



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**Hacia una antropología de las emociones. La
atención de la envidia entre los nahuas de
Cuetzalan, Puebla.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

FRIDA ERIKA JACOBO HERRERA

DIRECTOR DE TESIS: DR. ROBERTO MELVILLE AGUIRRE

MEXICO, D. F. OCTUBRE DE 2013

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se llevó a cabo gracias a la colaboración de muchas personas. Primero quiero agradecer a los que hicieron posible este trabajo: los y las curanderas que me abrieron las puertas de sus casas y compartieron sus valiosos conocimientos. Sin ellos, esto no hubiera sido posible. Al hospital integral de Cuetzalan del Progreso, Puebla, que me permitió realizar la investigación dentro de sus instalaciones. Y a todas las personas maravillosas que conocí durante mi estancia en campo, amistades que se construyeron y siguen prevaleciendo a pesar del paso del tiempo y la distancia.

Mi reconocimiento especial al Dr. Roberto Melville por su capacidad intelectual y humana. Su dirección y compañía en este largo proceso fue fundamental para el desarrollo de mi vida tanto profesional como personal. También agradezco la oportunidad que tuve de trabajar de cerca con la Dra. Edith Calderón que, generosamente, fue mi guía en la antropología de las emociones. Asimismo, agradezco a la Dra. Eva Salgado por sus comentarios y acompañamiento en el proceso de titulación y a la Dra. Margarita Zárate que llegó a refrescar y observar puntos fundamentales de la investigación. Esta tesis se llevó a cabo gracias al apoyo que recibí como becaria del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (**CONACYT**). Tanto por la beca doctoral como por el programa de Beca Mixta que me permitió realizar una estancia de investigación en la Universidad de Columbia en la ciudad de Nueva York. Asimismo agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (**CIESAS**) por todos estos años de formación académica.

Finalmente agradezco a mi familia y a los amigos que estuvieron presentes en este proceso. El apoyo incondicional hace que los momentos intensos sean más ligeros. En especial a mis hermanos que con su presencia y cariño me han enseñado a valorar y reconstruir nuestra familia. Christoph, contigo compartí el trabajo de campo, las aventuras y la escritura de este trabajo. ¡Vamos por más!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS EMOCIONES. ACERCAMIENTOS TEÓRICOS.....	15
1. EMOCIONES Y ANTROPOLOGÍA. ACERCAMIENTOS TEÓRICOS	16
1.1. <i>Debates actuales en la antropología mexicana</i>	27
2. ACERCAMIENTOS TEÓRICOS A LA ENVIDIA.....	31
2.1. <i>Envidia y brujería</i>	35
2.2. <i>La envidia en el contexto social y cultural</i>	38
3. LAS EMOCIONES Y EL INVESTIGADOR.....	41
4. NOTAS AL CAPÍTULO	47
CAPÍTULO II. EL MUNICIPIO DE CUETZALAN.....	49
1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS	52
1.1. <i>El cultivo del café</i>	53
1.2. <i>Los estudios sociales en Cuetzalan</i>	55
1.2.1. <i>El PRADE</i>	56
1.2.2. <i>La Tosepan Titaniske</i>	59
1.2.3. <i>Organizaciones sociales en la actualidad</i>	61
2. EL MUNICIPIO EN LA ACTUALIDAD	62
2.1. <i>Organización territorial y política</i>	63
2.2. <i>Organización económica</i>	67
2.3. <i>Relaciones interétnicas. Identidad maseualmej/ koyomej</i>	67
3. SERVICIOS DE SALUD EN EL MUNICIPIO	69
3.1. <i>La historia del Hospital integral</i>	70
3.2. <i>El hospital en cifras</i>	76
3.3. <i>El módulo de medicina tradicional en cifras</i>	77
4. NOTAS AL CAPÍTULO	78
CAPÍTULO III. EL CONTEXTO ETNOGRÁFICO DE LA INVESTIGACIÓN.....	81
1. LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO.....	82
1.1. <i>Perfil de entrevistados</i>	83
2. ETNOGRAFÍAS.....	90
2.1. <i>La familia</i>	90
2.2. <i>El compadrazgo</i>	95
2.3. <i>Fiestas patronales. Festejando a San Miguel Arcángel</i>	97
3. NOTAS AL CAPÍTULO	102
CAPÍTULO IV. LA COSMOVISIÓN NAHUA DE LA SALUD.....	104
1. EL MUNDO DE LOS HOMBRES Y EL MUNDO-OTRO. LA TIERRA Y EL TALOKAN	107
2. EL CUERPO HUMANO: CENTROS Y ENTIDADES ANÍMICAS	114
3. SALUD Y ENFERMEDAD	125
3.1. <i>El equilibrio saludable</i>	128
3.2. <i>El susto</i>	130
3.2.1. <i>El susto por agua y rayo</i>	132
3.2.2. <i>Susto por fuego</i>	132
3.3. <i>Aproximaciones teóricas al susto</i>	132
3.4. <i>La sanación del susto</i>	134
4. LOS ESPECIALISTAS	143
4.1. <i>Características del curandero</i>	146

4.2. <i>Iniciación y transmisión de conocimientos</i>	150
5. LOS SUEÑOS	153
5.1. <i>¿Por qué soñamos?</i>	154
5.1.1. <i>Un sueño que anuncia mal aire</i>	156
5.2. <i>Los sueños de los curanderos</i>	157
5.2.1. <i>Sueños curativos</i>	158
6. NOTAS AL CAPÍTULO	159
CAPÍTULO V. LA ENVIDIA EN EL MUNDO NAHUA	165
1. LA ENVIDIA ENTRE LOS NAHUAS	166
1.1. <i>Enfermedades provocadas. El mal aire o nexicocoliz</i>	169
1.2. <i>Encuentros con el ehecat</i>	172
1.3. <i>Sanación del mal aire</i>	179
2. RICARDO Y MARÍA: ESPECIALISTAS EN ENVIDIA/NEXIKOLOT	182
2.1. <i>Ricardo</i>	184
2.2. <i>María</i>	188
2.2.1. <i>Los trabajos de María</i>	193
3. ANÁLISIS Y REFLEXIONES SOBRE LA ENVIDIA Y LAS EMOCIONES	197
REFLEXIONES FINALES	200
BIBLIOGRAFÍA.....	208

INTRODUCCIÓN

Conocí Cuetzalan por primera vez en mayo del 2009 acudiendo a la invitación del Dr. Roberto Melville de considerar realizar el trabajo de campo en este municipio poblano. Algunas compañeras del CIESAS tanto a nivel maestría como doctorado habían logrado con éxito investigaciones y contacto con personas claves del municipio. Comentaban entusiasmadas la fuerza de este grupo indígena por mantener su identidad y permanencia. Estos elementos me animaron a conocer y explorar la zona. En la primera visita llegar a este espacio conocido y estudiado por la antropología resultó muy comfortable. Logré contactos muy interesantes y dispuestos a trabajar conmigo. Esto me permitió tomar la decisión de construir un proyecto de investigación entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

Medio año después comencé formalmente el trabajo de campo. Llegué a Cuetzalan en enero del 2010 en un clima frío, lluvioso y con la neblina que caracteriza a la sierra. Las primeras semanas fueron duras; eso que había experimentado la primera vez desapareció. La hospitalidad y la recepción a “otra antropóloga” una vez que me vieron instalada y lista para trabajar, no fue tan buena. Sin embargo, hice todo lo necesario para llevar a cabo la propuesta de investigación que tenía como objetivo analizar cómo los especialistas nahuas trabajan dentro del hospital integral administrado por la secretaria de salud y que se ubica y funciona desde hace más de veinte años en este municipio. El hospital integral, a juzgar por la historia y su nombre, suponía ser un espacio destinado a la interacción entre dos saberes; el biomédico y el nahua. Sin embargo, pasados varios meses en campo descubrí que este espacio de sanación no era el más importante para las comunidades nahuas aledañas a la cabecera municipal. Fue entonces que consideré reconstruir el proyecto para incluir otros espacios y así obtener una visión mucho más completa del sistema de salud de este grupo indígena. Recorrí los pueblos cercanos a la cabecera y comencé a hacer contactos con algunos curanderos que ya había conocido en mis estancias tanto en el hospital como en otras circunstancias y, poco a poco, como una bola de nieve fui llegando con los personajes que me permitieron acercarme a su trabajo y sus conocimientos.

Mantuve relación con la plantilla del módulo de medicina tradicional del hospital integral – alrededor de diez curanderos – pero en especial seleccioné a cinco para trabajar con mayor profundidad: Gustavo, Ricardo, Rocío, María y Violeta. Tres de ellos, forman parte del módulo y Gustavo y María son curanderos independientes. Atienden en sus casas o en las casas de los enfermos. Todos ellos son curanderos activos, conocidos y reconocidos dentro y fuera de sus comunidades. Como parte del trabajo etnográfico, visité sus casas, observé los rituales de curación que realizan y también llevé a cabo entrevistas formales y pláticas informales. Con la ayuda de estos especialistas nahuas construí las concepciones sobre la salud y la enfermedad; las técnicas de curación; los sueños como herramienta de los curanderos para sanar y también; la cosmovisión nahua que involucra la percepción sobre el hombre y su entorno. Sin embargo, en todas las conversaciones surgieron dos temas vinculados con la salud: las emociones y en especial la *envidia/nexicol*.

En un principio no reparé en la frecuencia con la que aparecía esta emoción hasta que comencé a experimentar cierto malestar físico que los curanderos no dudaron en diagnosticar como *mal aire* que evidenciaba la presencia de un envidioso que estaba provocando en mi cuerpo molestias. Fue entonces que revisé con atención las conversaciones que había tenido con los curanderos tanto dentro como fuera del hospital y descubrí que esa emoción había estado presente. El curandero al recibir a una persona estudia con atención el caso para poder determinar el tipo de enfermedad al que se enfrenta y descartar o bien, detectar si la causa del malestar tenía alguna relación con un conflicto social relacionado con la envidia. Fue así como reformulé mis intereses y me concentré en identificar ese malestar que se relacionaba con la envidia. Así como, construí entrevistas en donde los curanderos me explicaron esta emoción y las técnicas que emplean para sanar las consecuencias de la misma.

Ricardo y María son dos curanderos que gozan de mucho prestigio tanto entre sus pares como entre la gente de las comunidades cercanas a la cabecera. Ellos dos surgieron como especialistas que concentraban sus conocimientos y esfuerzos en restablecer el orden y aminorar los daños causados por los conflictos relacionados con la envidia. Con María logré una convivencia muy cercana, me recibió en su casa, conocí a su familia, sus técnicas de sanación y me permitió estar presente durante las consultas. Logré

sumergirme en un mundo desconocido para mí que logró desestabilizar mis propias nociones de salud y enfermedad pero, sin duda, enriqueció mi visión del mundo nahua.

El trabajo de María es agotador no sólo porque siempre está recibiendo gente sino porque también esos visitantes le transmiten sus problemas, penas y sentimientos. Al yo presenciar esas reuniones terminaba agotada, incluso en varias ocasiones le pregunté ¿cómo haces para resistir tantas horas, tantas historias, peticiones y exigencias de la gente y además, seguir adelante con tu vida? Su mirada fija en mis ojos, su sonrisa amable me contestaron que ella podía con eso y mucho más, su espíritu era fuerte, resistente que indudablemente, se contraponía al mío. Sus palabras me reconfortaban y me ofrecía su protección. *Mientras estés conmigo Frida, nada te pasará.* Esas eran sus palabras.

La experiencia tanto con María como con otros curanderos me llevó a revisar otros trabajos etnográficos y antropológicos buscando alguna reflexión sobre lo que experimenta el investigador al presenciar procesos curativos. Sobre todo estaba interesada en saber cómo otros etnógrafos y antropólogos habían resuelto la acumulación de tantas emociones durante el trabajo de campo. Pero no encontré nada sustancioso al respecto. Esto me sorprendió porque lo primero que uno observa como etnógrafo es el ambiente en el espacio de curación. Éste siempre es de familiaridad, es cercano y de confianza. ¡Y no puede ser de otra forma! Son lugares en donde la gente cuenta sus problemas, se queja, revive situaciones incómodas y busca que el curandero lo reconforte con sólo decirle que le de una noche para analizar su situación, consultar sus sueños y determinar lo que puede o no, hacer por él. Después del sollozo, la descarga del enojo y compartir las debilidades, las personas se van más tranquilas dejando en manos del curandero su estabilidad emocional. Después de no encontrar respuestas en otras investigaciones me propuse abordar la investigación considerando la vivencia emocional tanto del grupo de estudio como la mía de investigadora.

Una vez terminado el trabajo de campo, sistematicé la información y me enfrenté al reto de revisar cuidadosamente los datos que había recabado. La información recopilada a través de las entrevistas y con la ayuda del concepto de cosmovisión de Alfredo López Austin (2001) me concentré en reunir las categorías nahuas sobre el espacio, el tiempo, la persona, el cuerpo y el mundo. Mismas que desglosé dentro de cinco grupos. A partir de

ellos, propuse acercarme al análisis de las emociones y en especial de la envidia. Para esto fue necesario construir el marco teórico adecuado el cual consistió en la revisión de la perspectiva antropológica sobre las emociones. (M. Rosaldo 1980; C. Lutz, 1988, Calderón, 2012, entre otros).

A través de la revisión bibliográfica de diferentes textos antropológicos propongo que para analizar y entender la expresión de las emociones debemos ubicarlas en dos niveles: uno funcional, ya que son reguladoras de conductas y; otro estructural porque son, también, constructoras de sentido. En este esquema la relación individuo y sociedad juega un papel fundamental. Es el sujeto el que expresa y experimenta las emociones pero surgen en un contexto sociocultural y en un momento histórico específico. Las emociones no pertenecen únicamente al plano individual, son también sociales y estructurales porque están construidas a través de normas y reglas culturales que el individuo aprende en su proceso de integración social. Desde esta perspectiva me interesé en buscar elementos de la cultura nahua que constituyen las emociones y sobre todo aquellas que involucraban a la salud y la enfermedad. Es decir, emociones que generan malestar físico y ponen en funcionamiento el sistema de salud. Sobre todo, como ya mencioné, la envidia es una emoción que se considera negativa porque implica perjudicar la salud del individuo al que se envidia y, a través de él, a su entorno comunitario. Es decir, el malestar individual está relacionado con el equilibrio social por tanto, se busca la solución a un problema o conflicto que parecería sólo pertenecer a un ámbito individual pero que en realidad involucra a todo el grupo.

Cabe aclarar que en este trabajo recurro al término emoción como sinónimo de sentimiento, afecto, sensaciones y todos aquellos conceptos vinculados con este fenómeno social expresado y experimentado en el individuo. Considero que lo importante no es construir diferencias conceptuales de todos estos términos, sino identificar su carácter polisémico. Esto con la finalidad de dejar hablar a los actores sobre aquellas emociones que los afectan en su vida cotidiana. Éste fue el camino que me permitió llegar a la envidia. No tenía una definición previa de esta emoción y fue la investigación de campo y el contacto con los curanderos lo que me permitió identificarla como relevante en la cultura nahua.

Puedo señalar que la envidia es una emoción que involucra un complejo de sentimientos tales como: el enojo, la frustración, el coraje, etcétera. Normalmente, el objeto de la envidia responde al contexto, a la importancia y al valor que se le otorgan a ciertos bienes materiales y humanos por ejemplo: la posibilidad de tener una buena cosecha, hijos varones, una mejor casa, etcétera. Propongo entender el fenómeno de la envidia a partir de un sistema en donde podemos identificar por lo menos tres actores: el que siente la envidia, al que se envidia y el mediador, el curandero. Éste último tendrá un papel fundamental para que el envidiado se alivie, el envidioso se reconozca como tal y se encuentre una solución pacífica al conflicto. Además, desde mi punto de vista, la envidia se presenta, en el caso nahua, como una estrategia de reforzamiento de la identidad nahua y el control del grupo hacia aquellos que parecen despuntar y modificar los estilos de vida más cercanos al mundo moderno que al mundo indígena.

Una de las principales dificultades a las que me enfrenté al realizar la investigación de campo fue mi desconocimiento de la lengua nahua. Para resolver esta limitante, recurrí a curanderos bilingües, y también centré mi atención en la observación de detalles cotidianos, a la comunicación entre curanderos y entre el enfermo y el curandero. Por otro lado, ya fuera de campo, realicé una extensa revisión bibliográfica sobre el mundo nahua que me permitió construir un marco cultural para entender el sistema de la envidia en esta cultura. Asimismo, al estudiar lo que Wittgenstein entiende por juegos del lenguaje descubrí que, para este autor, “el modelo de la realidad se explica mediante los juegos del lenguaje. Estos son el todo formado y las acciones con los que está entretelado.” (Barret, 1991:163 citado en Calderón, 2012:39). Además del contexto, otra clave para comprender los juegos del lenguaje son las reglas. “En la expresión de las emociones, en el lenguaje en general, también se emplean al mismo tiempo los juegos del lenguaje sintácticos y los juegos de lenguaje por usos.” (Calderón, 2012:41). La antropóloga Edith Calderón recupera la propuesta de Wittgenstein y concluye que “Las metáforas funcionan como expresiones del carácter íntimo de la cultura y los sujetos que las utilizan. En la vida cotidiana los sujetos utilizan lo metafórico para la expresión de la dimensión afectiva porque les permite realizar un intercambio que se cristaliza en el proceso de comunicación, proceso que regula el estar en la sociedad.” (Calderón, 2012:44). El lenguaje permite conocer a profundidad las emociones pero también hay otras formas de acercarse a un entendimiento de éstas. La convivencia con los curanderos, el haber asistido a numerosas curaciones y encuentros entre los especialistas y los enfermos, me ayudaron a construir el

contexto necesario para entender tanto el funcionamiento como la estructura incrustada en las emociones y en particular de la envidia.

Las preguntas que planteo son las siguientes: ¿Cómo podemos estudiar las emociones de un pueblo del que no compartimos una cultura, una lengua? ¿Por qué la envidia surge como una problemática recurrente que debe ser atendida y resuelta a través de un mediador, el curandero? ¿Cómo se manifiesta la envidia? ¿Cómo se reconoce? ¿A quién se acude para sanarla, aliviarla? ¿Qué construcciones sociales y culturales están detrás de esta emoción?

Para contestar estas interrogantes estructuro la tesis en cinco capítulos. El primero de ellos ofrece un acercamiento teórico de las emociones desde una perspectiva antropológica. El estudio de las emociones humanas ha sido de interés tanto para las ciencias sociales como para las biológicas y, de hecho, muchas de estas investigaciones se han concentrado en reconocerlas solamente en un nivel fisiológico. Pero también existen grandes e importantes estudios en el área social. Sobre todo la psicología y la antropología han dedicado numerosos esfuerzos para entender qué es esto de las emociones humanas: ¿de dónde surgen, son universales e inherentes al ser humano?

Para el desarrollo de esta tesis considero a las emociones desde un punto de vista sociocultural. Para esto, me suscribo a las propuestas teóricas construccionistas de antropólogos norteamericanos (Lutz 1986, Rosaldo 1984, Geertz 1984). En el primer capítulo debato con éstos y otros autores con el objetivo de deconstruir el concepto de emoción y observar este fenómeno social desde otro lugar para poder considerar las emociones no sólo como una respuesta fisiológica del organismo, sino también como construcciones sociales que implican respuestas comunitarias. Desde esta óptica podemos definir las emociones como un sistema sociocultural que engloba conceptos, creencias, actitudes, deseos históricamente desarrollados y culturalmente específicos. (Solomon, 1984)

Considero que el contexto social y cultural de la comunidad de estudio son fundamentales para entender cómo funcionan las emociones. Es la sociedad la encargada de crear estrategias que ayudan a controlar aquellas emociones que generan desequilibrio y desencuentro entre los individuos. Además, las emociones son el pretexto para conocer y

adentrarnos a una sociedad y percibir la manera en que se construyen las relaciones sociales. Más allá de ser una respuesta física del organismo que puede ser registrada incluso visualmente (agitación, sudoración, etcétera) son también parte de nuestra vida social comenzando porque necesitamos del lenguaje para compartirlas, explicarlas y entenderlas. Además, estudiar las emociones posibilita luchar contra la visión robótica de los seres humanos que las ciencias sociales y también las biológicas han generado.

En un segundo capítulo abordo el contexto donde realicé el trabajo de campo: el municipio de Cuetzalan. Roberto Melville, como resultado de sus diferentes acercamientos al municipio, (como lector de tesis tanto a nivel maestría como doctorado en el CIESAS), reconoció la relevancia que han tenido en Cuetzalan las iniciativas tanto gubernamentales como de investigadores sociales que se han llevado a cabo en esta región. Por eso, enfatizó la importancia de recuperar y recorrer analíticamente la historia del municipio. Bajo esta recomendación, en ese capítulo exploro cómo Cuetzalan se ha distinguido por ser un espacio muy recurrido tanto por antropólogos como por muchos otros investigadores de diversas disciplinas. En algunos casos, estos investigadores han permanecido en la región trabajando con los habitantes y desarrollando proyectos productivos. En algunos otros, simplemente han estado presentes para realizar investigaciones con fines académicos y en otros casos, formando parte de equipos multidisciplinarios para desarrollar algún proyecto específico y al concluirlo se van del municipio. Es por eso que en este capítulo reviso todo tipo de iniciativas que han dado dinamismo a Cuetzalan y permitido la presencia de diferentes voces. Analizo grupos que han surgido en el seno de las comunidades nahuas y algunas otras que llegaron de afuera pero que, sin duda, han modificado y a la vez reforzado prácticas y proporcionado cierto sentido de reivindicación cultural. El final de este capítulo lo dedico a los servicios de salud y en particular a la historia del hospital integral que también forma parte de estas iniciativas en este caso del gobierno tanto federal como estatal y que, han buscado acercar a la cultura nahua al mundo moderno. Estos ejemplos son, desde mi perspectiva, elementos claves para entender qué actores han estado presentes y aportado elementos importantes en la conformación de este municipio.

El tercer capítulo está dedicado a la propuesta metodológica de la tesis. En él expongo cómo me aproximé a los curanderos y hago una descripción de cada uno de ellos con el objetivo de acercar al lector al ambiente en donde llevé a cabo la investigación. Asimismo,

presento etnografías que elaboré en algunas de las fiestas religiosas en las que participé así como, detalles sobre la vida familiar y comunitaria de Cuetzalan. En este capítulo reúno aquella información que recuperé en el día a día de mi andar en el municipio. Información de gran valor sobre todo porque nos acerca al lugar en donde permanecí durante diez meses y a la gente que hizo posible mi investigación.

En el cuarto capítulo presento un acercamiento a la cosmovisión nahua, construí cinco grandes bloques para tener un panorama completo de esta visión del mundo: 1. El mundo de los hombres y el mundo-otro. 2. El cuerpo humano: centros y entidades anímicas. 3. La salud y la enfermedad. 4. Los especialistas en salud. 5. Los sueños. Para los nahuas el hombre habita un espacio dividido en dos mundos. En uno de ellos, la vida es posible gracias a que hay alimento y medios para la subsistencia que lo hacen propicio para la vida humana. Pero además del ser humano, en este mundo viven las entidades protectoras del agua, del fuego, del viento y de la tierra. A ellos los hombres deben dirigirse con respeto y pedir permiso para ocupar este espacio y garantizar vivir en armonía. Pero también existe el mundo-otro conocido en náhuatl como *Talokan* de donde provienen estos guardianes, seres o entidades. En contraste con la tierra el *Talokan* es oscuro, frío y no propicio para la vida humana. No es posible ubicarlo geográficamente en un arriba o un abajo y son los curanderos los únicos con la facultad de ir a voluntad de un mundo a otro para solucionar los problemas de las personas. Así, cada uno de estos cinco elementos serán descritos con el objetivo de identificar la presencia de las emociones y la importancia que tienen en la construcción de mundo, de persona y de las relaciones sociales.

Finalmente el capítulo cinco describe los procesos terapéuticos a los que los curanderos recurren para combatir la envidia expresada en una enfermedad conocida como *mal aire*. Expongo, también, los diferentes tipos de encuentros con el aire/*ehecat* y a dos curanderos especialistas en este mal, María y Ricardo. A través de entrevistas con ellos y observaciones en sus espacios de trabajo, expongo las manifestaciones de la envidia y el temor a ser blanco de ella. A través de casos proporcionados por estos dos curanderos podemos observar que los conflictos más comunes están asociados a situaciones de desigualdad material en comunidades de escasos recursos. En muchas ocasiones este tipo de desequilibrio económico se busca solucionar otorgando a la persona puestos comunitarios (mayordomías, cargos, compadrazgos, etcétera) y actividades (tequio) para

que su buena fortuna se comparta entre todos. Sin embargo, no siempre se puede llegar a soluciones pacíficas y es cuando se presentan casos de enfermedad. Además, no sólo las diferencias económicas son las causantes de conflicto, existen otras situaciones que también generan malestar como por ejemplo la trasgresión de ciertas normas sociales.

Una de las estrategias más utilizadas para evitar conflictos y enredos, es la buena conducta. Ésta va desde lo más simple que es aprender a saludar a todo el que pasa, avisar que se llegó a casa de un extraño para evitar tomarlo por sorpresa, hasta lo más complejo como es, participar en actividades comunitarias. La salud depende de este buen manejo de las relaciones sociales. Una de las figuras más respetadas y que manejan bien estas normas sociales son los curanderos. Existe un debate en la literatura antropológica en torno a cómo nombrar a estos personajes. Algunos autores los nombran chamanes, otros más especialistas rituales, médicos tradicionales, etcétera. En este trabajo consideré los términos que emplean los mismos nahuas para referirse a sus sanadores: *tapajtiani* y que normalmente traducen al español como curandero. A estos especialistas en salud, los defino como aquellas personas que tienen la habilidad de diagnosticar, sanar, poseen técnicas tanto propias como comunes a otros curanderos nahuas pero, sobre todo, en ellos se concentran los saberes y la cosmovisión nahua respecto a este mundo y al mundo-otro. Así como, sobre el cuerpo y las entidades anímicas que juegan un papel central en la construcción de la persona. Los curanderos tienen la habilidad de detectar si la persona que tienen enfrente es de *tonal* (espíritu) fuerte o débil; de un *yolot* (corazón) bueno o malo. Estas entidades anímicas son adquiridas desde antes del nacimiento y difícilmente pueden cambiarse. El *tonal* tiene la facultad de ausentarse del cuerpo en dos circunstancias: durante el sueño y por enfermedad, *susto* o *mal aire*. Sin embargo es el curandero el único con la facultad de manejar este escape del espíritu a voluntad y por medio de esta habilidad, lucha por sus pacientes para traerlos nuevamente a un equilibrio que los ayude a alcanzar la salud. Además de poseer un espíritu fuerte y saber entrar y salir del mundo-otro, los curanderos tienen un buen uso de la palabra y reúnen las características necesarias que les ayudan a lidiar con los problemas y solucionarlos.

La cosmovisión nahua respecto a la salud y la enfermedad parte de una clasificación particular sobre diferentes tipos de malestares que pueden identificar como naturales o bien, como provocados por un tercero. La resolución depende de esta identificación y de la habilidad del curandero para realizar un diagnóstico adecuado y certero. Cuando se

descubre que, por ejemplo, el *mal aire* está siendo causado por envidia, el curandero recupera la salud de quien se siente y se sabe envidiado, pero también de quien llega quejándose de otra persona porque le tiene envidia. Esta emoción sobresale de entre todas las variedades y gamas de sentimientos que permiten entender y explicar las dinámicas sociales entre los nahuas de Cuetzalan. Aclaro que la envidia no es propia de este grupo indígena. En toda sociedad compleja o no, moderna o en desarrollo podemos identificar que aparece en menor o mayor medida. Sin embargo, el estudio en una comunidad pequeña con ciertas características sociales y económicas, facilita la detección de esta emoción en las relaciones sociales. La envidia puede ser interpretada desde la antropología como un gran regulador de conductas. Desde esta perspectiva incluso se puede pensar que la envidia, a la que se le ha considerado una emoción negativa y que nos negamos a reconocer en nosotros mismos e incluso luchamos por eliminar, es también un ingrediente positivo a nivel social para mantener cierto orden de ideas y unión comunitaria.

Las emociones contienen una lógica de pensamiento que expresa una manera de estar y de ser, se comparten y componen de un conjunto de conocimientos y saberes de una sociedad. Si bien se sienten a nivel individual, nuestra capacidad de nombrarlas, reconocerlas y actuar en consecuencia no hablan de irracionalidad; por el contrario, refuerzan nuestra pertenencia a un grupo y nuestro conocimiento sobre él. En este sentido, en el mundo nahua, la enfermedad refleja un desequilibrio tanto del individuo como de su comunidad. Para este grupo es importante mantenerse en armonía no solo con los pares sino también con el mundo que lo rodea. No se puede estar sano si la convivencia con los otros está dañada y si no se ha sido respetuoso con el entorno. Este sentido holístico resulta enriquecedor para nuestras sociedades que siguen una tendencia de responsabilizar al individuo de su salud en lugar de integrar a la solución del problema el contexto sociocultural del individuo incluido las emociones que rigen su conducta.

CAPÍTULO I. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS EMOCIONES. ACERCAMIENTOS TEÓRICOS

Introducción

En este capítulo presento un breve recorrido por algunas de las perspectivas teóricas en la antropología que han proporcionado aportaciones al estudio de las emociones. Explorando en la historia de esta disciplina social, se puede observar que los afectos no fueron considerados un tema de estudio en sí mismo, pero aún así tuvieron una fuerte presencia. Por ejemplo podemos rastrear referencias a las emociones en investigaciones, ahora clásicas en la antropología, como la de Evans-Pritchard (*Magia y brujería entre los azande*, 1976). Este autor dio cuenta de la importancia que atribuía este grupo africano a la magia y la hechicería frente a casos de enfermedad y la relación que existía entre eventos inesperados o desgracias con ciertas emociones como la envidia, el coraje o el odio. El libro de Evans-Pritchard permite vislumbrar la presencia implícita de la dimensión afectiva (Calderón, 2012) al mostrar una descripción no sólo del papel de las emociones en la sociedad azande sino también, la normatividad de éstas.

A pesar de que podemos encontrar en este tipo de textos referencias a las emociones, el campo de estudio sobre este tema surgió propiamente, con la antropóloga Catherine Lutz, a partir de la década de los ochenta del siglo XX. Fue entonces que la antropología “se interesó en comprender la vida emocional no sólo como un asunto privado sino como un fenómeno relacional y cultural.” (Calderón, 2012:15). Es entonces que surgieron estudios y propuestas para deconstruir el concepto de emoción y a partir de ahí recuperar su importancia en los estudios antropológicos. Esta nueva visión de las emociones permitió ver que surgen de la vida social y en respuesta a cambios sociales y que conforman la construcción de cosmovisiones locales de significado emocional. (Calderón, 2012). Sin embargo, ese auge de los ochenta no tuvo continuidad y nuevamente estos estudios dejaron de tener presencia en la antropología. Pero, en los últimos diez años, han comenzado a resurgir los esfuerzos por incorporar las emociones a los estudios sociales.

El capítulo está dividido en tres apartados. En el primero de ellos, recorro brevemente la teoría antropológica que ha concentrado su análisis en las emociones humanas. Debatiré en torno a la importancia de reconocer en ellas una fuente fundamental para comprender

y analizar problemáticas socioculturales. Asimismo, reflexiono en torno al concepto de emoción que hemos construido desde occidente y la necesidad de alejarnos de él para así, lograr un acercamiento desde otro lugar para entender este fenómeno. Las emociones, desde mi perspectiva, no sólo dan cuenta de las sensaciones y respuestas de un individuo a un evento determinado sino también, a la estructura, las relaciones y conductas de todo un grupo. En un segundo apartado me concentro en el debate sobre la envidia, emoción que trabajé con los curanderos nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Esta emoción surgió con fuerza sobre todo en el contexto de la curación. Le dedico una sección para conocer cómo ha sido analizada por otros antropólogos y cómo me acerco a ella a lo largo de la tesis. En un tercer y último apartado, expongo las dificultades epistemológicas que surgen al realizar estudios relacionados con las emociones.

1. Emociones y antropología. Acercamientos teóricos

El estudio de las emociones humanas siempre ha sido de interés tanto para las ciencias sociales como para las biológicas. Desde filósofos como William James (*What is an emotion?* 1884) hasta antropólogos como Catherine Lutz (*Unnatural emotions*, 1998) han proporcionado respuestas para entender cómo funcionan las emociones humanas y cómo podemos explicarlas. A lo largo de este apartado recorreremos algunas de las aproximaciones teóricas más interesantes en las disciplinas sociales para abordar las emociones humanas. Estas corrientes teóricas se pueden pensar en pares opuestos tales como: el materialismo e idealismo; el positivismo e interpretativismo; el universalismo y relativismo; la discusión entre individuo y cultura hasta el romanticismo y racionalismo. A pesar de que las dicotomías han sido rechazadas en la antropología y ahora se piensa en múltiples dimensiones para explicar los fenómenos, me parece importante conocer el discurso que estructuró, en sus inicios, el pensamiento antropológico.

Uno de los autores que abordaron el tema de las emociones fue el filósofo William James quien señaló que, “Una emoción es la percepción de un disturbio visceral producido por una percepción traumática.”¹ (Solomon, 1984:238. Traducción propia). Si seguimos la teoría de James a la que se le conoce como *Jamesian*, las emociones son inaccesibles al antropólogo porque son sentimientos internos, propios del individuo. Sin embargo, esta teoría fue aceptada en otras disciplinas como la psicología por ser muy útil para

¹ “An emotion is the perception of a visceral disturbance brought about by a traumatic perception....”

interpretar no sólo la vida emocional de otras personas sino como un lenguaje usado por otras personas para describir sus emociones. En dicha teoría, se propone que las emociones son universales, característica del ser humano, “Por tanto, las emociones se pueden tomar más o menos como fenómenos humanos universales, las mismas en todo mundo, dando cierto permiso a las diferencias psicológicas y, consecuentemente, en el temperamento.”² (Solomon, 1984: 239. Traducción propia). Las emociones pueden considerarse en esencia iguales en todas los individuos pero sus causas, expresiones y vicisitudes, varían de persona en persona. La teoría *Jamesian* divide el fenómeno de la emoción en dos componentes: un sentimiento fisiológico que puede ser más o menos igual en todos y el componente cultural. Sin embargo, a pesar de reconocer la existencia de este segundo componente y que puede ser descrito por la antropología empleando la misma metodología para cualquier otro fenómeno cultural, para la teoría *Jamesian*, “Las emociones deben ser entendidas en el dominio de la psicología, no de la fenomenología, y así sortear el grave problema de la empatía. La interpretación de las emociones difiere de lo emocional en sí mismo, esto deja a la emoción afuera del dominio de la antropología.”³ (Solomon, 1984: 239. Traducción propia.)

El filósofo norteamericano Robert C. Solomon analiza la teoría *Jamesian* y concluye que es errónea porque por un lado, trivializa y no capta la naturaleza de las emociones y segundo, la distinción entre una emoción y su interpretación es falsa en muchos sentidos. Esta manera de entender las emociones de Solomon, se acerca a la que la antropología propone desde el punto de vista de la teoría constructivista y culturalista. El autor señala:

“Mi tesis es que las emociones deben estar construidas como adquisiciones culturales, determinadas por circunstancias y conceptos de una cultura en particular y mucho más que por funciones biológicas y más específicamente por la neurología. Puede haber emociones universales, pero este es un asunto que debe asentarse empíricamente y no como un pronunciamiento *a priori*”⁴. (Solomon, 1984: 240. Traducción propia).

Otro de los paradigmas más dominantes en el estudio de las emociones fue el materialista. Esto se debe a que las emociones se trataron como cosas materiales,

² “Emotions can therefore be taken to be more or less universal human phenomena, the same in everyone, making allowances for certain minimal differences in physiology and, consequently, temperament.”

³ “Emotions are to be understood in the realm of psychology, not phenomenology, thus circumventing the hard problem of empathy. The interpretation of emotions is quite distinct from the emotion itself, thus leaving the emotion proper outside the realm of anthropology.”

⁴ “My thesis is that emotions are to be constructed as cultural acquisitions, determined by the circumstances and concepts of a particular culture as well as, or rather much more than, by the functions of biology and, more specifically, neurology. There may be universal emotions, but this is a matter to be settled empirically, not by a priori pronouncement.”

constituidas biológicamente y por tanto medidas a través de signos tales como: la presión arterial, las hormonas e incluso procesos neuroquímicos. Estos estudios permitían que las emociones pudieran ser observadas en cualquier contexto social con la pretensión de construir una psique compartida por toda la humanidad. (Lutz,1986). En esta visión tanto materialista como universalista de acercarse al fenómeno de las emociones y conocer de dónde surgen y por qué surgen, ubicamos a la psicología. “La perspectiva de la psicología académica ha sido substancialmente importada al estudio cultural de las emociones. El descubrimiento positivista enfatiza en lo emocional (o motivacional) como causa por comportamiento”⁵ (Lutz y White 1986:407. Traducción propia). Además, esta perspectiva supone que en todas las sociedades del mundo se observa una paleta de colores emocional: el enojo, la felicidad, el amor, etcétera. Al ser localizadas y nombradas, se busca identificar en cualquier lugar y en cualquier persona sin importar procedencia social o cultural.

La crítica desde la antropología a la postura positivista-universalista es que al concebirlas como constantes universales, comunes a todos los individuos y grupos sociales, provocan un alejamiento de las emociones respecto a los contextos personales y sociales. En contraparte, la visión relativista en la antropología proponía comparar mediante estudios transculturales, las diferentes reacciones emocionales en los diferentes contextos culturales. Esta visión culturalista tuvo su auge con la escuela norteamericana de cultura y personalidad de Margaret Mead y Ruth Benedict. Antropólogas interesadas en registrar los patrones culturales y, a través de ellos, definir personalidades de grupos. A pesar de que las emociones siempre habían sido tomadas en cuenta en este tipo de estudios, no tuvieron mucho eco debido a las críticas sufridas por su acercamiento al psicoanálisis. Las emociones eran una clave en el entendimiento de la psicodinámica en lo que se llamaba la *personality organization*⁶.

Después de esta escuela, con el énfasis en el estudio de la cultura como *a system of knowledge*⁷, el estudio de las emociones tuvo un descanso. Los estructuralistas franceses pusieron en duda la posibilidad de estudiar las emociones al mencionar, como es el caso de Lévi-Strauss, que pertenecen más al mundo del cuerpo y que por tanto no es

⁵ “The perspective of academic psychology has been substantially imported into the cultural study of emotion. The positivist emphasizes discovery of the emotional (or motivational) causes for behavior.”

⁶ Organización de personalidades. (Traducción propia).

⁷ Sistemas de conocimientos. (Traducción propia).

pertinente en el estudio antropológico, disciplina que tiene como interés exclusivo, la mente. (Levy, 1984). Sin embargo, el estudio de las emociones regresó en los ochenta sobre todo entre jóvenes antropólogos que buscaron reconsiderar la relación entre las acciones simbólicas y las emociones. Se apoyaron en Durkheim y su explicación sobre los rituales de duelo, del luto. Ya que este sociólogo francés señaló que, este tipo de rituales no representan lo que la persona realmente siente sino lo que la sociedad exige a las personas como una costumbre, impuesta por el grupo. (Levy, 1984: 215).

Luego vendrían los culturalistas como Clifford Geertz o Michelle Rosaldo. El primero, sostiene que las emociones están moldeadas culturalmente tanto como las instituciones. Rosaldo, por su parte, señala que a la cultura no solamente concierne lo que pensamos sino lo que sentimos de la vida y de nuestras vidas. Los afectos no son menos culturales y no menos privados que las creencias. (Levy, 1984: 217). La teoría culturalista plantea una visión cognitivista de las emociones.

“Las emociones están compuestas (por lo menos en su estructura esencial) de cogniciones – conceptos, percepciones, juicios, creencias –. Pero no sólo son (la mayoría) estas cogniciones aprendidas en un contexto cultural particular. Son también un fenómeno público, en el mismo sentido en que la lengua y el conocimiento son fenómenos públicos.”⁸ (Solomon, 1984: 250. Traducción propia).

Desde ahí es que se puede observar las emociones para analizarlas. Por supuesto que esto estaría permeado por el punto de vista que genera esa interpretación por tanto, sería importante conocer a profundidad las conductas, supuestos y presupuestos de la comunidad de estudio. Desde esta perspectiva, se considera que una parte de la emoción permanece individual pero que al momento de poder ser compartida a través del lenguaje, se convierte en una construcción social. Además, sugieren privilegiar el papel de la cultura como el factor determinante para entender y analizar las emociones de acuerdo con cada sociedad. A esta corriente se le conoce como interpretativismo (relativismo), en donde:

“La emoción además de ser tratada como un aspecto central del significado cultural, se pone un especial interés a las variaciones históricas y transculturales del significado emocional. Porque las emociones son vistas como incrustadas en las categorías sociales construidas, la verdad sobre las emociones se vuelve problemática. La epistemología del interpretativismo social en donde, el

⁸ “takes emotions to be composed (at least as their essential structure) of cognitions – concepts, perceptions, judgments, beliefs. But not only are (most of) these cognitions learned in a particular cultural context. They are themselves public phenomena, in the same sense that language and knowledge are public phenomena.”

conocimiento se construye por las personas en la relación entre una y otra, ha dado un nuevo énfasis al lenguaje de la emoción y a la negociación del significado emocional. Esta negociación ocurre no sólo entre las personas que están siendo observadas, sino también entre el antropólogo y el informante.”⁹(Lutz, 1986: 408. Traducción propia).

Además del aspecto cultural de las emociones, Lutz introduce, en esta cita, otro componente: el papel del antropólogo (emociones, vivencias, experiencias y personalidad) en la relación con sus informantes y observados. Esta postura teórica planteó la necesidad de pensar desde otro lugar el concepto mismo de emoción; tomando en cuenta que al igual que otros conceptos, la emoción está vinculada al proceso de construcción de la estructura misma del pensamiento occidental. Es por eso que la antropología propone relacionar las emociones con la cultura con el propósito de mostrar que, incluso las teorías científicas que explican las conductas humanas como el positivismo, no están exentas de un proceso histórico el cual permitió el desarrollo de esas corrientes teóricas. La antropología, al proponer un acercamiento cultural al fenómeno, pretende explicar y entender al ser humano más allá de su racionalidad y más allá de percibirlo como un ser máquina en tanto a su funcionamiento (organismo) y sus respuestas intelectuales a los eventos de la vida (emociones).

El libro de Michelle Rosaldo, *Knowledge and passion: Ilongot Notions of self and social life* (1980), respaldó esta visión constructivista de las emociones y orientó más estudios en esta dirección. Propuso acercarnos a este tema, reconociendo en las emociones fuentes de conocimiento en sí mismas y que, como tal, pueden aportar los elementos suficientes para comprender tanto la estructura social como las relaciones sociales del grupo de estudio. Rosaldo señala que,

“En lugar de ver a la cultura como una fuente arbitraria de contenidos que son procesados por mentes universales, es necesario preguntar cómo los contenidos en sí mismos, afectan al proceso mental. Y luego, en lugar de ver el sentimiento en el ámbito privado (con frecuencia animal, pre-social) es, irónicamente, más universal y al mismo tiempo más particular al “ser”. Esta perspectiva da sentido a que se vean las emociones no como cosas opuestas al pensamiento sino como

⁹ “Emotion is treated as a central aspect of cultural meaning, with a corresponding interest in historical and cross-cultural variation in emotional meaning. Because the emotions are seen as embedded in socially constructed categories, truth about emotion becomes problematic. Interpretativism’s social epistemology in which, knowledge is constructed by people in relationship with each other, has entailed a new emphasis on the language of emotion and the negotiation of emotional meaning. This negotiation occurs not only both among the people being observed, but also between anthropologist and informant.”

cogniciones implicando el “ser” carnal inmediato tanto como los pensamientos que encarnan.”¹⁰ (Rosaldo, 1984:138. Traducción propia).

La autora plantea una pregunta fundamental en el estudio de las emociones: ¿cómo los contenidos culturales afectan los procesos mentales? Para responder a esta interrogante sería necesario en lugar de ver a los sentimientos como privados, individuales, pre-sociales, se reconocieran como cogniciones en sí mismas. Influenciada por la escuela de cultura y personalidad, Rosaldo resalta la importancia de los patrones culturales que proveen modelos de conducta humana, acciones y entendimiento. Por ello, señala, las emociones son también pensamientos. Para analizarlos es necesario revisar los procesos culturales e históricos particulares de las sociedades y también, el análisis de la noción de persona. Para esta autora, es en la cultura en donde se encuentra el verdadero lugar donde se crea la subjetividad. La sociedad moldea, da forma al ser mediante términos culturales, y también moldea el entendimiento de los actores. La cultura, lejos de ser un catálogo de rituales y creencias, es el verdadero lugar donde las subjetividades se crean. (Rosaldo, 1984).

Rosaldo se separa de la dicotomía razón/emoción y propone que las mismas emociones construyen procesos cognitivos en donde se presenta una correspondencia entre el pensamiento y el sentimiento. Las emociones pueden ser revisadas y estudiadas como un contenido de símbolos, conocimientos, puntos de vista y visión de mundo. Si se deja de pensar en ellas desde un sentido arbitrario, podemos entenderlas como una fuente de ayuda para promover los procesos mentales.

“Los modelos culturales se derivan del mundo y, también lo describen, allí donde se vive y al mismo tiempo de aquel que provee las bases de la organización de las actividades, respuestas, percepciones, y experiencias del ser consciente. La cultura está construida además, por la materia de artefactos, proposiciones, reglas, programas esquemáticos, o creencias de cadenas asociativas e imágenes que sugieren lo que razonablemente se puede ligar con lo que sabemos a través de historias colectivas que indican la naturaleza de la coherencia y los sentidos del mundo del actor”¹¹. (Rosaldo, 1984: 140. Traducción propia).

¹⁰ “Instead of seeing culture as an arbitrary source of “contents” that are processed by our universal minds, it becomes necessary to ask how “contents” may themselves affect the “form” of mental process. And then, instead of seeing feeling as a private (often animal, pre-social) realm that is – ironically enough – most universal and at the same time most particular to the self, it will make sense to see emotions not as things opposed to thought but as cognitions implicating the immediate, carnal “me” – as thoughts embodied.”

¹¹ “Cultural models thus derive from, as they describe, the world in which we live, and at the same time provide a basis for the organization of activities, responses, perceptions, and experiences by the conscious self. Culture so constructed is, furthermore, a matter less of artifacts and propositions, rules, schematic programs, or beliefs than of associative chains and images that suggest what can reasonably be linked up with what: we come to know it through collective stories that suggest the nature of coherence, probability, and sense within the actor’s world.”

Catherine Lutz en su libro *Unnatural emotions* (1998) va un paso más allá que Rosaldo al deconstruir el concepto de emoción para, de esta manera, descubrir algunas de las suposiciones culturales que se encuentran en el pensamiento occidental sobre éstas. Contrasta la idea occidental de emoción con lo que encontró entre los Ifaluk en el Pacífico Sudoriental con dos finalidades principales:

“Primero deconstruir la emoción para mostrar cómo, el uso del termino en la vida diaria y en las conversaciones científico-sociales, descansan en una red frecuentemente implícita que da fuerza al argumento que usan. Lo segundo es describir mi entendimiento de la vida diaria entre los Ifaluk, cuyas personas hablan sobre emociones en una manera que reflejan sus valores, su poder, sus luchas y un ambiente natural (atolón) único.”¹²(Lutz, 1998: 3. Traducción propia).

Estos dos argumentos le permiten proponer un concepto de emoción ligado a la cultura, construido por personas más que por la naturaleza. “El sistema de significado cultural que constituye el concepto de emoción ha sido invisible porque hemos asumido que es imposible identificar la “esencia” de la emoción, que las emociones son universales, y que son separables de su contexto tanto social como individual.”¹³ (Lutz, 1998:54. Traducción propia). Sin embargo, también habla de considerar al individuo que las experimenta y de ahí, forzosamente tenemos que remitirnos a nociones de ser, de persona y del cuerpo. Esto en conjunto encuentra su expresión en las relaciones sociales. Lutz sugiere pensar a las emociones construidas desde tres lugares: 1) La construcción de la emoción desde un sistema cultural y social específico. 2) La construcción de la emoción a través de la interacción de ese sistema local con la percepción de un observador extranjero que porta otros cuadros culturales del ser y del sentir. 3) La construcción de la emoción de la ciencia. (Lutz, 1998:209).

Respecto a estos tres puntos podemos señalar:

1. Cada pueblo tiene sus propios entendimientos sobre el ser, las relaciones sociales y cuentan con categorías emocionales y maneras de interacción emocional determinadas

¹² “First is to deconstruct emotion, to show that the use of the term in both our everyday and social-scientific conversation rests on a network of often implicit associations that give force to statements that use it. The second is to describe my understanding of everyday life on Ifaluk, whose people speak about emotions in ways that reflect their values, their power struggles, and their unique atoll environment.”

¹³ “The cultural meaning system that constitutes the concept of emotion has been invisible because we have assumed that it is possible to identify the “essence” of emotion, that the emotions are universal, and that they are separable from both their personal and social contexts.”

de alguna manera, por momentos históricos y elementos culturales únicos. Esta primera construcción de lo emocional parte de una experiencia social única e histórica que recibe categorías lingüísticas.

“La idea que la experiencia emocional está culturalmente construida no es un simple reclamo de pensar que las emociones son experiencias universales que se forman en la particularidad cultural a través de la variación en situaciones que vienen a dilucidarlas. Cada emoción es un índice de un mundo de premisas culturales y escenarios de interacción social; cada uno es un sistema de significado de ideas que incluyen ideas verbales, accesibles, reflexivas y algunas otras implícitas.”¹⁴ (Lutz, 1998:211. Traducción propia).

2. En este segundo punto Lutz señala que las emociones implican un estudio relacional entre todos los involucrados. Uno de ellos son los observadores quienes también generan un vínculo con aquellos que observan. “Si las emociones son definidas como un fenómeno que es fundamentalmente una relación social, la relación que el extranjero establece con otros 1) necesariamente tiene una emoción y 2) condiciona el entendimiento de las emociones del otro porque las relaciones están más limitadas de aquellas que los locales pueden tener uno con otro.”¹⁵ (Lutz, 1998:216. Traducción propia.) Siempre habrá una identificación con los colaboradores durante el proceso de observación por ejemplo, si se está presente durante un entierro, puede remitir al observador a la pérdida de un ser querido, y esta empatía puede serle de utilidad para entender el contexto en el que suceden las cosas.

3. En la construcción científica de la emoción, señala Lutz, también podemos detectar elementos culturales e ideológicos. “En toda teoría emocional prevalecen ciertas suposiciones culturales sobre el ser, la sociedad y la epistemología. Además, todas las teorías (de las emociones o de otros fenómenos) son emocionales en el sentido de que sus construcciones están conducidos por intereses, valores y compromisos.”¹⁶ (Lutz, 1998:219. Traducción propia) ¿Cuál es el sistema ideológico que lo sostiene? La autora sugiere que quizá el ejemplo más evidente para entender este punto sea el papel de las

¹⁴ “The idea that emotional experience is culturally constructed is not simply a claim that emotions are universal experiences that take on cultural particularity through variation in the situations that come to elicit them.... Each emotion concept is an index of a world of cultural premises and of scenarios for social interaction; each is a system of meaning or cluster of ideas which include both verbal, accessible, reflective ideas and implicit practical ones.”

¹⁵ “If emotions are defined as phenomena that are fundamentally about social relationships, then the relationship that the foreigner establishes with others (1) necessarily has an emotional quality and (2) limits the understanding of others emotions because the relationships are more limited than those which locals can have with each other.”

¹⁶ “All emotional theories reflect some prevailing cultural assumptions about self, society, and epistemology. In addition, all theories (of emotion or other phenomena) are emotional in the sense that their construction is driven by interests, values and commitments.”

mujeres. Es el género considerado más emocional y por tanto, irracional. Ahora bien, esto también se puede aplicar a muchas otras minorías tanto étnicas como raciales. Aquellos grupos que la sociedad occidental busca constantemente educar, civilizar y entrenar para moldear sus conductas y reacciones emocionales.

La idea de Occidente de plantear un mundo donde la emoción debe y puede ser controlada a través de la razón, la podemos rastrear en el análisis de diversos sociólogos. Uno de ellos es Norbert Elías (*El proceso de la civilización*, 1987). En este libro, el autor señala que el paso a la civilización ha implicado regular conductas, sentimientos y comportamientos. Es decir, controlando emociones que representan el lado primitivo e irracional del hombre. “El proceso de civilización implica una acentuación del imperativo personal de control de las expresiones emocionales “burdas” o incivilizadas.” (Elias citado en Jimeno, 2004: 31).

También, en este tercer punto localizamos que las emociones se han construido a partir de pares opuestos:

a) Emoción vs. Razón/pensamiento. Lo racional, desde el punto de vista del pensamiento occidental, está relacionado con la inteligencia, con acciones e ideas que parecen razonables y que se basan en formas socialmente aceptables de pensar y solucionar problemas. Ambas respuestas surgen en la persona, en el individuo sin embargo la emoción se queda en ese nivel y la razón se comparte, se argumenta de tal forma que cualquier ser “civilizado” puede entender y compartir el argumento propuesto. En cambio, las emociones muestran la postura de un individuo y esto implica una posición moral por lo que son pensadas desde una perspectiva psicológica más que como un fenómeno social. “Aún cuando lo social, histórico y los procesos interpersonales son vistos correlacionados con eventos físicos, el pensamiento y la emoción son tomados como propiedad individual.”¹⁷ (Lutz, 1986: 289. Traducción propia). El pensamiento y la emoción se presentan como pares de oposición por tanto, ayudan a distinguir y a definir uno sobre el otro. Por ejemplo, las emociones son al corazón lo que el pensamiento es a la mente; la emoción implica la subjetividad, mientras que la razón y el pensamiento se refieren a lo objetivo, lo demostrable. Las emociones son físicas, la razón es mental. Lo emocional se

¹⁷ Although social, historical, and interpersonal processes are seen as correlated with these psychic events, thought and emotion are taken to be the property of individual”.

identifica con lo irracional al grado que se piensa que ser emocional es un fracaso al proceso racional e imposibilita la acción inteligente.

“Las personas tienden a ver las emociones como disputas o como la barrera del entendimiento racional de los eventos. Etiquetar a alguien emocional significa, generalmente, cuestionar la validez, el verdadero sentido de lo que están diciendo. La irracionalidad inherente a lo emocional lleva, en esta formulación cultural, a su asociación con la idea del caos. Mientras que a través de la racionalidad se produce predictibilidad y orden, en comparación se encuentra poca rima, razón o pautas en la emoción y en lo irracional.”¹⁸ (Lutz; 1986: 291. Traducción propia.)

El conocimiento objetivo (la razón) puede verse por todos en una manera que lo emocional no, el conocimiento emocional pertenece a un momento particular y a un lugar e involucra lo que piensa y vive un individuo (subjetividad). También la emoción es subjetiva porque representan la posición de un individuo. Las emociones forman parte de la privacidad. Sólo el sujeto puede saber sus emociones y la transmisión es casi imposible. Lutz explica la lógica de este razonamiento en el siguiente párrafo:

“Las emociones constituyen una opinión individual. Las emociones son YO en un sentido que los pensamientos no lo son. Porque los pensamientos pueden ser objetivos, pueden ser lo mismo en cualquier mente en la que aparecen. Los sentimientos, sin embargo, son subjetivos; no son, por lo tanto, comunicables, y posiblemente únicamente míos.”¹⁹ (Lutz, 1998:71. Traducción propia).

b) Se piensa que las emociones son un acto salvaje e incontrolable, algo que sucede involuntariamente. Las emociones no son intencionales, le pasan a la persona, surgen de la nada y lo hacen perder su razón, estar bajo la influencia de la emoción, es no ver o pensar con claridad. En la vida cotidiana hacemos referencia a esto cuando mencionamos que nos dejamos llevar por la emoción, que estábamos bajo el influjo de las emociones. Este tipo de metáforas son consistentes, señala Lutz, con la idea de ver a las emociones como imperativos biológicos; internos o externos que derivan en eventos que expulsan nuestros caminos emocionales. Las emociones simplemente suceden, no se pueden adelantar o controlar. Por lo tanto, hacen vulnerable a la persona que las siente e incluso puede ocasionar peligros tanto al individuo que la experimenta como a quien está a su

¹⁸ “People tend to see emotion as a disruption of, or barrier to, the rational understanding of events. To label someone emotional is often to question the validity, and more, the very sense of what they are saying. The inherent irrationality of emotion lead in this cultural formulation, to its association with the idea of chaos. While thought and rationality produce predictability and order, cooperatively little rhyme, reason or pattern, are to be found in emotion and irrationality.”

¹⁹ “The emotions create the possibility for this individuality in at least two ways. First, they constitute individual opinion.... Emotions are Me in a way that thoughts are not. Because thoughts can be objective, they will be the same in whatever mind they appear. Feelings, however, are subjective; they therefore are not completely communicable, and very possibly are uniquely my own.”

alrededor (un crimen pasional, por ejemplo). La emoción no permite avanzar hacia una meta. En cambio, la racionalidad protege a la persona y la encamina a un lugar seguro, esperado y aceptado socialmente. Con estos argumentos no es de sorprender que el análisis de las emociones se haya inclinado a entenderlos como un fenómeno físico y como hechos naturales.

“Las emociones son primariamente concebidas independientemente de nuestra herencia cultural. Sin embargo hay una variación en la evaluación del efecto que tiene la cultura y el sustrato natural de nuestras emociones entre cada uno, el elemento de emoción natural se contrapone a la alienación y forma la base de las conversaciones diarias y académicas sobre las emociones.”²⁰ (Lutz, 1998:70. Traducción propia).

Es decir, las emociones son concebidas como naturales en el hombre, pre-culturales y se deben a una herencia biológica que se puede detectar independientemente de la cultura. Además, otra dificultad que podría impedir observarlas desde otro punto de vista (el antropológico, por ejemplo) es que las emociones son subjetivas. Las personas actúan por un interés personal y desde un lugar personal. Es decir, constituyen la individualidad lo que hace difícil que se puedan compartir fidedignamente en un 100% con otra persona. Son privadas, se consideran una propiedad individual e incluso, se espera que se queden en ese nivel y no se compartan con otros para no perturbarlos.

Lutz construyó esta crítica al concepto de emoción occidental para poder proponer un campo de estudio que incluyera otra manera de entender las emociones. Al igual que M. Rosaldo, partió de un ejemplo etnográfico para poner en marcha sus propuestas. Esta postura teórica es la que ha permanecido en la investigación antropológica sobre las emociones a pesar de que también han surgido otras perspectivas con acercamientos multidisciplinarios que suman nuevas ideas a este campo.

²⁰ “Emotions are primarily conceived of as identified independently of our cultural heritage. Although there is variation in the evaluation of the effect of culture and the natural substrate of our emotions on each other, the element of natural emotion counterposes alienation and forms the basis for much everyday and academic talk about emotions.”

1.1. Debates actuales en la antropología mexicana

Dentro de los estudios actuales en la antropología mexicana sobre el estudio de las emociones, me gustaría mencionar el libro de Edith Calderón llamado *La afectividad en la antropología. Una estructura ausente* (2012) y las investigaciones de la antropóloga Oliva López Sánchez. Me detengo en estas dos autoras porque además de compartir reflexiones similares al enfoque cultural que enuncié párrafos arriba, también aportan elementos importantes para recuperar esta discusión que ha permanecido en pausa, por lo menos en México, en los últimos años. E. Calderón, en su libro, revisa detalladamente la presencia de la dimensión afectiva en la historia de las disciplinas sociales y en particular en la antropología. Por su parte Oliva López Sánchez ha trabajado sobre la concepción médica del cuerpo femenino en México desde la segunda mitad del siglo XIX y el XX. Con el fin de analizar la relación que se ha construido entre el ser femenino y las emociones.

E. Calderón propone construir teórica y metodológicamente, para el estudio de las emociones, una dimensión propia; la dimensión afectiva. Esta dimensión debe ser de interés para los estudios antropológicos porque vincula el ámbito psíquico, social e individual. Las emociones, para esta antropóloga, se ubican en el ámbito tanto estructural como funcional. Son un reflejo de la tensión individuo-sociedad y conforman, junto con otros elementos, la cultura: “la dimensión afectiva está presente en todo proceso de captación del mundo; para que exista la mente, lo psíquico, el sujeto que vive y piensa, requiere de tal dimensión.” (Calderón, 2012:97). Pone en el centro del análisis la cultura porque es ésta la que nos permite definir las emociones. Además, para Calderón, la dimensión afectiva es universal porque “todas las sociedades producen una normatividad y conjunto de reglas que modulan las emociones. Lo particular es que los conjuntos de reglas que operan en la dimensión afectiva comparten algo, una estructura básica, un principio básico y nos desvelan la constante: deseo, placer, displacer.” (Calderón, 2012:222).

Asimismo esta antropóloga propone, para fines analíticos y metodológicos, dividir la dimensión afectiva en tres niveles: a) Intrasubjetivo. Referido a la fisiología y la biología humana. En este nivel podemos ubicar lo emotivo en la construcción del aparato psíquico del individuo. b) Intersubjetivo. Puede estudiarse desde una perspectiva psicológica

conductual y desde la antropología con la escuela de cultura y personalidad porque forma parte de la constitución del sujeto. c) Transubjetivo. Este se encuentra en el terreno de las ciencias sociales y se detecta en el proceso de integración del sujeto con su sociedad. (Calderón, 2012). Estos tres niveles ponen de manifiesto la relación que existe entre el individuo, su construcción como individuo y su relación con el entorno social. Como señala la autora: “Lo emocional está en lo social; está en la estructura, es interiorizado mediante reglas y normas que se construyen culturalmente, lo que permite que sean aceptadas y deseables.” (Calderón, 2012:217).

Con la ayuda de esta antropóloga puedo señalar que las emociones se encuentran en el ámbito estructural y funcional y su eje rector es la cultura. De ahí que sea necesario describir el contexto donde surgen para intentar explicar tanto la estructura social como la función que cumplen en dicha sociedad. Coincido con Calderón al señalar que esta dimensión no puede ser excluida de los estudios sociales porque atraviesa la cultura y que, la dimensión afectiva permite observar la articulación de lo social, es un componente importante del orden social y funciona como el vínculo entre el individuo y su cultura. (Calderón, 2012).

Por último retomo algunas ideas que propone el libro *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*, (2011) coordinado por Oliva López Sánchez. En esta publicación las autoras ofrecen una perspectiva teórica sobre las emociones en donde éstas son consideradas construcciones sociales localizadas en sujetos situados y en planos subjetivos e intersubjetivos vinculantes con las estructuras macroeconómicas, políticas y sociales. Asimismo, las emociones ayudan a comprender la reproducción o bien la impugnación del orden social. Las emociones, son proveedoras de sentido y de orientación en el mundo. (López Sánchez, 2011). Las autoras ofrecen una revisión histórica del mundo emocional mexicano desde una perspectiva de género. Desde esta postura teórica analizan cómo las mujeres han sido las portadoras sociales de la categoría emocional y se proponen analizar los elementos culturales que han dado pie a esta construcción social en la identidad genérica y sexual.

Para López Sánchez “la emoción debe ser considerada una categoría cultural que permite la comprensión y la explicación de diversos fenómenos sociales, políticos, económicos y culturales, amén de los psicosociales.” (López;2011:7). Es decir, permite observar los

procesos sociales en diferentes niveles. Además, en coincidencia con lo hemos venido analizando a lo largo del capítulo, esta autora considera que las emociones se han construido en oposición a la razón y de la mano con el proceso de la modernidad. Si revisamos la historia de occidente, la razón se ha impuesto a la emoción y esto ha significado un proceso de civilización. Recordemos que las emociones se consideran irracionales, que aparecen abruptamente y pueden perjudicar la salud del sujeto que las experimenta. Por tanto, el hombre occidental ha construido estrategias para controlarlas y sobre todo, para justificar medicamente su aparición. López Sánchez (2011) analiza la historia de la ciencia médica y de la psiquiatría en México, para poder detectar los mecanismos culturales y sociales que controlan aquellas conductas que, supuestamente, deben permanecer en un ámbito individual y en ese sentido, deben ser responsabilidad de quien las experimenta. La ciencia médica concibe algunas reacciones emocionales como enfermedad y a partir de ahí proporciona terapias de diferentes tipos, psicológicas por ejemplo, e incluso medicamentos adecuados para cada caso. En el estudio de López Sánchez, es importante considerar la concepción médica para entender el concepto de mujer en el mundo occidental y la relación de este género con las emociones. Son las mujeres las designadas socialmente para expresar los sentimientos y los afectos, al grado que, incluso se ha vinculado su biología con estados emocionales causantes de enfermedad propias del género.

“Las emociones corresponden a un campo intermedio entre lo individual y lo social, tienen una función articuladora que de sentido social y que se transmite a través de la cultura y sus prácticas regulatorias las cuales son incorporadas por las personas y reproducidas por ellas en ese intercambio colectivo, pero lo que también las emociones tienen, es una función performativa en el sentido de que permiten a los sujetos femeninos y masculinos a explorarse y modificarse a sí mismos.” (López, 2011:12).

Esta autora señala que “las emociones cumplen una función en el terreno social y dejan de ser una reacción natural psicofisiológica para convertirse en un fenómeno sociocultural en el cual participan otro tipo de elementos que otorgan sentido de acuerdo a un contexto y un tiempo específico.” (López, 2011:45-6) Con respecto a lo que hemos venido analizando a lo largo del capítulo, encuentro coincidencias importantes entre los autores presentados. Sin embargo, me parece que López Sánchez agrega un elemento interesante y este es, introducir la perspectiva histórica al estudio de las emociones. Esta autora sobre todo recurre a la historia cultural porque es en la cultura en donde podemos

detectar esa construcción social de las emociones. Además, esta visión analiza a las emociones dentro de un proceso amplio, de larga duración que puede ser rastreado a través de rituales cotidianos, discursos médicos, sociales, etcétera.

“Las emociones son construidas de acuerdo a un orden que atiende funciones socioculturales y del significado de una emoción es funcionalmente significativa y forma parte importante del sistema social y simbólico de los grupos humanos en un tiempo y un espacio.” (López, 2011:47-8). Para esta autora es importante hablar de los procesos emocionales y de las funciones sociales de los mismos. “Esto se observa en la interacción social y simbólica que opera como regulador, reorientador y constructor de significados y da sentido a la acción social.” (López, 2011:49). Detecta diferentes niveles en los procesos emocionales: a) la experiencia emocional la cual se refiere a la vivencia individual que adquiere sentido en un contexto sociocultural y es la manera en que los sujetos son integrados a las actividades y mundos significantes. b) La expresión emocional. Esto se refiere a las distintas formas en las que las emociones son manifestadas por los sujetos y los discursos disciplinarios. Se comunican intenciones, motivaciones, deseos, valores, reglas, normas, las cuales tienen la función de regular el comportamiento individual y social. (López,2011:49). Las ciencias sociales pueden dar cuenta, señala la autora, de la expresión emocional.

En los planteamientos de López Sánchez y de Edith Calderón encuentro coincidencias importantes. Una de ellas tiene que ver que, para ambas autoras, las emociones cumplen una función tanto a nivel individual como a nivel social por que contienen contenidos ideológicos que se transmiten culturalmente y, como dice Oliva López Sánchez, se buscan naturalizar. Asimismo, las emociones las podemos situar dentro de un contexto histórico y social. Finalmente, las emociones forman parte de la estructura social porque vinculan al individuo con su sociedad al mismo tiempo que la construyen.

En este apartado recorrí algunas de las visiones antropológicas sobre las emociones que me parecen pertinentes en el caso de estudio que presento. Considero que las emociones son un elemento que debe considerarse en las investigaciones sociales porque expresan formas de ser y estar de los grupos humanos. Asimismo, son generadores de categorías culturales e incluso, como vimos con López Sánchez, ayudan a construir identidad de género. Han sido tan importantes en el estudio y comprensión del hombre que todas las

ciencias tanto sociales como biológicas han dedicado esfuerzos por entender de dónde y por qué surgen. Más allá de definir las creo que es necesario entenderlas como parte de un proceso histórico y que, como tal, se van transformando de acuerdo a ese contexto sociocultural donde aparecen. En ese sentido, puedo señalar que son universales pero se resuelven y construyen de diversas maneras. Cada grupo humano otorga importancia a una emoción sobre otra y las explica de acuerdo a la función que cumplen en la estructura social. En el próximo apartado dedico un espacio a las explicaciones teóricas que se han construido en la antropología para explicar la envidia. Cabe aclarar que ninguna de ellas ha tenido como base teórica la dimensión afectiva sin embargo, propongo poner de manifiesto su presencia implícita.

2. Acercamientos teóricos a la envidia

La envidia es una emoción que ha sido estudiada por las ciencias sociales desde diferentes perspectivas teóricas. Presento algunas de las más relevantes, por ejemplo, el sociólogo y psicólogo alemán Helmut Schoeck escribió un tratado sobre la envidia (1969). En él recupera estudios en diferentes sociedades del mundo para comprobar que es un fenómeno universal y presente en todos los seres humanos. Este autor encuentra que la envidia se expresa en muchas formas entre las que destacan: la brujería, la hechicería o el mal de ojo. Schoeck señala que las ciencias sociales como la sociología, la antropología, la filosofía o la psicología, han estudiado la envidia pero siempre enfocando el problema hacia el individuo y como una conducta que hay que corregir²¹. Él propone pensarla como un problema social y que, como tal, son las mismas sociedades las que generan estrategias para encubirla, aceptarla y vivir con ella. En algunos casos es más exitoso el tratamiento que se le da y en otros es más conflictivo. Lo que resalta el autor y me resulta sugerente para el análisis de esta emoción es que la envidia juega un papel indispensable en la vida social. Si pensamos en que se envidia a quien destaca, a quien innova, entonces es una emoción que permite la permanencia de un *status quo* en la sociedad. Por eso la envidia no puede ser vista sólo como un fenómeno negativo. También ayuda a renovar, es una especie de motor que hace que la sociedad se mueva en función del que se envidia.

En palabras del autor:

²¹ Esta discusión la expuse en los acercamientos teóricos a las emociones. La psicología y la ciencia médica se han dado a la tarea de explicar los sentimientos pero siempre desde un lugar en donde éstos puedan ser controlados y disminuidos para que no afecte la salud del individuo ni sus funciones sociales.

“Existen dos procesos sociales contrastantes en donde el hombre envidioso juega un papel considerable: proceso inhibitorio que sirve a la tradición al frustrar la innovación y el proceso destructivo de la revolución. La contradicción desaparece en cuanto se dan cuenta que la envidia es el motivo de la misma acción: el sarcasmo, el sabotaje y la amenaza *Schadenfreude*²² hacia cualquiera que busca introducir algo nuevo, y el deleite, rencoroso que los revolucionarios que buscan derribar el orden establecido y sus emblemas de éxito.”²³ (Schoeck: 1969: 414. Traducción propia).

Coincido con el autor cuando señala que cada sociedad busca la manera de contrarrestar o aminorar las causas de la envidia y las consecuencias de la misma. Por tanto, la envidia funciona como mecanismo para conservar el equilibrio social. Trasladado al caso nahua, el sistema de salud está permeado de emociones que enferman al individuo y activan el proceso curativo. Asimismo, en esta sociedad, la envidia tiene su expresión en enfermedades como el *mal de ojo* y el *mal aire*, y son los curanderos los responsables de lidiar con ella e intentar transformarla para mantener la estabilidad de su comunidad.

Por otro lado y con una perspectiva que enfatiza el peso de la economía campesina en el análisis de la envidia George Foster, antropólogo estadounidense, escribió sobre esta emoción presente en una población rural de Michoacán en 1972. En su escrito, la definió como:

“Creo que la envidia es un fenómeno pan-humano presente en toda sociedad y, en mayor o menor medida, en cualquier ser humano. También creo que la envidia es vista, al menos subconscientemente, como una emoción destructiva y peligrosa porque implica hostilidad, lleva a la agresión y a la violencia capaz de destruir sociedades. Al sentir la amenaza constante de la envidia hacia uno mismo y su sociedad, el hombre se atemoriza: teme a las consecuencias de su propia envidia, y teme las consecuencias de la envidia de otros. Como resultado, en toda sociedad la gente usa formas culturales simbólicas y no simbólicas que tienen como función neutralizar, o reducir o controlar los peligros que surgen de la envidia y en especial del temor a ser envidiado.”²⁴. (Foster, 1972:165. Traducción propia.)

²² Complacerse maliciosamente de un percance que le ocurre a otra persona.

²³ “There are two contrasting social processes in which the envious man plays a considerable role: inhibiting processes, which serve tradition by thwarting innovation, and the destructive processes of revolution. The ostensible contradiction disappears as soon as it is realized that in both cases envy is the motive for the same action: the sarcasm, sabotage and menacing *Schadenfreude* towards anyone who seeks to introduce something new, and the gloating, spiteful envy with which revolutionaries seek to tear down the existing order and its symbol of success.”

²⁴ “Envy is, I believe, a pan-human phenomenon, abundantly present in every society, and present to a greater or lesser extent in every human being. I further believe that envy is viewed, at least subconsciously, as a particularly dangerous and destructive emotion, since it implies hostility, which leads to aggression and violence capable of destroying societies. Sensing the ever-present threat of envy to himself and to his society, man fears: he fears the consequences of his own envy, and he fears the consequences of the envy of others. As a result, in every society people use symbolic and non symbolic cultural forms whose function is to neutralize, or reduce, or otherwise control the dangers they see stemming from envy, and especially their fear of envy.”

Este autor explica que la envidia aparece en situaciones en donde la acumulación de bienes es escasa y las circunstancias son más o menos similares entre las familias. Esto hace más notorio el enfrentamiento entre pares y los casos de envidia. En cierta medida, dice Foster, la envidia existe sólo porque el hombre siente que no hay suficiente cantidad de bienes para que todos tengan lo que desean. Por ejemplo, en las sociedades campesinas donde no se tiene mucho excedente, el miedo a la envidia es mayor. Son sociedades con sistemas económicos controlados de acuerdo con la escasez de bienes y muchas veces no se permite el crecimiento en exceso de los individuos. Como señala Foster:

“A pesar de que en las sociedades con mentalidad “suma-cero”, ninguno que tiene comida, salud, hijos y una módica pertenencia material que denote bienestar, es envidiado. Esta envidia aumenta o agrava cuando dos de las siguientes situaciones se desarrolla: 1) alguien o alguna familia, crece significativamente por encima del promedio, o 2) alguien o alguna familia, cae significativamente debajo del promedio.”²⁵ (Foster, 1972,169. Traducción propia).

Foster explica que la persona que visiblemente está acaparando más bienes o sobresale entre sus pares, es más vulnerable a la envidia de sus vecinos y familiares. Y puede percibir que sus vecinos transformen esa envidia en una agresión directa o indirecta hacia su persona porque sospechan que su éxito se ha logrado a expensas del resto de la sociedad. Este es el inicio del ciclo de la envidia: una persona es envidiada por algún logro obtenido. Quien lo envidia toma acción en esto para provocar que algo vaya mal y el logro no se disfrute. Este ciclo, propone Foster, funciona en dos direcciones: 1) Entre iguales: hermanos, jugadores en competencia. 2) No iguales: padres e hijos, clases sociales o sistema de castas. En este último caso, la sociedad ha logrado establecer elementos para eliminar la rivalidad entre éstos. Sin embargo, asegura que la envidia generalmente se siente hacia los superiores o los iguales pero no de arriba hacia abajo. (Foster, 1972). En este ciclo podemos apreciar que las emociones son relacionales. Es decir, se necesita no sólo de quien la experimenta en este caso, la envidia, sino también de otro sujeto que es el objeto de la envidia y un tercero, quien atestigua el sentimiento.

²⁵ “Although in zero-sum game societies none who has food, health, children, and a modicum of material well-being is envied, this envy becomes aggravated when either of two situations develops: 1) somebody, or some family, rises significantly above the average, or 2) somebody, or some family, falls significantly below the average”.

George Foster proporciona una explicación de la envidia relacionada con las condiciones materiales de las sociedades campesinas. Cuetzalan y las comunidades cercanas están conformadas por indígenas campesinos de escasos recursos. La mayoría de ellos se dedican al cultivo del maíz y se emplean en diferentes trabajos entre los que destacan: la construcción, el turismo, el manejo de taxis y de transporte público y también como médicos tradicionales en el módulo de medicina tradicional. A pesar de la diversificación laboral, es difícil conseguir ingresos suficientes para solventar la economía familiar. La precariedad en la que se vive hace evidente que alguna familia sobresalga por lograr construir una casa de cemento²⁶ o por obtener alguna mejora en sus condiciones de vida. Esta dinámica económica genera diferencias claras entre los habitantes lo que podría derivar en algún conflicto o rivalidad social. Algunos de ellos puede tener que ver con la envidia. Si este es el caso, el curandero tendrá que revisar el caso de acuerdo a los síntomas que presenta su paciente.

Sin embargo, no siempre los conflictos se asocian con la economía, también encontramos casos que reflejan una dinámica parecida al ciclo de la envidia expresada en un malestar conocido como el *mal de ojo*. Éste “... es la creencia en la habilidad del ojo humano de lastimar o destruir tanto al ser humano como a su propiedad.”²⁷ (Migliore, 1983:4. Traducción propia). Este tipo de malestar surge, por ejemplo, cuando una persona considerada de mirada fuerte²⁸ ve a un bebé y repite varias veces que está muy grande o que es muy bonito o fuerte. Esto puede generar cierta suspicacia en la madre y la lleva a relacionar algún malestar físico que el bebé pueda presentar después de este tipo de encuentros cotidianos con el *mal de ojo*. En algunos casos no es intencional es decir, el *mal de ojo* no necesariamente está dirigida a causar mal pero aun así, lo provoca. En estos casos el malestar tiene una cura sencilla: se le pide al extraño de mirada fuerte que toque al niño que llamó su atención. Asimismo, existen diferentes medidas preventivas como la utilización de una pulsera roja alrededor de la muñeca, entre otros remedios. Me interesa resaltar que el cuidado de la mirada fuerte, pesada o que roba energía es una constante en la cotidianidad campesina porque evidencia la envidia sobre lo que tienes y

²⁶ Tradicionalmente las casas en la Sierra Norte de Puebla están construidas con materiales de la zona. Por ejemplo los techos son de palma y el piso de tierra. Actualmente los habitantes han cambiado el estilo de construcción por bloques de cemento y cemento. Esto representa un ascenso social que no todos pueden alcanzar.

²⁷ “The evil eye, a belief in the ability of the human eye to injure or destroy both humans and their property.”

²⁸ La mirada está asociada con el corazón y éste, determina la personalidad de las personas. Por eso, se puede detectar la intención de alguien al percibir una mirada intensa. En el capítulo III profundizo más sobre este tema.

el otro ambiciona tener ya sea en un plano material (una casa) o en un plano humano (un bebé varón y sano). En este sentido Foster señala que:

“La envidia la siente, reconoce, o sospecha de ella tanto el envidiado como el envidioso. En sociedades, donde sus miembros tienen características similares, una persona puede explicar su salud, su enfermedad, o su mala suerte como el resultado de la envidia de otros, o puede temer la envidia de otros porque reconoce que, con respecto a ciertos bienes, está en una posición más favorable que los demás. Ciertas creencias y supersticiones son reconocimientos institucionales de la envidia. El mal de ojo es el más difundido de las definiciones culturales en donde la envidia está presente y en donde sus efectos dañinos deben ser contrarrestados.”²⁹ (Foster, 1972:174, traducción propia.)

El *mal de ojo* explica eventos inesperados que no sucederían si no fuera porque se sospecha de envidia o se teme haberla generado. Sin embargo, existen diferentes estrategias sociales para combatir la envidia, en el caso de sociedades campesinas el compadrazgo o las mayordomías llegan a cumplir esta función y el desenlace es pacífico. En otros casos la envidia escala aún más y hace que la gente sospeche de brujería, la salud se ve afectada y el curandero tendrá que intervenir para restaurarla. Por tal motivo la envidia ha sido analizada, desde la antropología, como veremos en el siguiente apartado, asociada a la brujería.

2.1. Envidia y brujería

La envidia ha sido reconocida, por la antropología, como una emoción motor para desencadenar actos de brujería y hechicería en sociedades campesinas e indígenas. Sin embargo, se ha dedicado mayor esfuerzo en entender, más que a la envidia, la lógica de la brujería. En este apartado reviso brevemente algunos estudios sobre brujería para rescatar el papel de la envidia en el desencadenamiento de este complejo mecanismo de dañar al otro. Comienzo por presentar un caso clásico en la antropología: la tribu africana azande estudiada por el antropólogo inglés Evans-Pritchard. Este autor sugiere que para los azande, más allá de las explicaciones lógicas sobre los eventos, la brujería responde al porqué una persona vivió un evento desafortunado y no otra. Evans-Pritchard rescató la lógica propia de este grupo para explicar ciertos sucesos y fue en la hechicería que

²⁹ “Envy is sensed, or acknowledged, or suspected both by the envied and the envier. In similar societies a person may explain ill health or other misfortune as the result of the envy of others, or he may fear the envy of others because he recognizes that with respect to some “good” he is in a more favorable position than they are.... Certain beliefs and superstitions are institutional recognitions of envy. The evil eye is the most widespread of cultural definitions of situations in which envy is present, and where its harmful effects must be guarded against.”

detectó a la envidia como el motor que enciende el sistema de brujería. Sin embargo, este antropólogo dirigió su entendimiento de la cultura azande no a través de la envidia sino de la brujería como una manera de explicar la desgracia y el infortunio humano.

“El zande atribuye todas las desgracias a la brujería... para él es un lugar común y rara vez pasa un día sin mencionarla... Está tan entrelazada con los sucesos diarios, que forma parte del mundo normal azande. No hay nada que inspire terror en la brujería.... Cuentan con que la gente enferme, es decir, con que sea embrujada y eso nada tiene de sorprendente ni de maravilloso.” (Evans-Pritchard, 1976: 84-85).

Lo interesante en el análisis de Evans-Pritchard es que logró entender que la brujería explica por qué los acontecimientos son nocivos para un hombre y no cómo suceden. “La brujería tiene su propia lógica, sus propias reglas de pensamiento, y que éstas no excluyen la causación natural. La creencia en la brujería es bastante consistente con la responsabilidad humana y la percepción racional de la naturaleza.” (Evans-Pritchard, 1976: 96).

Me interesa rescatar este estudio porque Evans-Pritchard reconoce que la aparición de la brujería responde a una lógica social que distingue entre un evento que es natural y otro relacionado con los sentimientos de un hombre celoso, envidioso. Estos últimos dan pie y origen a un acto de hechicería donde la persona, motivada por emociones negativas, genera daño y desgracia a quien está envidiando. Es decir, Evans-Pritchard está dando importancia a las emociones azande para explicar eventos desafortunados desencadenados por sentimientos negativos como el odio, la envidia, los celos.

“El brujo ataca a un individuo cuando está movido por el odio, la envidia, los celos y la avaricia. Generalmente, si no siente enemistad hacia un individuo, no lo ataca. Por tanto, el zande en desgracia considera inmediatamente quién es probable que le odie. Es consciente de que otros disfrutaran con sus problemas y su dolor y les incomoda su buena suerte.” (Evans-Pritchard; 1976: 114).

Por tanto, el zande se maneja con cautela y conoce quien puede ser su posible enemigo y la razón por la que es probable que le desee mal y le dedique una brujería. Es este punto el que me gustaría resaltar. Si bien es interesante conocer el sistema de brujería y hechicería, propongo dar un paso atrás para reconocer el camino que se siguió para llegar a estas prácticas pues este es el sistema de la envidia. Antes de llegar a la consecuencia tangible de la brujería y la hechicería, es interesante saber cómo funciona

la envidia, por qué surge y cuáles son los mecanismos sociales que logan evitarla o por lo menos, aminorar su efecto.

En esta misma línea de investigación, el antropólogo Norman Thomas (1974) estudió la envidia y su relación con la brujería entre los Zoques de Chiapas. Se preocupó por destacar la forma en que este pueblo buscaba aminorar la envidia entre sus habitantes. Al analizar la organización ceremonial de este pueblo, encontró que el sistema ceremonial resultaba fundamental para lograr la disminución de la envidia.

“Una importante función del sistema ceremonial de Rayón es la reducción de la tensión entre bandos potencialmente peligrosos entre sí debido a la envidia derivada de la competencia por obtener recursos cruciales.... Ello significa que considero al sistema ceremonial de Rayón, como una respuesta organizada a la envidia, en el que los individuos se protegen a sí mismos: 1) previniendo la bujería motivada por la envidia mediante una demostración de buena fe; 2) obligando a otros a proceder a la recíproca, de la misma manera, y 3) neutralizando la brujería llevada a cabo, con poder análogo: el del ritual religioso. En términos más amplios, la organización religioso-ceremonial de Rayón es vista como una confrontación estructural entre bandos contrarios, con fines de reducir la tensión de las relaciones recíprocas.” (Thomas, 1974:18).

Thomas coincide con Foster al concluir que en sociedades donde no existe excedente la competencia por los recursos genera conflictos sociales. Muchos de ellos tienen como base la envidia y en muchos casos la respuesta a esta emoción se traduce en cometer algún acto de brujería hacia aquellos que se envidia. Thomas señala:

“El compuesto de pobreza general y de estructurada competencia por los recursos, crea una situación social en la que la percepción, incluso de los menores signos de abundancia en otros, genera celos... Ejemplos de fenómenos a menudo citados como fuentes de envidia entre vecinos son: un techo de tejas en lugar de uno de paja; un mayor acopio de leña y una cosecha más abundante de maíz.” (Thomas, 1974:75).

Thomas encontró una relación entre la envidia y la brujería pero, en su caso de estudio, incluyó la religión porque detectó que juega un papel central. Por un lado, ayuda a crear estrategias para aminorar su efecto pero cuando la rivalidad entre quien tiene y no tiene escala y el ritual religioso ya no es suficiente, aparece la brujería como una práctica alternativa a la religiosa.

Esta relación envidia-brujería también es percibida por los estudiosos de la Sierra Norte de Puebla como I. Signorini y A. Lupo (1989), A. Lupo (1995). Sus planteamientos son similares a los de Foster al decir que la desigualdad en la riqueza provoca envidia y malestar entre los que tienen y los que no. Por tanto, se generan conflictos al interior de la comunidad. Estos autores relacionan la envidia directamente con la brujería en donde el peor efecto es ser atacado por un brujo. Por tanto la gente actúa en consecuencia, se defiende y protege constantemente a través de sus curanderos preferidos o conocidos.

2.2. La envidia en el contexto social y cultural

Al relacionar la envidia con la brujería y con la escasez de recursos y bienes se deja de lado, para el análisis de esta emoción, pensar en ella como una expresión de tensión y conflicto comunitario. Considero fundamental este factor porque un problema originado dentro de una familia, entre vecinos o miembros de una comunidad, puede repercutir en la salud de los involucrados. En estos casos se recurre al curandero para intentar aminorar las consecuencias las cuales, generalmente, se traducen en malestares físicos. Ma. Aramoni (1990) estudió a los nahuas de Cuetzalan e incluyó este factor en el análisis de la envidia. La antropóloga sugiere que los conflictos generados por envidias requieren de mecanismos de control social y el encargado para lograr activarlos es el curandero. Esta figura se presenta como un mediador y receptor de los disgustos y por tanto, su papel es solucionarlos. La figura del curandero es importante a nivel comunitario porque ayuda a resolver conflictos sociales, atiende enfermedades y, conoce y reproduce su cultura. Son estas características las que permiten interpretar la figura del curandero como un mediador comunitario y a la vez, facultado para conservar y reproducir su cultura.

En el mismo esfuerzo por recuperar los elementos culturales propios de una cultura y a partir de ahí explicar la envidia, la antropóloga Ariel de Vidas (2007), analiza esta emoción entre los Teenek de Veracruz. A la luz de su investigación de campo, para esta autora, la envidia se presenta como una respuesta estratégica de los grupos indígenas para enfrentarse a la modernidad. Una modernidad que cuestiona constantemente sus prácticas y los invita al cambio en su concepción de persona, de sociedad y en estrategias para combatir la enfermedad. A través de la envidia los grupos indígenas controlan las disparidades sociales que poco a poco se van presentando con más fuerza en sociedades

campesinas e indígenas que tienen como principio la comunidad y el compartir con los otros los beneficios recibidos.

Para Ariel De Vidas la envidia forma parte de un complejo de emociones que involucran un enojo, un chisme, problemas con el alcohol, faltas de respeto. Y agrega que la envidia es un sentimiento compartido, definido socialmente y articulado por símbolos y expectativas de comportamiento más que un sentimiento privado y no motivado socialmente. (Ariel De Vidas, 2007). El argumento de la autora es que nos enfrentamos a una ética social diferente y opuesta a la propuesta por la modernidad y por tanto, este esfuerzo por jalar a aquel que sobresale del resto es en realidad una reacción frente a una modernidad que se impone e invita a la modificación de las prácticas de otros grupos sociales, en este caso, de los indígenas Teenek. Ariel De Vidas discute con G. Foster y la explicación que hace éste de la envidia.

“El sistema de la envidia puede ser interpretado en un sentido integrativo para manejar los excesos en un contexto de bienes limitados. Sin embargo, esta explicación es parcial, porque sólo considera aspectos económicos de esta manera de vivir. Estamos tratando con una ética social particular que se opone a lo que la modernidad propone. Por su características, esta evolución excede el ritmo local y elude controles comunales indígenas, considerados de acuerdo a esta percepción como tradicionales.”³⁰(Ariel De Vidas, 2007: 223. Traducción propia).

Ariel De Vidas sostiene que es necesario además de tomar en cuenta la escasez de recursos y la competencia de bienes, considerar la envidia dentro de un sistema de relaciones sociales. En palabras de la autora: “La envidia es un sistema social de relaciones, culturalmente simbolizadas que se inscribe en el grupo étnico y revela los conceptos *emic* del ser y del otro.”³¹(Ariel De Vidas, 2007:232. Traducción propia). Recurre a Lutz y White (1986) para señalar que las emociones, en este caso la envidia, definen las relaciones sociales en el orden moral. Y agrega que, “El significado emocional está localizado entre la tela moral de la relación social. La envidia puede ser vista como una estrategia de resistencia para defender al grupo de su organización social preferida y

³⁰ “The system of envy could therefore be interpreted as an integrative way to manage excess in a context of limited resources. However, this explanation is partial, as it only considers the Economic aspect of such leveling... We are dealing then with a specific social ethic that opposes the alternative proposed by modernity.... By its characteristics, this evolution exceeds the local rhythm and eludes indigenous communal control, considered, according to this perception, as traditional.”

³¹ “Envy is a system of social relations, culturally symbolized, that circumscribes the ethnic group and ultimately reveals the emic concepts of the self and the other.”

no sólo como un trato cultural fatal para inhibir el progreso.”³² (Ariel De Vidas, 2007: 225. Traducción propia). En este sentido es que propone que los Teenek de Veracruz relacionan la envidia con la principal fuente de mala fortuna y la relacionan con las iniciativas personales que pueden ayudar a mejorar individualmente pero que también causará retraso a nivel comunitario. Ariel De Vidas nos dice que la envidia nos permite ver las relaciones y dinámicas sociales Teenek en lo que respecta al desarrollo individual que sin duda se verá reflejado en el comunitario. “El sentimiento de la envidia está seguido, de acuerdo al punto de vista *emic*, por un acto de hechicería o por lo menos de un acto malvado hacia la persona envidiada. El propósito inmediato de la hechicería es destruir la posesión de un objeto que despertó la envidia, y así restaurar la situación original.”³³ (Ariel De Vidas, 2007: 215. Traducción propia.) La envidia y la hechicería, desde esta perspectiva, se convierten en sanciones metafóricas contra un individuo que su conducta parece excesiva y que lo está llevando a retirarse de un sistema de valores locales.

Desde mi perspectiva, la aportación de Foster es importante y es útil rescatarla para el estudio del grupo nahua porque estamos frente a una sociedad campesina que compite a nivel individual por conseguir excedentes y a la vez mantener el equilibrio comunitario. Sin embargo, también me suscribo a la visión culturalista de las emociones sobre todo la que propone Catherine Lutz (1986). En este marco teórico se puede analizar la envidia desde una lógica de interacción social que permite conocer las dinámicas sociales, la estructura del pensamiento de los individuos pertenecientes una cultura determinada. Además de ubicarse en el centro de la tensión entre individuo y sociedad y el vínculo de este con la estructura social. Por otro lado, retomo a Ariel De Vidas y a López Sánchez para ubicar tanto a la envidia como a las emociones dentro de un proceso histórico más amplio, la modernidad. Esta etapa de la humanidad, ha reforzado ciertas características tales como la individualidad y, el posicionamiento de la ciencia medica para resolver cualquier problema de salud. Siguiendo al antropólogo Eduardo Menéndez (1984) la medicina alopática es un modelo hegemónico que ha generado por un lado, una sola manera de atender y entender la enfermedad y por otro, su hegemonía ha relegado a otras medicinas y saberes a un papel subordinado. En este sentido, el análisis propuesto por Ariel De Vidas es muy sugerente porque nos invita a pensar en la envidia entre los Teenek como

³² “Emotional meaning are thus located within the moral fabric of social relation... Envy can thus be seen as a strategy of resistance for defending the group’s preferred type of social organization and not merely as a fatal cultural trait inhibiting “progress””.

³³ “The feeling of envy is indeed followed, according to the emic point of view, by an act of Witchcraft or at least by some malevolent deed against the envied person. The immediate purpose of Witchcraft is to destroy the possession that aroused the envy, thereby restoring the original situation.”

una respuesta de este grupo indígena a la consolidación de la modernidad en donde no caben otras concepciones de mundo y de distintas formas de estar en él.

Respecto a los resultados de la investigación que presento puedo decir que la envidia entre los nahuas aparece, sobre todo, en el contexto de atención a la enfermedad en donde se ven involucradas por lo menos, tres personas. Es decir, cuando se habla de una enfermedad provocada por la envidia encontramos los siguientes sujetos: el envidiado (quien dice estar afectado por ella); el envidioso (quién siente la emoción y actúa en consecuencia perjudicando a quien envidia) y el curandero. El designado socialmente por poseer conocimientos y el don para sanar. Esta es la figura que puede determinar si se trata de un caso de envidia o bien, de otro tipo de enfermedad. Como veremos en los capítulos siguientes, la envidia se expresa a través del *mal aire*, una enfermedad que genera síntomas físicos pero que involucra una concepción cultural sobre el ser y estar en el mundo.

Estas características me permiten sugerir que la envidia, entre los nahuas, debe ser entendida como una emoción que cumple una función de integración social donde el curandero es la figura encargada de solucionar conflictos y aminorar los efectos de esta emoción. Esta propuesta permite alejarnos de entender la envidia como un sentimiento negativo que provoca sufrimiento y malestar en el que se siente envidiado. Si bien es cierto que esta emoción involucra tomar una acción – muchas veces negativa – frente al que se envidia, también podemos pensar en la envidia como un auxiliar en la integración de los individuos a sus sociedades. En este sentido, el argumento de Ariel De Vidas lo podemos recuperar para señalar que la envidia puede presentarse como una forma de resistencia a la modernidad. Proceso histórico que ha disminuido la presencia de aquellas sociedades que no se han integrado por completo al mundo moderno y conservan aspectos “tradicionales” en su cosmovisión.

3. Las emociones y el investigador

La discusión sobre el papel del antropólogo durante el trabajo de campo en lo que se refiere a la construcción de relaciones con sus informantes, es extensa. La antropología ha discutido respecto a intentar presentar resultados que no se vean afectados por lo que experimenta y siente el investigador. Sin embargo, esta postura se desdibuja sobre todo

cuando entramos en el terreno emocional. Como planteé en el apartado anterior, las emociones son construcciones sociales, culturales y que al convertirlas en objeto de estudio, podemos detectar en ellas dinámicas sociales y la estructura en la que éstas se desarrollan. Si seguimos este razonamiento, el investigador no está exento de esta carga sociocultural e, incluso, al retratar y analizar situaciones que involucran emociones, es posible que se acentúe o cuestione su adscripción a la cultura a la que pertenece. Por esta razón considero pertinente reflexionar en torno al problema epistemológico en el estudio del “otro” y en específico en el estudio de las emociones del “otro”.

Uno de las mayores dificultades que se presentan en el estudio de las emociones es que pisamos el terreno de la subjetividad lo que hace de su interpretación una tarea complicada. Sin embargo, como hemos visto a lo largo del capítulo, la antropología de las emociones ha logrado establecer a partir de ellas un campo de estudio en donde se las sitúa no sólo en el individuo sino también, en el contexto social en donde se desarrolla. Además, se ha discutido el problema de la subjetividad y cómo en vez de luchar para evitarla, incluirá en las investigaciones puede resultar provechoso. El antropólogo norteamericano Clifford Geertz en un artículo titulado *From the native's point of view* (1984) se pregunta: ¿cómo podemos generar conocimiento antropológico sobre la manera en que los nativos piensan, sienten y perciben?³⁴ Esta sin duda es una pregunta epistemológica: ¿cómo estudiar las emociones del *otro* que muchas veces no habla nuestro idioma, sus referentes sociales y culturales son diferentes a los nuestros y donde la reacción ante los eventos de la vida comunitaria se expresan de manera diferente? ¿Es posible recrear lo que vemos y comentamos con nuestros colaboradores durante el trabajo de campo?

Estas preguntas tienen respuestas al deconstruir el concepto de emoción y entender por éste la posibilidad de acercarnos a la estructura social y a detectar la función que tienen en la misma. La otra problemática que enfrenta el investigador al acercarse al tema es que no se puede negar los vínculos emocionales que construye a lo largo del trabajo de campo. Para resolver este segundo punto sería necesario buscar una metodología que permita integrar la propia emoción del investigador de manera que beneficie en lugar de afectar los resultados. En este sentido, Lutz propone explorar las ansiedades del observador y señala, “Esto significaría construir un puente o vínculo entre el producto

³⁴ *How is anthropological knowledge of the way natives think, feel, and perceive possible?*

cognitivo del trabajo de campo (etnografía) y su producto emocional (el diario) al convertir los problemas en la intersección emocional entre el etnógrafo y los anfitriones en el centro de la investigación y la ruta hacia el entendimiento cultural.”³⁵ (Lutz, White: 430. Traducción propia). Entre más puentes se tracen puede ser que se creen más y mejores intentos sistematizados para examinar la ansiedad del observador.

“Es importante explorar todas estas ansiedades como signos de distorsión potencial del observador; las técnicas de distanciamiento involucradas en la metodología, y en la literatura metodológica; las suposiciones personales y culturales del etnógrafo a cerca de sí mismo y sus emociones y las características especiales de las relaciones sociales del antropólogo incluso aquellas cosas como su transitoriedad; éstas presentan posibilidades de pérdida, peligro y alienación e igualmente desigualdades en sus habilidades sociales y políticas.”³⁶ (Lutz, White, 1986: 430. Traducción propia.)

Geertz (1984) plantea el problema de la subjetividad haciendo referencia a los diarios de Malinowski. Esta publicación de la viuda del antropólogo causó revuelo en la disciplina porque revelaron el lado de enfado y desesperación del etnógrafo durante el trabajo de campo. Además contrastaban con la visión del nativo que dejó ver en el libro de los *Argonautas del Pacífico Occidental* (1973). Al darse a conocer los diarios personales de Malinowski se hizo evidente que el etnógrafo también se enfrenta a un choque cultural que debe superar para lograr terminar la investigación. A este respecto, Geertz más allá de discutir sobre la moral o la falta de ella en los diarios de Malinowski; plantea esta problemática desde una perspectiva epistemológica. Con la intención de sensibilizarnos al punto de vista nativo, recuperar la manera como perciben, construyen y transmiten realidad, Geertz se plantea que siempre existirán dos visiones del mismo fenómeno. Esto se puede traducir al debate concerniente a la postura de un nativo versus la de un observador externo; el punto de vista *emic* vs. al *etic*. Sin embargo, Geertz simpatiza más con la propuesta empleada por el psicoanalista Heinz Kohut (1971), quien, para fines terapéuticos, conceptualiza este debate de la siguiente forma: experiencia cercana (*experience-near*) y experiencia distante (*experience-distant*). (Geertz, 1984:124).

³⁵ This would involve bridging the division of the cognitive product of fieldwork (the ethnography) from its emotional product (the diary) by making problems in the emotional interaction between ethnographer and hosts the center of investigation and the route to cultural understanding.”

³⁶ “It would be important to explore these anxieties as signals of potential observer distortion; the distancing techniques involved in methodology, and in the methodological literature; the ethnographer’s own personal and cultural assumptions about self and emotion, and; the special characteristics of the anthropologist’s social relationships including such things as their impermanence; the possibilities of loss, danger and alienation they present; and their inequalities of power and social competence.”

“A grandes rasgos, el concepto de experiencia-cercana es aquel que alguien – un paciente, un sujeto, y en nuestro caso un informante – puede usar para definir con naturalidad y sin esfuerzo lo que él o sus amigos ven, sienten, piensan, imaginan, y en donde él puede comprender lo que le sucede a otros. El concepto de experiencia-distante es aquel que los especialistas de una clase o de otra, emplean para explicar sus metas científicas o filosóficas. El amor es una experiencia-cercana; la catarsis es una experiencia-distante. La estratificación social, tal vez incluso para la mayor parte de la gente en el mundo la religión, es una experiencia-distante.”³⁷ (Geertz, 1984:124. Traducción propia).

Para Geertz el etnógrafo no logra percibir en su totalidad lo que sus informantes sienten. Esto se debe, por una parte, a la distinción de experiencias distantes y cercanas y también porque las experiencias de vida, la manera en que las interpretamos y asumimos tienen que ver con el concepto de persona que, cada sociedad, define. Para occidente, señala Geertz,

“La concepción occidental de la persona como un delimitado universo motivacional y cognitivo, único y más o menos integrado, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y razón que forma un ente diferente y que puede contraponerse a otros entes semejantes y al trasfondo social y natural, resulta una idea peculiar en el contexto de la cultura mundial, por disparatado que esto pueda parecerse.”³⁸ (Geertz, 1984: 126. Traducción propia).

Para el investigador probablemente sea una tarea imposible aprehender fidedignamente lo que el “otro” nos dice sobre lo que siente. Y aún obteniendo respuestas que podamos comprobar con más informantes o conociendo a cabalidad el contexto cultural, el resultado del análisis se vería afectado por las propias percepciones del investigador. En el resultado del trabajo se verán reflejadas las nociones propias de ser y de sentir. A este debate es necesario agregar un elemento más: el lenguaje. Éste define las emociones y también es un punto de partida para distinguir las diferencias culturales. Es decir, el sólo hecho que una cultura decida nombrar una emoción e incluso tener varias palabras para una misma, indica la importancia que le dan a las mismas. Para Solomon (1984) la clave para resolver las diferencias lingüísticas es la empatía. El autor se pregunta: “Pero si el antropólogo prescindiera de la empatía como herramienta, ¿qué es lo que quedaría sino

³⁷ “An experience-near concept is, roughly, one which someone – a patient, a subject, in our case an informant – might himself naturally and effortlessly use to define what he or his fellows see, feel, think, imagine, and so on, and which he would readily understand when similarly applied by others. An experience-distant concept is one which specialists of one sort or another, employ to forward their scientific, philosophical, or practical aims. Love is an experience-near concept; object cathexis is an experience-distant one. Social stratification, or perhaps for most people in the world even religion are experience-distant.”

³⁸ “The Western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe, a dynamic center of awareness, emotion, judgment, and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes and against its social and natural background, is, however incorrigible it may seem to us, a rather peculiar idea within the context of the world’s culture.”

una descripción plana de la conducta y de las expresiones emocionales de la conducta, donde uno no podría leer ni extrapolar ninguna emoción?”³⁹ (Solomon, 1984: 246. Traducción propia)

Nuevamente nos encontramos frente al problema de la subjetividad. Las emociones no son sólo sentimientos sino también, interpretaciones de esos sentimientos. Por eso, para este filósofo la empatía debería de formar parte de las herramientas metodológicas para el estudio de las emociones. Sin embargo, la mayoría de las veces el antropólogo describe la emoción y la situación pero se mantiene al margen o alejado de lo que él o ella pueden estar sintiendo o no muestra cierta identificación personal con el problema. Por ejemplo, si un antropólogo estudia la muerte probablemente no se da el permiso de ponerse en el lugar de quien está viviendo el luto. Pero si por el contrario, agregara a su observación experiencias personales podría conseguir más entendimiento sobre lo que tiene enfrente.

El psicoanalista y sociólogo George Devereux introdujo a las ciencias sociales metodología propia del psicoanálisis para la discusión sobre la posibilidad de mantener una mente objetiva en el estudio del “otro”. Para Devereux, resulta casi imposible dejar de lado los sentimientos, ansiedades y temores del investigador al acercarse a su sujeto y objeto de estudio. Para proponer una solución a esta problemática metodológica introdujo dos conceptos empleados en el estudio psicoanalítico: la transferencia y la contratransferencia. La primera se refiere, a grandes rasgos, al momento de la terapia psicoanalítica en la que el paciente proyecta en su terapeuta sentimientos, vivencias y emociones. Olvida con quién está hablando y lo intercambia por aquella persona con la que quisiera enfrentar todo lo que está viviendo. La contratransferencia es el proceso inverso. El psicoanalista es quien se involucra con el paciente porque encuentra puntos en común o se identifica con lo que esa persona está narrando. Identificar este último punto nos ayuda a realizar una investigación más honesta y a superar la ansiedad y acercarnos al método.

Si el investigador logra identificar sus propias concepciones sobre lo que investiga e incluso se vuelve empático con ello, puede lograr un mejor entendimiento de lo que

³⁹“But if the anthropologist gives up empathy as a tool, what can be left, other than a flat behavioral description of emotional expressions into which one is not allowed to “read” or “extrapolate” any emotions at all?”

observa y analiza. La diferencia de lenguaje y cultura puede hacerse menor y la posibilidad de tener éxito en el estudio se hace mayor. Como señala Devereux,

“Puesto que la existencia del observador, sus actividades observacionales y sus angustias producen distorsiones que no son sólo técnicas sino también lógicamente imposibles de eliminar; toda metodología efectiva ha de tratar esos trastornos como los datos más significantes y característicos de la investigación y, debe usar la subjetividad propia de toda observación como camino real hacia una objetividad auténtica, no ficticia... Si se pasan por alto o se desvían por medio de resistencias contratransferenciales disfrazadas de metodología, esos trastornos se convierten en fuentes de error incontroladas e incontrolables, mientras que, si se tratan como datos básicos y característicos de la ciencia del comportamiento, son más válidos y productores de *insight* que cualquier otro tipo de dato”. (Devereux, 2005:19-20).

La subjetividad, el sentido común, la ansiedad, son ingredientes presentes en el estudio de las sociedades; es el resultado de la convivencia diaria con las personas con las que trabajamos al realizar una investigación. Depende de la química que surge entre los informantes y el antropólogo, en la disposición que se tenga de acercarse al otro; la metodología, la constante búsqueda por eliminar lo más posible la subjetividad es inútil, sería mejor utilizarla para realizar un mejor trabajo. Esto se incrementa en el estudio de las emociones. La subjetividad es prácticamente imposible de eliminar. Sin embargo, podemos aceptarla y aprovecharla. Como señala Devereux, “el interés afectivo del hombre por los fenómenos que estudia con frecuencia le impide ser objetivo en relación con ellos”. (Devereux, 2005:27).

A lo largo de este apartado discutimos la pertinencia del estudio de las emociones y las dificultades epistemológicas para acercarse a ellas desde un punto de vista objetivo, científico. Las principales dificultades para abordar el estudio de las emociones tiene que ver con la subjetividad. Ésta puede ser solucionada teniendo un conocimiento amplio sobre la cultura de estudio para poder profundizar en conceptos clave tales como la persona y cómo están construidas las relaciones sociales. Otra gran dificultad es, en algunos casos, la distancia lingüística. Este es un punto fundamental porque, conocer la cultura, es también conocer el idioma. Para aquellos que no compartimos el idioma de quienes estudiamos, Solomon propone una solución: la empatía. También en este caso la subjetividad puede jugar a favor del antropólogo. Si contactamos con la emoción que estudiamos y la situación en la que se presenta, podemos llegar a conclusiones favorables. En mi caso, busqué curanderos e informantes que fueran bilingües para llegar

a traducciones lo más cercanas posibles de los conceptos en nahua. Sé que no se llegó a una interpretación como la que podría tener un hablante nahua pero creo que el conocimiento de la cultura y la convivencia constante me permitieron un acercamiento bastante certero. Además, la antropología es una disciplina que permite la interpretación y con ella, el reconocimiento de la subjetividad como una fuente de conocimiento. Nos hace perceptivos respecto a lo que el “otro” siente y nos da las herramientas necesarias para poder analizar de dónde vienen esas construcciones sociales que definen a los seres humanos inmersos en sus culturas.

4. Notas al capítulo

A lo largo del capítulo exploré los acercamientos teóricos en la antropología que abordan los fenómenos emocionales desde una perspectiva social. Asimismo, planteé algunas de las dificultades tanto epistémicas como metodológicas que surgen al proponer un análisis de los fenómenos emocionales. En un segundo apartado expuse algunos trabajos que han analizado la envidia y finalmente, reflexioné sobre algunos problemas epistemológicos que enfrentamos al adentrarnos al estudio de las emociones.

Propongo analizar las emociones considerando los siguientes puntos y a través de ellos estructuro la tesis: 1. Desde una perspectiva constructivista qué exploré en este capítulo a través de autores como C. Lutz, Ariel de Vidas, Rosaldo, etcétera. 2. Para estudiar las emociones propongo, en el capítulo III, una metodología basada en la confianza y en crear lazos íntimos con los colaboradores de la investigación. 3. Sostengo que las emociones son universales, tal como podemos apreciar con el ejemplo de la envidia, pero que se sostienen y construyen a partir de una cultura particular. Por eso, en el capítulo II explico el contexto donde realicé la investigación y, más adelante en el capítulo IV, analizo la cosmovisión nahua. 3. El resultado de este esfuerzo se ve reflejado en el último capítulo de la tesis en donde se conjugan las experiencias del trabajo de campo y las reflexiones sobre las emociones y la envidia en particular.

Las emociones nos permiten acercarnos y conocer la sociedad y percibir la manera en que se construyen las relaciones sociales. Las emociones no sólo son parte de lo que siente y experimenta un individuo, las conductas, reacciones ante eventos, forman parte del mundo que los rodea. Entre más conocemos el entorno, más entendemos cómo están

definidas las relaciones y las emociones. En el caso de estudio que presento, es la envidia la que sobresale como una fuente de conflicto que busca solución en un proceso curativo. La mala suerte y la enfermedad se atribuyen a algún tipo de conflicto social y a la sospecha de esta emoción. Para conseguir una cura la persona enferma acude al curandero, especialista que libraré la batalla, equilibrará las emociones y regresará la paz al individuo afectado pero también, a la comunidad a la que pertenece. En este sentido considero que la envidia debe ser entendida desde un punto de vista *emic*, es decir el punto de vista del actor. Observarlas desde este lugar, nos da las pistas y herramientas necesarias para detectar la construcción social propia de la cultura a la que pertenece. Por eso propongo dar espacio a los testimonios de los entrevistados y exponer los rasgos más característicos de la cultura nahua sobre todo aquellos relacionados con la atención de la enfermedad. Por tanto, son los curanderos los principales protagonistas de esta tesis.

Finalmente considero pertinente aclarar que a lo largo del trabajo utilicé el término emoción. Sin embargo, existen otras palabras para referirnos a lo mismo: sentimientos, afectos, etcétera. Es difícil proponer una definición de cada uno de estos conceptos porque varían dependiendo de la lengua en que son establecidos. Por tanto, utilicé el término emociones para referirme a la respuesta física del organismo que puede ser registrada incluso visualmente (agitación, sudoración, cambio de color en la piel, etcétera) como a la capacidad del ser humano de expresar y compartir esta reacción a través del lenguaje y de las acciones. Las emociones no se encuentran como sustancias en el cuerpo, pero sí son prácticas sociales organizadas por historias que tanto actuamos como contamos. Están estructuradas por nuestras formas de entendimiento y se les otorga socialmente una función específica.

CAPÍTULO II. EL MUNICIPIO DE CUETZALAN

Introducción

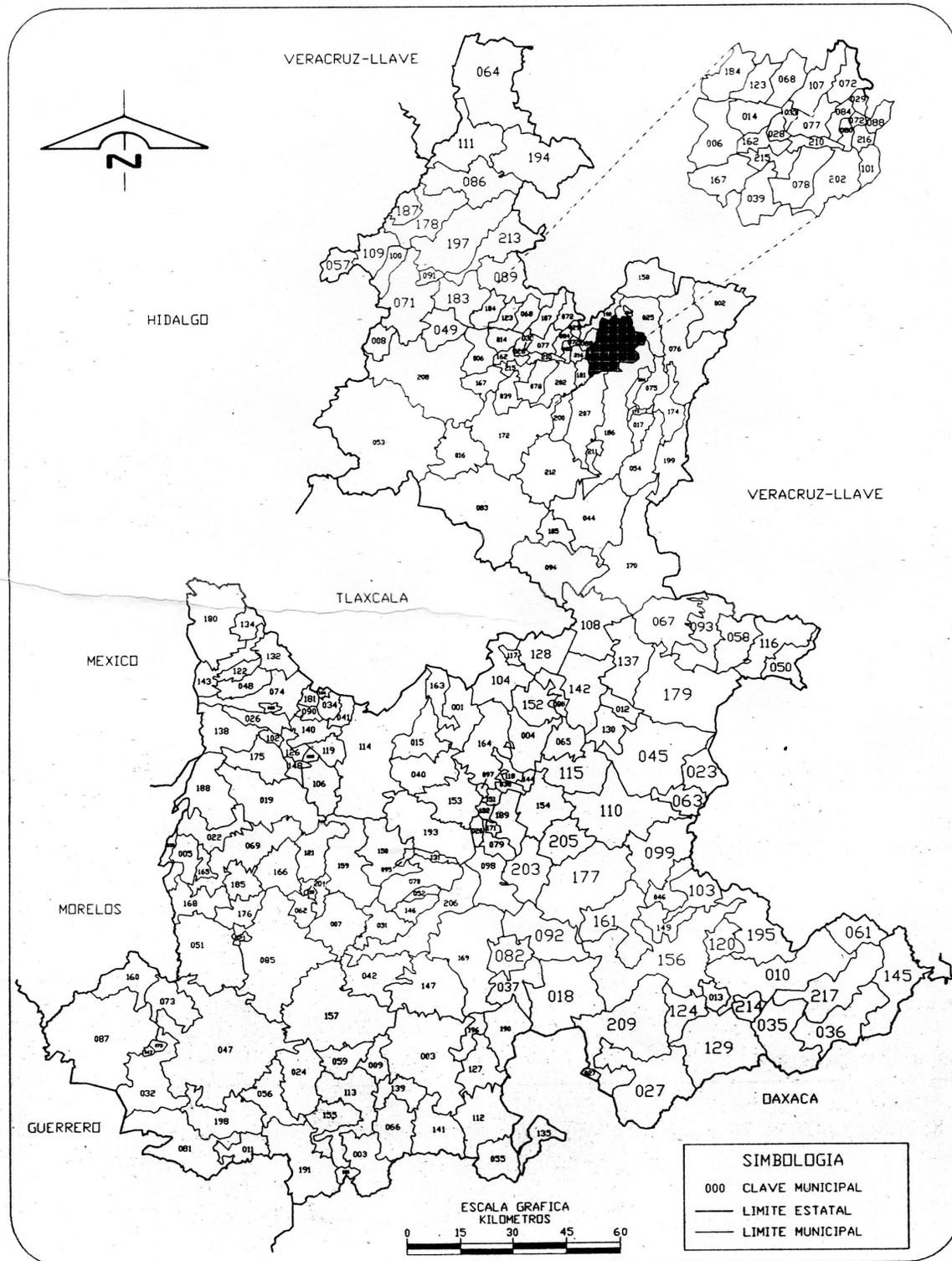
Cuetzalan del Progreso, Puebla, se caracteriza por su diversidad cultural y biológica, por su abundante vegetación, sus lluvias la mayor parte del año y por tener un clima que va de un intenso calor en el verano a bajas temperaturas en el invierno. El paisaje cuetzalteco se acompaña de una constante neblina que cubre las montañas, los caminos y las casas. Ya sea en el calor o en el frío, la intensa humedad permite que las nubes se presenten inesperadamente proporcionando un espectáculo encantador. La neblina recorre sus calles y los cerros aledaños creando un ambiente único. Pero los paisajes no han sido los únicos responsables de atraer visitantes. En este capítulo presento un breve recorrido histórico señalando algunos elementos que, a mi parecer, han hecho de este municipio un espacio en donde convergen diversas fuerzas sociales tanto originarias como externas; políticas y gubernamentales que han compartido y desarrollado proyectos, encuentros y desencuentros. La conformación social del municipio (nahuas, hablantes del náhuatl⁴⁰, extranjeros, mestizos, etcétera) hacen de Cuetzalan un espacio que atrae turistas, investigadores y visitantes.

En este capítulo me interesa resaltar el ambiente social que ha permitido la convergencia de múltiples actores sociales que han hecho de este espacio social, el ideal para la instauración de proyectos como el juzgado indígena, creado en el 2002 por el Poder Judicial del estado de Puebla (Chávez, 2008; Terven, 2009); cooperativas indígenas; numerosas asociaciones civiles y el hospital integral dependiente de la Secretaría de Salud del estado de Puebla. Para conocer el municipio propongo presentar, en una primera sección la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla (SNP). Continúo, en este mismo apartado, resaltando la importancia que han tenido las organizaciones civiles y cooperativas indígenas en este municipio. Algunas de éstas, se desarrollaron en colaboración activa entre grupos de antropólogos y las comunidades nahuas para generar proyectos autosustentables. Considero relevante detenerme en el análisis de su conformación y documentar su presencia porque, sin duda, han influido en la vida de los habitantes y permitido tanto la integración de otras prácticas y conocimientos como la

⁴⁰ El dialecto de la Sierra Norte de Puebla ha perdido la terminación clásica tl del náhuatl. (Conde Guadarrama, Raquel. 2005).

reafirmación de las propias. En una segunda sección, describo la situación del municipio en el momento en que realicé la investigación de campo. Indico la conformación territorial y política, las actividades económicas y los servicios de salud. Me detengo en el hospital integral de Cuetzalan que funciona como tal a partir del año 2000 pero su historia comenzó desde 1958.

División Geoestadística Municipal



NOTA: Los límites fueron trazados con el fin de captar y presentar información estadística y no necesariamente coinciden con los político-administrativos.

FUENTE: INEGI. Marco Geoestadístico, 1995.

1. Antecedentes históricos

Los antropólogos María Elena Aramoni (1990) y Mario Alberto Castillo (2007) coinciden en señalar que la Sierra Norte de Puebla se pobló en la primera mitad del siglo XIV por totonacos y que pertenece a la región conocida como el Totonacapan. Éste se dice que se fundó hacia el año 200 A.C. bajo el señorío de Zempoala y fue incorporado al imperio Mexica en la época de Tizoca y Ahuizotl a finales de 1400 D.C. (Terven, 2009:27). Sin embargo, los totonacos nunca lograron imponerse en la región por la llegada de dos grupos nahuas pertenecientes a dos tradiciones culturales distintas durante el siglo XV. (Lourdes Arizpe, 1974 y Ma. Elena Aramoni, 1990). Al respecto Aramoni señala:

Una de estos grupos provenían de la altiplanicie central que se estableció cerca de Huauchinango y Zacatlán. Su establecimiento en este lugar, obligó a los totonacos a desplazarse hacia el sur de la sierra. Y el otro grupo, también hablantes de la lengua náhuatl, que habitaban Tlaxcala del centro y sur del estado de Puebla, llegaron un poco después y ocuparon los territorios de Teziutlán, Tlatlauquitepec, Zacapoaxtla y Cuetzalan. Los totonacos una vez más, fueron desplazados hacia la parte norte y oriente de la sierra y hacia la costa de Veracruz. (Aramoni, 1990:16).

Por su parte, Mario Alberto Castillo cita a Nutini e Isaac (1989) quienes distinguen a la población actual de habla náhuatl como descendientes de pueblos que huyeron de la expansión del imperio Mexica y vinieron después a refugiarse a la sierra. El autor señala que tanto las hipótesis de Nutini e Isaac como las de Arizpe, se basan en las investigaciones realizadas por Lombardo Toledano (1931). “Al comparar distintos vocabularios concluyó que en la parte norte se habla el náhuatl “clásico”, el del “imperio” y en la parte sur el “olmeca-mexicano”.(Castillo; 2007:59). Sin embargo, también señala que estas ideas de diferenciación lingüística no han sido apoyadas por lingüistas quienes han analizado esta división dialectal y concluido que no existen los suficientes datos históricos para confirmar esta hipótesis (Castillo, 2007).

En 1552 la Sierra fue sometida por los españoles y evangelizada por los franciscanos; durante el siglo XVII, perteneció al corregimiento de San Juan de los Llanos. La población no indígena empezó a establecerse en la Sierra a partir de finales del siglo XIX, arribando principalmente migrantes italianos de Calabria, españoles y franceses, quienes se instalaron en Teziutlán, Misantla, Martínez de la Torre, Cuetzalan, Mazatepec, Zacapoaxtla, etc. (Arizpe 1990, citada en Terven, 2009.)

Estos nuevos pobladores, instalaron haciendas cafetaleras que surgieron hacia 1860 con las plantaciones de café. Después de la independencia y con un aliento modernizador los títulos de propiedad de la Iglesia y de los terrenos comunales indios se anularon. La supresión de esto se aplicó en Cuetzalan después de 1870. En 1910 el 95.9% de la población agraria en México estaba sin tierra. La revolución mexicana tardó en cumplir sus promesas y fue hasta 1934 con el presidente Lázaro Cárdenas que se distribuyeron legalmente las tierras. Los nahuas de la Sierra Norte son dueños de pequeñas extensiones de tierras utilizadas, principalmente, para el cultivo familiar. Sin embargo, la presencia de extranjeros llegados a esas tierras desde el siglo XIX, dedicados a la producción de café y a otras actividades comerciales (establecimientos donde se consiguen abarrotes, alimentos, bebidas alcohólicas, telas, etcétera) generó una dinámica económica que continúa hasta nuestros días.

1.1. El cultivo del café

Los indígenas campesinos de esta región se han dedicado, principalmente, al cultivo del maíz y del café; grano que durante muchos años representó la subsistencia de las familias. Fue introducido por extranjeros (principalmente italianos) a mitad del siglo XIX pero no fue hasta mediados del siglo XX que cobró verdadera importancia. Esto se debió a la construcción de las carreteras que facilitaron el acceso y la comunicación entre las ciudades más cercanas a Cuetzalan como son Zacapoaxtla y Zaragoza y por lo tanto, con la capital del Estado. Este gran auge provocó que la mayoría de las tierras del municipio se destinaran al cultivo del café y, “se creó una gran dependencia alrededor de este producto y a pesar de su alto nivel de comercialización, los campesinos indígenas se vieron enfrascados en una relación de dependencia con los intermediarios para comercializar el producto.” (Terven, 2009:29).

Después de la segunda guerra mundial el precio del café incitó al monocultivo y el gobierno mexicano, a través del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE⁴¹), respondió a la crisis alimentaria de 1969 aumentando la producción agrícola en todo el país y particularmente en la Sierra, la producción de café. Es así como en los años 70 el INMECAFÉ presionó a los productores a modernizar su producción por medio de un programa acompañado de un sistema de créditos y de comercio que promovían al

⁴¹ El Instituto Mexicano del Café surgió en 1978 y desapareció en 1994.

monocultivo. El objetivo era renovar la cafecultura y contrarrestar la crisis del campo e intentar así, detener la fuerte emigración que se estaba generando. También se formaron grupos de pequeños productores en algunos estados de la República como Oaxaca y Puebla llamados UEPC. (Beaucage, 2009). En la Sierra Norte de Puebla se instauraron ciertas iniciativas del gobierno como fue el caso del Plan Zacapoaxtla que buscaba acercar a los productores rurales a un mayor rendimiento de sus productos, al uso de químicos y pesticidas y a la promoción del monocultivo comercial. (Beaucage, 2009). “En el plano político, los objetivos del INMECAFE y del Plan de Zacapoaxtla eran los mismos: hacer productivo el campo mexicano e incorporarlo a una estructura corporativa después de la reforma agraria de los años de 1930.”⁴² (Beaucage, 2009:34, traducción propia)

Una helada en la región en 1989 afectó el precio del café y derribó a los pequeños productores. Los indígenas nahuas e incluso otros productores mestizos tuvieron dificultad para sobreponerse a las pérdidas y continuar con el cultivo. Además, comenzaron a constatar los efectos perversos de los pesticidas y de los químicos y la corta vida de las nuevas variedades de la planta. Los hombres jóvenes comenzaron a emigrar en busca de trabajo en tanto que, las mujeres jóvenes se emplearon en las ciudades como domésticas. Años más tarde en 1994 el precio del café a nivel mundial cayó afectando aún más la ya dañada economía. A eso le agregamos una fuerte inundación registrada en 1999 lo que provocó que muchos abandonaran el cultivo para su venta y actualmente, únicamente cortan café para una venta en baja escala, para el consumo familiar y cotidiano. Sin embargo, sigue siendo una bebida popular y se ofrece en todas las casas ya sea en el invierno cuando se toma muy caliente o en época de calor que lo sirven tibio e incluso frío. (Castillo, 2007).

La historia del café se entrelaza con el surgimiento de diferentes iniciativas de productores locales para contrarrestar la fuerza de los intermediarios que compraban y vendían los cultivos de la región. Algunas de las cooperativas han sido exitosas y algunas otras han ido desapareciendo a lo largo de los años. Pero, todas ellas han ayudado a dar movimiento a la economía de la zona. En el siguiente apartado me detengo en presentar algunos de estos proyectos.

⁴² “Sur le plan politique, les objectifs de l'INMECAFE et du Plan de Zacapoaxtla étaient les mêmes: il s'agissait d'étendre à la petite paysannerie l'encadrement corporatif que avait su assurer la paix sociale dans les campagnes mexicaines après la réforme agraire des années 1930.”

1.2. Los estudios sociales en Cuetzalan

La historia del municipio no sólo tiene que ver con el poblamiento indígena y el de los extranjeros que llegaron a explotar las tierras para el cultivo del café. También ha estado atravesada por la presencia desde la mitad del siglo XX y hasta nuestros días, de diversas fuerzas sociales y políticas que han desarrollado diversos proyectos de investigación participativa. Para resaltar la importancia que han tenido en el desarrollo y transformación de las comunidades de la cabecera municipal; en este apartado reviso cooperativas e iniciativas importantes que, en algunos casos, siguen teniendo presencia en la región y algunos otros se han ido conformado y funcionando en los últimos años.

Algunos de estos proyectos han estado ligados a las investigaciones sociales y en especial a antropólogos interesados en el desarrollo del campo mexicano. Por eso dedico una líneas a entender el papel de la antropología que a lo largo del siglo XX ha recurrido a diferentes aproximaciones teóricas para el análisis de las comunidades rurales en México. Pierre Beaucage – antropólogo estudioso de la Sierra Norte de Puebla – identifica tres momentos en la investigación antropológica. Al primero de ellos lo llama “Los pioneros: las monografías de comunidades” y lo ubica en la década de los setenta. En este resaltan tres enfoques diferentes: el primero de estos dominado por un análisis culturalista; al segundo lo distingue como, “el marxismo estructuralista y las estructuras sociales en el campo: de indígena a campesino” y: el tercer enfoque lo identifica como “el marxismo y el análisis del movimiento social: del campesino tranquilo al campesino agitado.” Posteriormente, la década de los ochenta dio pie a un tipo de estudio interesado por la cultura y la identidad étnica. (Beaucage, 1994).

De esta agitación teórica de la década de los setenta y ochenta del siglo XX se observan la llegada al Municipio de Cuetzalan de diversas iniciativas sociales que ejemplifican estos diferentes enfoques planteados por Beaucage. Por ejemplo, algunos investigadores se acercaron a la Sierra con la intención de conocer la cosmovisión y problemática nahua. Algunos otros, motivados por un espíritu de conciliación entre el mundo indígena y el mundo nacional. “Por ejemplo algunos investigadores como María Elena Aramoni (1988) y Enzo Segre (1987) que estuvieron en la región en la década de los ochenta distinguieron en la cosmovisión un subsistema de creencias y prácticas de origen precolombino, en el cual hacen descansar la identidad indígena.” (Beaucage, 1994:50). También en esta

década, en un municipio cercano a Cuetzalan, Alessandro Lupo e Italo Signorini realizaron estudios en esta línea pero poniendo énfasis en las curaciones nahuas. Otros antropólogos además del reconocimiento a esta cosmovisión, crearon un tipo de investigación participativa con la intención de mejorar las condiciones de vida del pueblo nahua y al mismo tiempo, reivindicar su identidad y cultura. Es precisamente este tipo de acercamiento el que influyó en la organización y conformación de un proyecto de desarrollo comunitario liderado por antropólogos, conocido como PRADE (Proyecto de Animación y Desarrollo). María Eugenia Sánchez, una de las integrantes y fundadores del grupo, es la primera autora en subrayar la importancia de la dimensión cultural y particularmente la religiosa, en la definición de la identidad indígena; en definir el surgimiento del movimiento cooperativo como una nueva forma de resistencia indígena y en proponer, así como en poner en práctica con el equipo PRADE, un modelo de etnodesarrollo, autodesarrollo y ecodesarrollo. Me detengo en este proyecto por ser un buen ejemplo de investigación participativa.

1.2.1. El PRADE

El Proyecto de Animación y Desarrollo (PRADE) fue fundado por Eduardo Almeida y la antropóloga María Eugenia Sánchez junto con un grupo más amplio (investigadores laicos y religiosos) que llegaron a San Miguel Tzinacapan⁴³ alrededor de 1973 para realizar un diagnóstico y evaluación de esta comunidad y del municipio en general. Una vez reunida la información sobre las carencias de la zona, desarrollaron un programa de desarrollo comunitario integral y participativo. El programa que ellos impulsaron, según los mismos miembros del PRADE, “debía estar definido y elaborado por los autóctonos, de acuerdo al ambiente y a las propias normas culturales del pueblo,” (Beaucage, 2009:42, traducción propia)⁴⁴. Como resultado de esta iniciativa, surgieron talleres e incluso la incorporación de jóvenes nahuas a investigaciones sociales. Como creencia ideológica sostenían que, “si la teoría social puede ser de algún uso, debe resultar de la praxis y esa praxis no debe surgir de la teoría.” (Almeida y Sánchez; 1989:239). Con esta idea en mente, realizaron diversas actividades con la comunidad de Tzinacapan construyendo una relación entre el pueblo y la organización. Persiguieron diversos objetivos entre los

⁴³ Localidad ubicada a 15 minutos, en transporte colectivo, de la cabecera municipal.

⁴⁴ “...le développement devrait être défini et mis en oeuvre par les autochtones, en accord avec l’environnement et avec leurs normes culturelles.” (Beaucage, 2009:42).

que destacaron: la posibilidad de formar intelectuales orgánicos⁴⁵ y participantes activos en la comunidad; la recuperación de la tradición oral; lograr el reconocimiento académico de estos nuevos intelectuales y su producción y; crear una teoría y estrategia de práctica social. Para esto los talleres se concentraron en la recuperación de documentación de prácticas sociales accesibles en tiempo y espacio. “El objetivo de esta práctica fue la identificación de problema relevantes a la comunidad y que se relacionaron con un proyecto global de transformación social.” (Almeida y Sánchez, 1989:242).

Para la realización de estos objetivos apoyaron, por ejemplo, el surgimiento de grupos de reflexión de la voz de los propios pobladores con la creación del Taller de Tradición oral de la Sociedad Agropecuaria (CEPEC) que produjo libros y folletos. Tal vez el más representativo sea el libro titulado: “*Tejuan tikintenkakiliyaj in toueyitatajuan. Les oíamos cantar a nuestros abuelos*”, publicado en 1994. El Taller de Tradición Oral el cual se conformó por 10 jóvenes nahuas, tres mestizos residentes de San Miguel y miembros del PRADE que hablaban náhuatl. Asimismo impulsaron proyectos educativos como una escuela secundaria alternativa llamada *Tetsijtsilin* (la piedra que suena) y que hoy en día es una institución que enorgullece y representa una opción importante para los jóvenes del municipio. También promovieron la apertura de una escuela maternal *Inchankanemej* (la casa de los niños); cursos de alfabetización y educación para adultos y la representación de obras de teatro populares. Con el paso del tiempo esta iniciativa dio pie a la articulación de cuatro organizaciones: la sociedad de producción rural de San Miguel Tzinacapan; la sección de Tzinacapan de la *Tosepan*⁴⁶; la sociedad de agricultores CEPEC (Centro de Estudios Promoción Educativa para el campo) y; el proyecto de dinamización y desarrollo, PRADE. (Almeida y Sánchez, 1989:240).

Pierre Beaucage se unió al grupo alrededor de 1985 y vivió una experiencia que marcaría al Taller. Antes de que él llegara también en los ochenta otro antropólogo formaba parte del grupo pero su visión era propia de la etnología clásica que buscaba recuperar las culturas indígenas para conservarlas. El problema de esta visión, comenta Beaucage, fue que el etnógrafo creyó que los nahuas actuales desconocían su pasado por el fenómeno de la aculturación y eran los especialistas científicos los únicos capaces de hacer una interpretación más apropiada de los elementos culturales. El grupo PRADE junto con el

⁴⁵ Así nombraron a los intelectuales nahuas de Tzinacapan que se formaron en el encuentro y participación con los miembros del PRADE.

⁴⁶ Tosepan Titaniske. Cooperativa campesina de la región de la que hablaré más adelante.

taller de Tradición Oral tenían la visión opuesta. Se habían fortalecido como grupo y proponían la integración de los mismos nahuas en el debate antropológico. Todos ellos comenzaron a adquirir conocimientos en lingüística y etnografía y a generar sus propios conocimientos. Estas dos posiciones nunca lograron encontrarse y el antropólogo con esta visión poco interesada en la investigación compartida, salió de la comunidad. Años después, en 1990, el INAH publicó el trabajo de este antropólogo sobre los nahuas. Al conocer la publicación, el Taller de Tradición Oral lo reconoció como propio y presentaron una queja ante el INAH para impedir la circulación del mismo. Esto tuvo como resultado no sólo que no se permitiera la circulación del libro sino también que, se publicara nuevamente en una edición bilingüe y reconociendo a los miembros del Taller como los únicos autores. (Beaucage, 2009).

Retomo esta anécdota porque es un buen ejemplo que resume un aspecto de la interacción entre académicos e intelectuales nahuas. El resultado de los Talleres de Tradición Oral generó mucho material publicable. Sin embargo, la autoría de éstos generó confusión: ¿quién debe quedarse con el conocimiento descubierto y analizado? Uno de los aprendizajes fue que debe compartirse la autoría de los resultados, o también como Beaucage comenta, trabajar desde otra perspectiva y acercamiento. Incluso Beaucage propuso una investigación participativa en donde los mismos lugareños decidieran el rumbo que debían tomar las investigaciones e incluso cubrir ciertas demandas como escribir textos bilingües para que los nahuas pudieran saber exactamente lo que se dice e interpreta de su cultura y además, se les reconociera como autores.

PRADE a finales de los ochenta y noventa, comenzó a tener problemas dentro de la comunidad por lo que sus miembros salieron de Tzinacapan. Poco a poco el grupo se desintegró y, con ellos, las iniciativas que promovieron. Sin embargo, algunos de los intelectuales indígenas formados en los talleres de tradición oral, lograron seguir sistematizando sus conocimientos e incluso continúan publicando sus investigaciones. El recuerdo de esta iniciativa, en la actualidad, tiene dos visiones principales: por un lado, se conserva entre jóvenes y adultos un espíritu por conservar la identidad nahua y un interés por generar conocimiento y análisis propio de la historia, cultura y lo que viven en su comunidad. Pero, por otro lado, generó cierta desconfianza hacia aquellos investigadores que llegan de fuera buscando conocer la cosmovisión nahua y después no comparten o no dan suficiente crédito a aquellos que ayudan en la investigación.

1.2.2. La Tosepan Titaniske⁴⁷

En este segundo apartado presento la historia de la *Tosepan Titaniske*, una de las organizaciones sociales con mayor presencia en el Municipio. Se trata de una cooperativa indígena con presencia no sólo en Cuetzalan sino en otros municipios de la Sierra Norte de Puebla. Recupero la historia y fundación de la *Tosepan* por ser un punto fundamental para comprender el desarrollo tanto económico como social de esta región. Asimismo es otro ejemplo de una iniciativa local que ha seguido teniendo resultados en muy diversos proyectos que buscan generar una mejoría en la economía de la Sierra.

Beaucage (1994) señala que el origen de la *Tosepan* tiene dos versiones. En una de ellas, son los mismos sanmigueleros⁴⁸ los que se declaran autores de esta iniciativa al buscar nuevas alternativas para comercializar sus artesanías. Con el apoyo del PRADE, lograron transportar sus mercancías a la ciudad y regresar con nuevas para su venta en una tienda comunitaria. La segunda versión señala que la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos en 1974 implementó programas dentro de los cuales destacó el Plan Zacapoaxtla en la Sierra Norte de Puebla. Éste se dividió en dos periodos, en el primero de ellos se dedicaron a la divulgación técnica y a la relación con otras instituciones; en el segundo se creó la cooperativa como medio para dar solución a los problemas inmediatos. A esta segunda versión Adriana Terven se une al señalar que,

La Cooperativa surgió dentro del Plan Zacapoaxtla, política agrícola que buscaba el aumento de la producción y del ingreso del sector campesino, financiado por la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos y planeado por varias instituciones, entre ellas la Universidad de Chapingo. En sus inicios logró instituirse como un proyecto productivo autogestivo, llegando a agrupar hasta diez mil socios, jugando un papel importante en la regulación de los precios del café, además de manejar el primer almacén rural Conasupo-Coplamar, hoy abastos de la SEDESOL". (Terven, 2009: 30).

Para Beaucage, "La organización nació de la necesidad de buscar una comercialización directa de los productos agrícolas y de la artesanía y se abastecían de una empresa de Estado (CONASUPO)." (Beaucage, 2009:344, traducción propia).⁴⁹ Esto, señala el antropólogo, es el origen de la Sociedad Cooperativa Regional *Tosepan Titaniske* que se

⁴⁷ Sociedad cooperativa regional, unidos venceremos en español.

⁴⁸ Los sanmigueleros son los habitantes de San Miguel Tzinacapan.

⁴⁹ "L'organisation naissante chercha à commercialiser directement les produits de l'agriculture et de l'artisanat en ville, et elle alla s'approvisionner dans les entrepôts d'un organisme d'Etat (CONASUPO)." (Beaucage, 2009:34).

formó como cooperativa en 1980. Beaucage analiza que si bien factores tales como las necesidades, la determinación y dedicación de campesinos y asesores fueron fundamentales para el desarrollo de este tipo de proyectos, también la propia política del gobierno de López Portillo (1976-1982) los benefició.

La gestión de este presidente consideró a las asociaciones productivas como un medio adecuado para modernizar el campo aumentando la producción, y esperaba también frenar el éxodo rural. La modernización planeada se haría bajo el control estatal, por supuesto, pero ya no con la mediación obligatoria de las centrales campesinas oficialistas, costosas y poco eficientes; y los campesinos se incorporarían a dicha modernización a través de los programas iniciados y manejados por las dependencias, particularmente de Agricultura y Recursos Hidráulicos. Además de la puesta en marcha de programas sectoriales de producción a cargo de dependencias especializadas como INMECAFÉ, FERTIMEX, etcétera, se instauró Coplamar para incorporar a los campesinos de áreas marginadas. De esta manera las cooperativas locales de consumo servirían de base a una acción múltiple en las áreas de la extensión agrícola, de la salud, de la vivienda, etcétera. (Beaucage, 1994:47).

En un inicio la *Tosepan* utilizó los métodos comunitarios para impulsar la cooperativa y así reforzar la cultura e identidad del pueblo nahua. Promovieron el uso de la lengua nahua en las reuniones y los directivos eran todos bilingües. Sin embargo esto, señala Beaucage, tuvo su contraparte. Los miembros bilingües y dirigentes de la *Tosepan* pronto se separaron del resto y provocó cierto descontento al grado que los identificaban como *koyomej*⁵⁰. Otros momentos de fractura y de cuestionamiento a esta cooperativa se relacionan con su participación en la política. De acuerdo con Beaucage (1994) la Cooperativa también se ha ligado con grupos de poder regional, reproduciendo estructuras caciquiles en su funcionamiento, además se les ha vinculado con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), de quien llegaron a recibir apoyos económicos. Esta alianza entre los nuevos caciques dirigentes de la Cooperativa con el grupo de poder económico y político de Cuetzalan es la que mantiene el poder en la región y ha generado inconformidades entre sus miembros y habitantes del municipio.

Actualmente la *Tosepan* cuenta con aproximadamente 17,000 socios y socias nahuas y totonacas no sólo pertenecientes al municipio de Cuetzalan sino también se extienden a 60 comunidades incluidos Cuetzalan, Jonotla, Hueyitamalco, Tlatlauquitepec, Tuzamapan y Zoquiapan. Iniciaron en el fortalecimiento del cultivo y venta del café, el maíz, la

⁵⁰ Extranjero en lengua náhuat.

pimienta, la vainilla, la nuez de macadamia, el jengibre. Pero también se desempeñan en otras áreas como son la salud, la educación, la vivienda, etcétera. Más recientemente han incursionado en el turismo ecológico con un hotel ubicado en la carretera rumbo a San Miguel Tzinacapan llamado la *Tosepankali*⁵¹. Esta cooperativa sembró un precedente importante en la región. Los indígenas lograron, como señala Alberto Castillo, “Proyectar nuevas formas de relaciones hacia el exterior de las comunidades y poco a poco fueron transmitiendo sus experiencias hacia el interior. En varias comunidades surgieron nuevas organizaciones de indígenas, cooperativas de artesanas, grupos de derechos humanos y distintos proyectos productivos y educativos.” (Castillo, 2007:83).

La *Tosepan* tuvo un impacto no sólo a nivel comunitario y municipal sino también en los investigadores-antropólogos que se encontraban trabajando en la sierra durante los años setenta y ochenta. Desde la perspectiva de Beaucage, la relación con los miembros de la cooperativa y con otros grupos que surgieron gracias a esta iniciativa, cambiaron la relación entre el investigador y su “objeto de estudio”. Éste se había convertido en un actor social con el que se mantenían relaciones estrechas más enfocadas a las discusiones y asesorías. “Se afirmaba que los estudios debían servir ante todo a la gente, aunque servían también para hacer publicaciones en revistas científicas u obtener títulos universitarios...” (Beaucage, 1994:9).

1.2.3. Organizaciones sociales en la actualidad

A partir de la experiencia de la cooperativa *Tosepan Titaniske* y de los resultados positivos del grupo PRADE surgieron otros grupos, en algunos casos, apoyados por la misma *Tosepan* como por ejemplo el grupo de artesanas llamadas *Maseualsiuamej Mosenyolchikahuani*⁵² de San Andrés Tzicuilan surgido en 1992. Este grupo se dedica a la promoción de sus productos artesanales dentro y fuera de Cuetzalan. De esta organización se derivó la construcción de un hotel reconocido y visitado por nacionales y extranjeros llamado *Taselotzin*. Además de funcionar como hotel, ofrecen artesanías y otros productos de la región como café, mermelada, macadamia, sesiones de sanación tradicional como el temazcal y masajes. En un espacio rodeado de flores, vegetación y atendido y administrado exclusivamente por mujeres.

⁵¹ La casa de la Tosepan.

⁵² Mujeres indígenas que trabajan juntas.

Asimismo, en Cuetzalan podemos distinguir organizaciones como el Centro de Asesoría y Desarrollo entre mujeres (CADEM), la Casa de la Mujer Indígena (CAMI), el refugio para mujeres del CAMI, dedicadas a la promoción de la igualdad entre géneros. Por ejemplo el CADEM se enfoca en brindar asesoría a mujeres indígenas y campesinas para generar sus propios conocimientos y herramientas de trabajo. Estos son algunos ejemplos de la vida que tiene la cabecera municipal y el contacto e interrelación que el grupo indígena nahua ha establecido a lo largo de su historia tanto con las instituciones gubernamentales como con otros grupos que han llegado a establecerse a la zona.

2. El Municipio en la actualidad

Desde 2002 el municipio de Cuetzalan está catalogado por la Secretaría de Turismo como “pueblo mágico”. Esta categoría se le otorga a las localidades que de acuerdo con la propia definición de SECTUR cuentan con: “atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin MAGIA que emana en cada una de sus manifestaciones socio - culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico.” Esta denominación ha favorecido el incremento del turismo en los últimos años. Sin embargo, los beneficiarios son aquellos que cuentan con servicios para atender a los visitantes y no los pobladores indígenas que acuden a la cabecera todos los días para intentar vender sus artesanías tales como: pulseras, collares, aretes, tortilleros, servilleteros, hasta canastas, morrales o lámparas de jonote⁵³. Todos elaborados con los productos de la región con rasgos distintivos como el nombre de Cuetzalan, la imagen de los voladores de Papantla, etcétera. Esta danza, se representa en todas las comunidades del municipio por su cercanía con Papantla, Veracruz. Por esta razón, en el atrio de la iglesia de San Francisco se levanta un monumental palo de voladores que todos los sábados y domingos ofrecen un espectáculo que se ha convertido en uno de los más grandes atractivos turísticos.

Para los habitantes del Municipio el turismo se ha convertido en una actividad muy importante, sobre todo para aquellos pobladores con acceso fácil y rápido a la cabecera como es el caso de San Miguel Tzinacapan y San Andrés Tzicuilan. En este último pueblo, se pueden visitar cascadas y ríos, lo que los ha convertido en un destino turístico. A pesar de no contar, como Cuetzalan, con infraestructura turística como hoteles o

⁵³ Árbol tradicional de la Sierra Norte de Puebla que su corteza se utiliza para elaborar todo tipo de artesanías.

restaurantes, los habitantes de Tzicuilan, junto con el gobierno municipal, han invertido capital para atraer turismo. Por ejemplo, construyeron un camino de cemento para llegar a las Brisas, una de las cascadas más visitadas. Como la mayoría de las cascadas de la zona, el paisaje es espectacular, para llegar se atraviesa el monte y se bajan varios metros por un terreno escarpado. Para hacerlo más atractivo a los visitantes (de quienes se piensa no les gusta caminar grandes distancias y el contacto con la naturaleza por que, en su mayoría, son de ciudad), se construyó un camino de cemento que facilita el acceso y que además los habitantes lo han aprovechado como un corredor propicio para vender sus artesanías, comida y bebidas.

2.1. Organización territorial y política

En el estado de Puebla se reconocen oficialmente siete regiones socioeconómicas y 214 municipios. El municipio de Cuetzalan se ubica en la región II. Teziutlán, en la Sierra Nororiental del Estado y constituido por 31 municipios. A pesar de esta regionalización oficial, en las investigaciones sociales Cuetzalan del Progreso se considera perteneciente a lo que se conoce como la Sierra Norte. Esto se debe a que este conjunto de municipios y población comparten rasgos sociales, culturales e históricos que no corresponde, necesariamente, a una ubicación geográfica determinada. En ella colindan y conviven grupos indígenas nahuas, tepehuas, otomís y totonacas por esta razón, la Sierra Norte es un región de gran diversidad cultural y con gran historia, conocida como el Totonacapan.

Cuetzalan, se encuentra aproximadamente a 6 horas en autobús y 4 horas en auto, de la ciudad de México. La ruta más sencilla para llegar es viajar hacia la ciudad de Puebla y después seguir la desviación a Perote, Veracruz. La condición de la carretera es buena hasta llegar a Zaragoza, el pueblo que marca el inicio de la sierra. A 15 km se encuentra Zacapoaxtla, la cabecera distrital y la ciudad más cercana a Cuetzalan. La carretera que las comunica se construyó en los años cincuenta del siglo XX y si bien facilitó el acceso a la sierra, esos 45 km de distancia entre Zacapoaxtla y Cuetzalan se convierten en hora y media de camino. La carretera normalmente se encuentra en malas condiciones debido al tráfico constante de camiones pesados y a la lluvia frecuente que ocasiona deslaves. Ya una vez en Cuetzalan, el acceso a las comunidades pertenecientes a la cabecera está organizado por un sistema de camionetas que llegan o se acercan a todas las localidades del municipio. Los mejores caminos (carreteras pavimentadas) son para ir a las poblaciones más pobladas. El acceso a comunidades más alejadas se complica; los

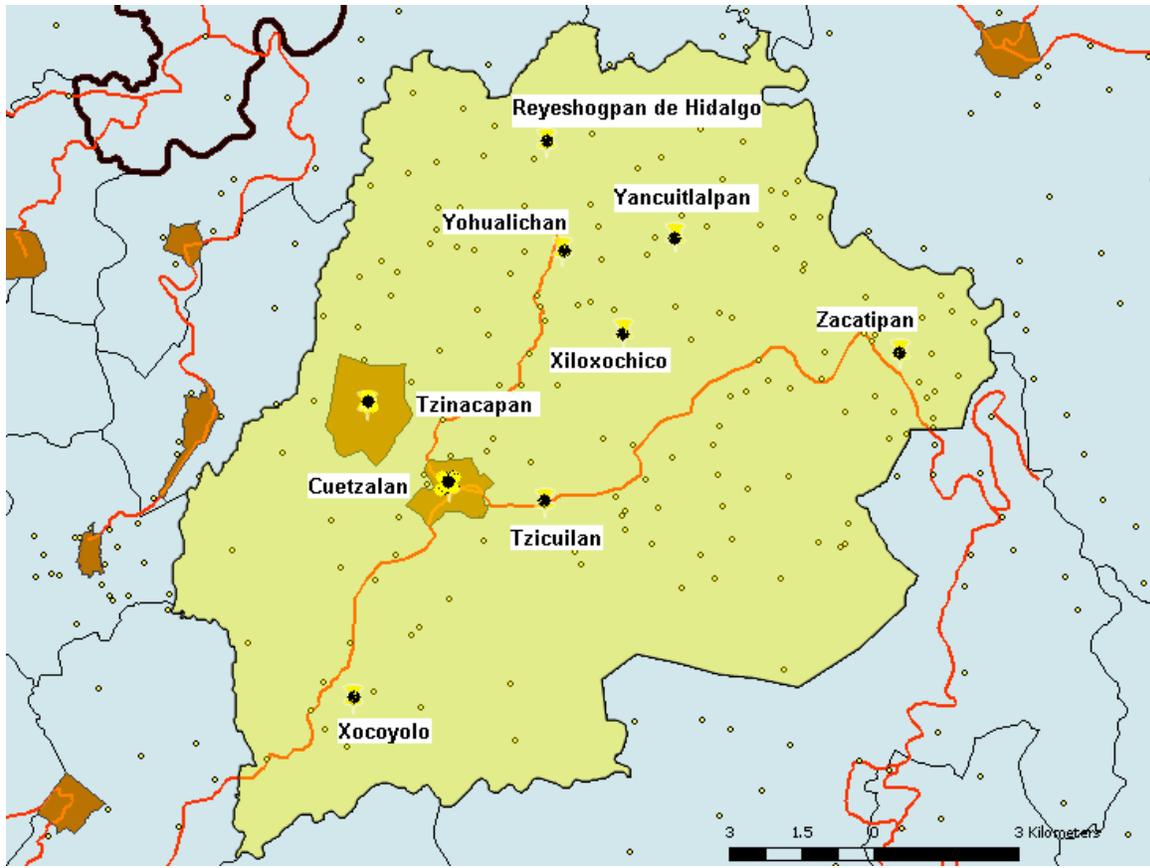
caminos son de terracería aunque, en algunos casos, se intercalan con enormes bloques de pavimento que interrumpen los paisajes verdes y escarpados. En época de lluvias es común que las camionetas no se desplacen por estos lugares por temor a quedarse atrapados en lodazales, por lo que la gente tiene que caminar a los pueblos más cercanos en donde los caminos son mejores y las camionetas difícilmente interrumpen su circulación hacia Cuetzalan.

Como toda cabecera municipal, Cuetzalan es frecuentada por los habitantes de las localidades cercanas porque es ahí donde se concentran los servicios de salud, de justicia y también, de distribución de alimentos. Los domingos Cuetzalan recibe a productores locales que venden sus frutas, verduras, carne, pollo, leguminosas, vainilla, cacahuate, café, etcétera, en un mercado que ocupa tanto la plaza como la calle principal del pueblo. Los jueves también es día de mercado pero únicamente media plaza. Es decir, sólo ocupa el atrio de la iglesia que es el sitio más céntrico de Cuetzalan. Sin embargo, toda la semana opera un pequeño mercado con productos básicos y también en Cuetzalan están abiertas numerosos establecimientos de abarrotes, farmacias y consultorios médicos.

En Cuetzalan se resuelven asuntos de toda índole: a) Justicia. Los habitantes acuden tanto al Ministerio Público como al Juzgado Indígena; b) Sociales. Recurren a la radio comunitaria (*La Voz de la Sierra Norte*) con la intención de hacer anuncios e invitaciones utilizando la red de la radiodifusora; c) Salud. El hospital integral es concurrido por ser de los más grandes de la zona y a donde son trasladados y canalizados los pacientes de las comunidades, juntas auxiliares tanto del municipio de Cuetzalan como de otros municipios cercanos tales como: Jonotla, Nauzontla, Zoquiapan y Tuzamapan.

El municipio tiene una población aproximada de 47,433 habitantes. (CONAPO, 2005). De esa población 29,261 personas son hablantes de una lengua indígena. (CONAPO, 2005). El grupo mayoritario es el nahua a pesar de que también encontramos como segunda lengua fuerte el totonaco. La ciudad de Cuetzalan cuenta con una población de 5,957 habitantes y 1,594 viviendas habitadas. (CONAPO, 2005). Está dividido políticamente en ocho juntas auxiliares, las cuales, a su vez, tienen a su cargo pequeñas localidades cercanas. Cada junta cuenta con su propia organización comunitaria y con sus propias autoridades tanto civiles como religiosas. Dentro de las actividades a su cargo se encuentra, por ejemplo, la organización de fiestas patronales. Las juntas auxiliares son:

1. Reyesogpan de Hidalgo se encuentra a una distancia aproximada de 14 km de la cabecera y con una población de 487 habitantes.
 2. San Andrés Tzicuilan a 2 km de distancia y con una población de 1,293 habitantes.
 3. San Miguel Tzinacapan cuenta con 2,939 habitantes y a una distancia de 4 km de Cuetzalan.
 4. Xiloxochico está a una distancia de 5 km y tiene 1,131 habitantes.
 5. Santiago Yancuitalpan a 12km y con una población de 1,041 habitantes.
 6. Zacatipan, 737 habitantes y a una distancia de la cabecera de aproximadamente 10 km.
 7. Yohualichan, 574 habitantes y a una distancia aproximada de 8 km de Cuetzalan.
 8. Xocoyolo. 293 habitantes y a una distancia de 8km aproximadamente de la cabecera.
- (Fuente: INEGI, 2010).



Mapa 2.- Cabecera y juntas auxiliares del municipio de Cuetzalan.
Fuente: <http://antroposig.ciesas.edu.mx/>

2.2. Organización económica

En Cuetzalan, como en otras regiones rurales e indígenas del país, todos los miembros familiares contribuyen en el hogar ya sea participando en labores domésticas o bien, generando ingresos. Este trabajo colectivo se hace extensivo fuera de las casas y en forma de faena o tequio, la reciprocidad entre los miembros del pueblo genera ciertos beneficios como la construcción de caminos, edificios y otras obras comunitarias. Por tanto las autoridades civiles, comunales, municipales y eclesiásticas convocan a la gente para este tipo de labores. Es un trabajo no remunerado y el tiempo que le dedican varía de acuerdo a la tarea que están realizando; es importante señalar que a pesar de no recibir ningún pago se les puede multar si no participan en él e incluso, años atrás, se les castigaba con cárcel.

El municipio de Cuetzalan no ofrece empleos, no tiene industrias y con la baja en la producción de café la economía está muy afectada. El turismo ayuda a generar ingresos a la economía familiar. Sin embargo, no es suficiente y la migración a las ciudades tanto de mujeres como de hombres sigue siendo la respuesta de muchas familias para sobrevivir. Esta situación provoca la necesidad de buscar y pedir constantemente programas y proyectos gubernamentales o de organizaciones y cooperativas regionales que puedan repercutir en la posibilidad de obtener un salario o apoyo monetario.

2.3. Relaciones interétnicas. Identidad maseualmej/ koyomej

El municipio de Cuetzalan vive una constante interrelación entre la población indígena y la mestiza que habitan en la cabecera. Esta diversidad provoca cuestionamientos importantes tanto en la conservación de la identidad como en una posible adaptación de las culturas indígenas a la vida occidental. Sin embargo, la movilidad del municipio, los procesos históricos que ha vivido y cómo se han construido las diferencias entre uno y otro grupo, hace complejo distinguir con claridad cuál es la cultura dominante en este espacio donde conviven diferentes formas y estilos de vida. Por ejemplo, en el caso de la salud acudir con curanderos, hueseros y parteras no es exclusivo de los nahuas o totonacos. Los no hablantes de ninguna lengua indígena que habitan el municipio y visitantes de Cuetzalan son también asiduos participantes de esta forma de atención a la salud. Sin embargo, las diferencias se vuelven a hacer notables cuando los mismos pobladores distinguen lingüísticamente entre uno y otro grupo. Ellos se nombran a sí

mismos *maseualmej* (pl.) *maseual* (sn.), (el que trabaja la tierra). Son los hablantes del idioma mexicano/*maseualtajtoj* (náhuatl) y a los mestizos, se les reconoce como *koyomej* (pl.), *koyot* (sg.) (coyotes, extranjeros) hablantes del castellano.

Otra diferencia entre los *maseualmej* y los *koyomej* es la vestimenta. En los últimos años ha cambiado considerablemente sobre todo en las generaciones jóvenes sin embargo, tradicionalmente las mujeres llevan una falda blanca, amplia y larga que sólo deja al descubierto el tobillo. La detienen con un cinturón de tela ancho de color rojo o azul. Las san migueleñas lo llevan azul y en Tzicuilan en rojo. La blusa puede ser de manta blanca o azul, pero siempre lleva un bordado colorido con diferentes imágenes: animales, grecas, etcétera. Cuando salen de casa para visitar familiares, acudir a consultas con el médico o a la cabecera municipal al mercado, las mujeres se cubren con un *kechkemit*, un chal delgado normalmente blanco con un bordado muy fino. Los hombres ya casi no visten de la manera tradicional y son ellos los que más han adoptado modas occidentales: pantalones de mezclilla, camisas, botas vaqueras. Algunos mezclan el estilo y recurren a la vestimenta nahua: calzón de algodón blanco amarrado al tobillo, sandalias de cuero que dejan al descubierto todo el pie, una camisa de algodón blanco, un sombrero de paja y un morral. La vestimenta varía tanto en hombres como en mujeres, ambos utilizan huaraches de plástico en lugar de ir descalzos, pantalones o faldas largas con la blusa tradicional para el caso de las mujeres, etcétera. Si bien es un rasgo cultural característico de la región, las nuevas generaciones han adoptado una manera propia de identificarse como nahuas y diferenciarse de los que sólo hablan español.

La relación de los nahuas con los hablantes del español ha sido compleja a lo largo de la historia. La separación es evidente a pesar de que muchas veces se comparten actividades o creencias. Los hablantes del español luchan por diferenciarse de los nahuas, no hablan su idioma y como un legado lejano les siguen llamando gente sin razón, de calzón. A esta dinámica de relación el antropólogo Michel Duquesnoy (2001) la define con el concepto de aculturación pero entendiendo por éste: “Una concepción dinámica de encuentros culturales en donde se entiende que las relaciones entre los pueblos son siempre plurales y complejas”⁵⁴. (Duquesnoy, 2001: 142, traducción propia). Aclara la importancia de entender el concepto de esta manera porque en la antropología

⁵⁴ Une conception dynamique des rapports culturels vu que les relations entre peuples son toujours plurielles et complexes. (Duquesnoy, 2001 :142).

se ha recurrido a él en un sentido evolucionista en donde se cree que la aculturación permitiría a ciertas poblaciones primitivas acceder a un estado moderno. Visión con la que no está de acuerdo.

Por su parte María Elena Aramoni (1990) reflexiona sobre la conservación de la identidad nahua a través del tiempo y concluye que por medio de las prácticas religiosas se puede percibir un movimiento contracultural. Su hipótesis señala que ciertos aspectos simbólicos de la religión nahua que tienen que ver tanto con el plano de la salud como con otras manifestaciones culturales como las danzas, son una respuesta de oposición frente a la mirada externa y la imposición de religiones y costumbres ajenas. Aramoni para ejemplificar distingue la permanencia de enfermedades como el *susto* y el *mal aire* y los identifica como una respuesta cultural y de resistencia de este grupo nahua. Ambos padecimientos probablemente tienen un origen prehispánico, reflejan una cosmovisión propia y aún en la actualidad son las causas principales de atención a la salud de este grupo.

La presencia de la cultura nahua se observa en muchos elementos que he ido exponiendo a lo largo del capítulo: la organización social, económica y la historia de la región incluyendo la presencia de grupos multidisciplinarios que han aportado a la reivindicación de este grupo indígena. Sin embargo, esta tesis está orientada al análisis de las emociones nahuas a través de su propio sistema de atención a la salud y la enfermedad. Por eso, en los capítulos subsecuentes expongo detalladamente las enfermedades que los pobladores y sus especialistas explican apelando a la cosmovisión nahua. Sin embargo, la presencia de iniciativas como el hospital integral ha aportado una dinámica, en este ámbito, interesante en el municipio y en el siguiente apartado lo desarrollo a detalle.

3. Servicios de salud en el municipio

Respecto a infraestructura en salud del Municipio, tanto la medicina nahua como la alopática tienen una fuerte presencia. Esta última cuenta con: un hospital integral a cargo de la Secretaría de Salud (SSA), una clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), otra del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de Trabajadores del Estado (ISSSTE) y varios consultorios privados. Respecto a la oferta de atención relacionada con

medicina nahua, ésta tiene varios espacios: dentro del hospital integral lo que se conoce como el módulo de medicina tradicional; *Talkampa* un hotel manejado por un grupo de curanderos quienes ofrecen atención tradicional: temazcal, masajes, limpiezas y, venta de medicamentos elaborados por ellos mismos. También en la cabecera se puede detectar anuncios, en casas particulares, de servicios de hueseros o curanderos.

Fuera de la cabecera la medicina alópata tiene cierta presencia sin embargo, el sistema de salud nahua se hace presente con innumerables curanderos, hueseros y /o parteras que ofrecen sus servicios. Éstos trabajan independientemente de la SSA y la gente que acude a ellos son miembros de su misma comunidad o bien, de otros lugares a los que su fama ha llegado. El capítulo IV está dedicado a la atención nahua a la salud, en donde explico con detenimiento la cosmovisión de donde surge este sistema. Por lo pronto resalto que el sistema nahua de atención a la salud y el sistema alopático coexisten en varios espacio como es el caso del hospital integral que describo a continuación.

3.1. La historia del Hospital integral

La tesis que presento es sobre las emociones en la atención nahua a la salud. Sin embargo, me parece pertinente dedicar un espacio a la presencia que ha tenido el hospital en el municipio. Esto con la intención de observar el proceso que ha vivido la medicina tradicional nahua en su continua relación con la medicina alópata. Esto también aporta elementos que explican la continuidad, los cambios y las transformaciones que ha tenido la medicina nahua frente a un modelo médico que gana terreno día con día y se sigue posicionando como hegemónico. El antropólogo Eduardo Menéndez (1994, 1984,1981) ha propuesto para el análisis del proceso salud/enfermedad/atención una conceptualización metodológica que permite explicar la convivencia y presencia de lo que él a llamado tres Modelos Médicos: el Modelo Médico Hegemónico (MMH) el cual está representado por la medicina alopática; el Modelo Médico Alternativo Subordinado (MMAS); y el Modelo Médico de Autoatención (MMA). En donde el MMH ha sido y es el dominante en el mundo por diversas razones que este antropólogo ha estudiado ampliamente. Lo relevante para mi estudio es que, la presencia de la medicina alópata tiene como consecuencia la subordinación de otras prácticas médicas en donde podemos incluir a la medicina nahua. La cual si bien ha participado en diferentes proyectos para su

integración en el Modelo Médico Hegemónico, su presencia siempre ha sido desde un lugar subordinado respecto al modelo dominante.

En este apartado presento las condiciones internacionales y nacionales que dieron pie a la conformación de un hospital integral en la región de Cuetzalan, la historia de éste y por último, el estado actual del mismo. El gobierno del Estado de Puebla y el Federal, influenciados por las iniciativas internacionales y nacionales, han introducido a lo largo de la historia de este municipio diversas campañas para regularizar el uso de la medicina nahua y para acercar a la población indígena y rural a la medicina alópata. A continuación se exponen las principales etapas que ha vivido el hospital integral con la finalidad de construir su historia y detectar las condiciones al interior y al exterior que permitieron, no solamente el surgimiento de este proyecto sino también, su continuidad y permanencia hasta la actualidad.

El Hospital Integral de Cuetzalan comenzó sus funciones en 1958 a cargo de la Secretaría de Salubridad y Asistencia y funcionó como Hospital rural hasta 1978. Beatriz Duarte comenta al respecto:

Su construcción coincide con una de las etapas de mayor crecimiento de la infraestructura de la SSA en el área rural. La Secretaría de Salud como responsable de la salud de los mexicanos sin seguridad social, incluyendo los indígenas, aumenta la cobertura de servicios de salud curativa de tipo biomédico en las comunidades indígenas a través del personal médico del INI y posteriormente de la misma Secretaría de Salud y del Instituto Mexicano del Seguro Social IMSS a través del programa IMSS-Coplamar (hoy IMSS-Oportunidades), creado en 1979.(Duarte-Gómez, 2004:6-7).

Paralelamente, en el ámbito internacional se avanzaba en el derecho a la autonomía, con acuerdos como el de la ONU en 1960 que estableció la libre determinación de los pueblos. La Declaración de Alma Ata firmada en 1978, promovía: “la atención primaria como estrategia para la ampliación de la cobertura de servicios de salud, utilizando los recursos de la comunidad, entre ellos los de los medicina tradicional. (Duarte-Gómez, 2004:7).

Esta declaración junto con la ratificación del acuerdo número 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y tribales en 1989 en países independientes, fue lo que representó una primera

apertura en México al reconocimiento legal de las prácticas curativas indígenas. En la parte V del acuerdo, dedicada a “Seguridad social y salud” se señala:

Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales. (OIT, 1989, art. 25,2).

Con estos acuerdos internacionales es que a partir de 1978 y hasta 1989 el Instituto Nacional Indigenista (INI) – formado en 1948 con una visión integracionista y favoreciendo el acercamiento de los pueblos indígenas a la medicina alopática – toma el control del Hospital. En esta época el INI asumió la responsabilidad de organizar, a nivel nacional, campañas de salud a las zonas rurales del país apoyado por las ideas asistencialistas de la época. Lo nombraron “Hospital de Campo” y tenía un enfoque principalmente biomédico. En un principio tenían como objetivo enseñar a los curanderos las reglas básicas de higiene y, así, promover un mayor acercamiento a la alopátia. Más tarde, en los noventa, el mismo INI le dio un giro al Hospital de Campo y propuso un sistema mixto. Para estas fechas, Arturo Warman ocupaba la dirección de este Instituto y Carlos Zolla la subdirección de salud. Ambos coincidían en un indigenismo participativo y aprovechando la aceptación que tenía el Hospital de Campo, entre las comunidades indígenas, promovieron un programa regional de salud. El cual tuvo su origen en Chiapas en 1981 y era conocido como: “Programa de Interrelación de la Medicina Tradicional con la Medicina Institucional”. Éste, comenta Carlos Zolla, “Fue, en buena medida, producto de la convergencia de una corriente histórica que en México se expresa por el interés concedido a la medicina tradicional, y en particular a la medicina de los pueblos indígenas y a la herbolaria medicinal.” (Zolla, Ponencia: 11). Esto también surgió influenciado por lo que, comenta Carlos Zolla, Aguirre Beltrán años antes promovió: un diálogo y acercamiento intercultural en regiones con fuerte presencia indígena sobre todo en lo que respecta a la salud.

Con esta visión, el Hospital de Cuetzalan comenzó la capacitación de los especialistas locales (curanderos/as, hueseras/os, parteras⁵⁵) para transformarlos en promotores de salud indígena. Esto cumplía una doble función: por un lado, trabajarían cercanos a los

⁵⁵ Curanderos. Especialistas que atienden enfermedades propias del grupo nahua como el susto, el mal aire, el empacho, entre otros. Los hueseros son los especialistas en huesos y alivian torceduras, frialdades, dolores musculares, etcétera. Partera. Atienden el embarazo, el parto y el puerperio.

médicos alópatas para conocer sus métodos y por otro, éstos, se acercarían y familiarizarían con las prácticas y conocimientos nahuas. Por lo tanto, el Hospital de Campo de Cuetzalan satisfacía la necesidad de instituciones como el INI de integrar la sociedad mexicana – diversa, dispersa y con altos índices de morbi y mortalidad – y también, reconocía tratados internacionales que lo mantenían a la vanguardia promoviendo y beneficiando los conocimientos en salud de los pueblos originarios.

Así, la forma de atención nahua a la salud recibió mayor atención y respeto. Se les dio estatus de médico tradicional a los curanderos y además, el INI promovió la formación de la sociedad de médicos tradicionales llamada *Maseualpajti*⁵⁶. La cual se configuró con más de 120 miembros que fueron seleccionados rigurosamente por los curanderos más respetados. Además se les construyó una sala de consultas con altar para los hueseros y curanderos y una sala de partos para las curanderas, así como un espacio para preparar medicamentos y un centro de reunión para los miembros. Este periodo se recuerda lleno de logros y crecimiento para la asociación. Tenían constantemente cursos impartidos por biólogos quienes les enseñaban sobre plantas medicinales y cómo preparar medicamento. Asimismo, se organizaban reuniones entre médicos tradicionales de esa región y de otros estados del país para intercambiar conocimientos.

Este panorama fue cambiando, para 1994 el INI dejó de recibir suficiente presupuesto para el área de salud y poco a poco, esas actividades tan atractivas para la *Maseualpajti* dejaron de ser frecuentes. Asimismo, el ritmo de las consultas cambió, sólo asistían dos días a la semana y los ingresos que percibían los médicos tradicionales disminuyeron. Esta situación se mantuvo así hasta que nuevamente Cuetzalan fue el espacio propicio para la implementación de una nueva iniciativa: el Plan Puebla Panamá (PPP). Éste fue presentado el 15 de junio de 2001 por el presidente de México y aprobado por los de Centroamérica;

... con ocho objetivos básicos, uno de los cuales es el desarrollo humano y social en el que se incluye un proyecto regional de salud. El gobierno de Puebla, como parte de un programa estatal de ecoturismo relacionado con este Plan, tomó la iniciativa de construir un nuevo Centro de Medicina Tradicional en Cuetzalan, en un terreno propiedad de la organización de terapeutas tradicionales cerca del hospital. (Duarte-Gómez, 2004:10).

⁵⁶ Curanderos nahuas.

En este contexto nacional e internacional surgió una nueva iniciativa para la práctica de la medicina nahua: *Talkampa*, un espacio para los miembros de la *Maseualpajti* en donde podían ofrecer sus servicios como médicos tradicionales pero que a la vez fuera autosustentable. Es decir, la construcción del edificio contemplaba un espacio para hotel y restaurante. Los huéspedes, a precios accesibles, podrían disfrutar de hospedaje, comida tradicional y atenciones a la salud como: masajes, Temazcal, limpiezas e incluso la compra de medicamentos naturales producidos en el lugar y por los especialistas. Sin embargo, muchos de los miembros de la asociación se retiraron por el temor a que eso llevaría mucho tiempo en atraer clientela y sabían que se estaban involucrando en ámbitos que no conocían y que no podrían dedicar el tiempo necesario. Esto tuvo como consecuencia que el número de socios disminuyera y para el momento en que realicé trabajo de campo (2010) este edificio estaba prácticamente abandonado y sin haber logrado la cohesión y organización suficiente para mantener a flote esta iniciativa.

Paralelamente a la construcción de *Talkampa*, el Hospital también motivado por el Plan Puebla Panamá se transforma en Hospital Integral con Medicina Tradicional y se establecen cuatro más en todo el Estado de Puebla. Actualmente cuentan con siete a: Ayotoxco, Huehuetla, Tulcingo del Valle, Coxcatlan, Zapotitlán, Tulango.

El proyecto contempla, para cada hospital, aumento de personal biomédico y su sensibilización y capacitación para el trabajo intercultural. También prevé el mejoramiento del equipo y de la infraestructura para la medicina biomédica, y la introducción de los terapeutas tradicionales en la oferta de servicios. En el caso de Cuetzalan, se reestructuró su funcionamiento, incluyendo apoyo económico para terapeutas tradicionales no pertenecientes a la organización que ofertaba los servicios desde su inicio como Hospital Mixto y la presencia de asesores bilingües que sensibilizaban al personal de salud de los hospitales para el trabajo intercultural. (Duarte-Gómez, 2004:10).

Para el 2001 se crea la Coordinación de Salud y Nutrición para Pueblos Indígenas, en la Secretaría de Salud, y una Dirección de Medicina Tradicional. Esto en concordancia con la entrada en vigor en ese año de la llamada Ley Indígena pese a las fuertes críticas de los movimientos indígenas. En ella se afirma más específicamente que la federación, los estados y los municipios deberán “asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional” (art.2, B,III. Citado en Milano, 2007:88).

Después de un proceso tanto histórico como legal fueron reconocidos por el Estado en el 2006, las prácticas tradicionales de las culturas indias como métodos que forman parte de una cosmovisión y que pueden convivir paralelamente con la medicina alopática. La ley General de Salud, en su artículo 6to señala como objetivos:

Promover el conocimiento y desarrollo de la medicina tradicional indígena y su práctica en condiciones adecuadas. Y en el Artículo 93. especifica: De la misma manera reconocerá, respetará y promoverá el desarrollo de la medicina tradicional indígena. Los programas de prestación de la salud, de atención primaria que se desarrollan en comunidades indígenas, deberán adaptarse a su estructura social y administrativa, así como su concepción de la salud y de la relación del paciente con el médico, respetando siempre sus derechos humanos. (Ley General de Salud, 2006. Art. 6 y 93).

En esta coyuntura llega al módulo una nueva coordinadora que comenzó su labor revisando el censo que hasta ese momento se tenía de los médicos tradicionales que laboraban en el Hospital y hacer uno nuevo. Contrató dos traductores (personas originarias de Cuetzalan, hablantes del náhuatl y que trabajaban en el Hospital) y junto con ellos recorrió las comunidades en busca de los médicos tradicionales que aparecían en la lista para saber si todavía vivían, si querían seguir trabajando y también para buscar otros especialistas que quisieran trabajar en este proyecto. La propuesta que llevaron a los interesados es que para pertenecer al módulo de medicina tradicional ya no sería requisito ser miembro de la *Maseualpajti*. Porque ahora, los miembros de esas sociedad también contaban con *Talkampa*. Con esta nueva perspectiva, lograron la inscripción de un total de 60 médicos tradicionales en sus tres especialidades: parteras, curanderos y hueseros. Actualmente reciben una compensación económica sin mucha regularidad y se calcula de acuerdo al número de consultas que tienen por mes. Todos los días tienen guardia un huesero, una partera y un/a curandero/a por lo general, ellos mismos citan a sus pacientes para verlos en el hospital y así garantizar que van a tener el apoyo económico de la SSA. Pero si no es el caso, simplemente hacen guardia por si alguien llegara a presentarse para pedir consulta. Para el 2010 el Módulo del Hospital contaba con un total de 46 médicos tradicionales: 27 parteras, 8 hueseros y 32 curanderos/as de las cuales 21 están también registradas como parteras. Asimismo cuentan con traductores quienes son los encargados de llevar un control escrito de las consultas que se realizan, las enfermedades que atienden y la comunicación entre el paciente, curandero y el Hospital.

Respecto al espacio que estaba destinado a la fabricación de medicamentos naturales, es muy poco usado y sirve como cocina y centro de reunión para los que acuden a sus guardias. Ya no reciben capacitaciones o cursos sobre plantas medicinales pero en los veranos el módulo organiza eventos para niños y jóvenes sobre elaboración de jabones, masajes y remedios tradicionales. La finalidad es acercar a la población a la medicina nahua y así garantizar la permanencia del módulo en el Hospital y que los especialistas logren promocionar sus prácticas y acrecentar sus consultas.

3.2. El hospital en cifras⁵⁷

El Hospital Integral depende directamente de la Jurisdicción Sanitaria No.3 de Zacapoaxtla, cuenta con los servicios de consulta externa general, formado por 2 núcleos básicos. El primer núcleo atiende a la población de Cuetzalan, Nohuiogpa, Calatepec, Chichicazapan, Totolixipil y Texixila, con un total de 1,920 personas pertenecientes al área de influencia. El segundo núcleo atiende a población OPORTUNIDADES de las comunidades de Apazapan, Atequiza, Cohuatichan, Manantiales, Santa Cruz Tatempan, Huaxtitan, Tazalolpan, con un total de 885 personas. El área de influencia como segundo nivel de atención en especialidad del hospital incluye las comunidades de Cuetzalan, Zoquiapan, Nauzontla, Tuzamapan y Jonotla, con un total de población de 63,111 habitantes. A pesar de que en los municipios de Zapotitlán de Méndez, Huehuetla y Ayotoxco cuentan con hospitales integrales los pacientes de estas localidades acuden a Cuetzalan porque cuenta con médicos especialistas en las áreas de cirugía general, pediatría, gineco-obstetricia y anestesiología. Lo que incrementa la demanda de consultas para el pequeño hospital y sus poco personal.

Presento un cuadro que elaboré a partir de los datos que me proporcionaron en el hospital sobre las consultas otorgadas durante el 2009.

⁵⁷ Datos obtenidos a partir del diagnóstico que anualmente realizan los médicos del hospital integral 2010 y de documentación que me proporcionaron en las oficinas administrativas del hospital.

Consultas otorgadas 2009	Consultas	Morbilidad 2009	Consultas	Mortalidad 2009	%
Total	8, 059	Sano ⁵⁸	586	Enfermedades cerebrovasculares	22.2
Primera vez	3,323	Faringitis	287	Afecciones originadas en periodo perinatal	22.2
Subsecuente	4,736	Fiebre en estudio	247	Tumores malignos. (En el cuello del útero)	11.1
Partos atendidos	477	Control prenatal	195	Síndrome de dependencia al alcohol	11.1
Cesáreas	60	Parasitosis	127	Enfermedades del corazón	11.1

3.3. El módulo de medicina tradicional en cifras

En agosto de 2002 el Hospital Integral de Cuetzalan se afilia a la Secretaría de Salud junto con el módulo de medicina tradicional. En el siguiente cuadro presento el número de consultas que tuvo el módulo durante el 2009.

⁵⁸ Esto se refiere a las consultas mensuales del programa Oportunidades. Los afiliados se deben presentar a revisión en el hospital o en el centro de salud más cercano sin necesariamente presentar un padecimiento.

Atenciones y consultas en el módulo de medicina tradicional en el 2009⁵⁹

Especialidad	Atenciones	Consultas
Hueseros	2,571	857
Curanderos	11,032	2,758
Parteras	6,100	1,220
Todas las especialidades	19,703	4,835

Un buen número de curanderos se afiliaron al módulo de medicina tradicional porque representa la posibilidad de obtener ingresos económicos adicionales; además algunos de estos especialistas consideran que existe la posibilidad incluir a sus hijos o familiares en este proyecto y así, asegurar también para ellos una opción laboral. La Secretaría de Salud del estado entrega una módica remuneración por las consultas ofrecidas y al cabo de un mes o a veces después de tres meses, reciben un monto proporcional al tiempo que trabajaron en el módulo. Trabajar en este espacio también les permite aumentar su clientela e incluso, recibir dinero o algún otro tipo de remuneración de sus visitantes.

4. Notas al capítulo

En este capítulo tracé un recorrido por el municipio de Cuetzalan abarcando los elementos que resultan importantes de recuperar para tener una imagen tanto actual como histórica de esta región de la Sierra Norte de Puebla. Me detuve en dos grandes secciones (los estudios sociales en Cuetzalan y el hospital integral) porque considero que estos ejemplos ilustran la vinculación del grupo nahua de la sierra a la sociedad moderna mexicana. Desde dos lugares diferentes, la iniciativa social participativa (para el caso de las cooperativas) y la institucional (el hospital integral), buscaron generar herramientas de integración y de defensa de la cultura nahua.

Destaqué la presencia de investigadores sociales que en los setenta establecieron proyectos de desarrollo comunitario. Resulta revelador el papel que jugaron en dos sentidos, uno de ellos lo relaciono con el fomento al interior de la comunidades de generar una valorización de la cultura nahua. En un segundo sentido, expuse ejemplos de

⁵⁹ Es importante señalar que el número de atenciones es tan elevado porque muchas veces las personas reciben más de un tratamiento en una sola visita. Sin embargo, no existen las cifras por separado y no se puede tener un total neto.

investigación participativa para aportar una reflexión y debate metodológico sobre las disciplinas sociales. La investigación participativa permite estrechar el vínculo entre los académicos y los habitantes de las comunidades que estudiamos pero también genera muchos otros conflictos. Las experiencias que compartí y analicé en este capítulo permiten reflexionar en estos dos sentidos. En el municipio de Cuetzalan estas experiencias crearon una reivindicación del grupo nahua que hasta hoy en día se distingue entre las generaciones de jóvenes que mantienen su lengua y participan activamente en la organización social y política de sus comunidades (festividades, ocupan cargos comunitarios, etcétera.) Pero también generó un clima de desconfianza hacia las personas que llegan de fuera.

Con el ejemplo del hospital pudimos apreciar cómo los sistemas de salud están vinculados a diversos intereses políticos tanto nacionales como internacionales que propiciaron la instauración de un modelo intercultural en salud, donde convergen la medicina alópata y la medicina tradicional nahua. Siguiendo la propuesta de E. Menéndez esta última siempre estará subordinada a la hegemónica. El objetivo de esta tesis no es detenerme en este punto pero considero importante señalar la relación entre estas dos medicinas a través de diferentes programas de gobierno. Esta circunstancia hace todavía más interesante el estudio de la medicina nahua y agrega elementos para discutir su transformación y permanencia. En los siguientes capítulos me enfoco en entender las prácticas nahuas desde la cosmovisión de este pueblo pero también en este capítulo expuse aquellos elementos que dan cuenta de la relación que el pueblo nahua ha tenido con el mundo moderno. Sin duda esta relación dinámica, ha generado cambios en la percepción y en la práctica de la cultura nahua y a la vez ha reforzado su identidad. Sin embargo, también los ha mantenido en una posición de subordinación y dependencia con los sistemas o modelos hegemónicos como por ejemplo, en el terreno de la salud.

Cuetzalan es un lugar con características excepcionales que invitan a la reflexión y a la participación para generar discusión sobre comunidades que cada vez con más fuerza se incluyen desde su diversidad al mundo occidental. Hacen valer y respetar sus costumbres y tradiciones y desafían la modernidad al conservar su lengua, tradiciones, organización social pero también al participar en iniciativas externas tanto de la organización civil como del mismo gobierno.

Los próximos capítulos están dedicados a la cosmovisión nahua en salud desde una perspectiva de las emociones. Como expuse en el primer capítulo, éstas últimas no se pueden entender y analizar sin considerar el contexto sociocultural en el que se desarrollan. Por eso, presenté esta visión general del municipio y a continuación me detengo con más detalle en aquellos elementos conceptuales que permiten hacer un mapeo de las emociones nahuas y en especial de la envidia que tiene su expresión en enfermedades como el *mal aire*.

CAPÍTULO III. EL CONTEXTO ETNOGRÁFICO DE LA INVESTIGACIÓN

Introducción

En el primer capítulo expuse el marco conceptual en el que está inscrito este trabajo. Asimismo, reflexioné sobre los problemas epistemológicos que se presentan al realizar un estudio sobre las emociones. Pero es en este capítulo donde expongo la manera en que desarrollé el trabajo de campo. Para este fin, lo construyo en dos secciones. En la primera de ellas, expongo la propuesta metodológica de la investigación. Presento el perfil de aquellos personajes con los que tuve contacto, realicé entrevistas, pláticas informales y sobre todo, mucha convivencia. La empatía fue uno de los factores más importantes que ayudaron a la selección de éstos pero también, ciertas características que los hacían atractivos para este estudio. Entre ellos destaca que todos eran bilingües (español y nahua), tres de ellos participan o participaron en la *Maseualpajti*⁶⁰ y en el módulo de medicina tradicional del hospital integral. Los otros dos curanderos consultados trabajan de manera independiente. Esta selección la realicé con el objetivo de obtener la referencia de especialistas que no están en contacto directo son instituciones gubernamentales y llevan a cabo sus prácticas curativas con mucho éxito. Es decir, tienen muchos visitantes y generan ganancias económicas a partir de esta actividad. Otro punto que consideré al seleccionarlos fue por sus especialidades curativas, el ser reconocidos por su comunidad y por los tipos de consulta que realizan.

En la segunda sección de este capítulo, presento información etnográfica del municipio, las comunidades principales y sus festividades. Las descripciones que comparto son un ejemplo de la propuesta de estilo escrito al que recorro en el trabajo. Es decir, a lo largo de la tesis y más en los siguientes capítulos, intercalo fragmentos del diario de campo con las entrevistas realizadas. Esto con la finalidad de otorgarle un lugar en la tesis a esas reflexiones que surgen durante la investigación y que muchas veces se quedan en la libreta de campo y no ven la luz en el escrito final. También estos datos se suelen considerar poco importantes o que se presenten sólo como el resultado final del análisis. Sin embargo, considero que a partir de las descripciones detalladas doy cuenta tanto de los datos recolectados durante la investigación, y acerco al lector al ambiente en donde se

⁶⁰ Asociación de médicos tradicionales. Ver capítulo II para detalles.

desarrolló el trabajo de campo. Este tipo de escritura permite una familiaridad tanto con los colaboradores como con el espacio físico donde estuvo el investigador.

1. La investigación de campo

El trabajo de campo se llevó a cabo en el Municipio de Cuetzalan de enero a noviembre del 2010. La investigación se realizó gracias a la participación de curanderos de diferentes comunidades pertenecientes a la cabecera municipal. Empleé una metodología cualitativa y observación participante que implicó la visita a las casas de los curanderos seleccionados, etnografías de los rituales de curación y entrevistas. Éstas fueron las principales herramientas para construir el cuerpo de datos sobre la cosmovisión nahua que presento. Después de muchas vicisitudes, logré establecer relaciones cercanas que permitieron la convivencia y posteriormente la elaboración de entrevistas informales y a profundidad con cinco curanderos: dos hombres y tres mujeres. Todos ellos activos, conocidos y reconocidos por sus comunidades. Con ellos se reconstruyeron las principales ideas sobre la salud, la enfermedad y en especial, se debatió en torno a la envidia. Se exploró esta emoción como la causante de malestares derivados de conflictos sociales y familiares. Éstos desencuentros sociales, coincidieron los curanderos, repercuten en la salud del individuo pero también en la convivencia comunitaria y ellos son los encargados de recuperar el equilibrio tanto a nivel individual como social.

Para entender el contexto en el que viven los colaboradores y para acercar al lector al problema de las emociones y de la envidia; planteo una tesis que incorpora en su redacción elementos etnográficos para que a través de estos pasajes podamos conocer la vida cotidiana del municipio y las comunidades aledañas así como, la dinámica social y familiar entre los nahuas. La descripción de mis observaciones complementan las entrevistas y el resultado de la convivencia con los actores principales de la investigación. Pretendo además, lograr una narración que permita construir una mirada a la cosmovisión nahua que encierre la manera en que se construye la percepción de persona y las emociones. Para disminuir la distancia lingüística y la dificultad epistemológica de acceder a una manera de sentir y de experimentar emociones, propongo un acercamiento etnográfico basado en los detalles cotidianos, la comunicación en el espacio de sanación, las relaciones entre los enfermos y los curadores, etcétera.

1.1. Perfil de entrevistados

Trabajé con cinco colaboradores clave que seleccioné con los siguientes criterios: quizá el más importante fue la empatía. Es decir, aquellos con los que me sentí cómoda y con los que logré percibir que también lo estaban en mi presencia. Es fundamental trabajar con personas a las que les agrada verte y compartir tiempo y este fue uno de mis principales indicadores, trabajar con confianza y abiertamente. Otro criterio fue que pudieran comunicarse conmigo en español. Es decir, que fueran bilingües. Seleccioné tres colaboradores que pertenecen a la sociedad de médicos tradicionales *Maseualpajti*. En comparación con otros dos que no son miembros. Esto fue fundamental para conocer el contexto en el que se desempeña un médico tradicional en el municipio, las posibilidades de empleo y sobre todo, poder apreciar si existen diferencias sobre los conocimientos y prácticas que ejercen en un sector de gobierno (el hospital integral, dependiente de la Secretaría de Salud) y en un ámbito privado (las casas de los curanderos y de los pacientes). En un principio el acercamiento fue a través del hospital y poco a poco trasladé mis observaciones y acercamiento hacia las casas de los curanderos. Fue ahí que descubrí otras prácticas y la importancia de contactar a especialistas que no atendieran en el hospital. Es decir, que fueran completamente independientes. El contraste entre estos dos tipos de colaboradores resulta enriquecedor para el trabajo que realicé. A continuación presento algunas características de los cinco colaboradores principales⁶¹.

Rocío. Mujer de 60 años, hablante del náhuatl y con poco dominio del español. A ella la conocí en mis primeros días en el hospital, me ofreció su ayuda e invitó a su casa. Cuando las cosas se pusieron complicadas porque no podía realizar la investigación dentro de esta institución hasta que fuera aprobado mi proyecto, Rocío me abrigó en su domicilio. Ahí pude realizar muchas observaciones de sus técnicas de curación y realizar entrevistas. Nunca grabadas pero sí podía sacar mi cuaderno, tomar notas y preguntar libremente. Además, la presencia de su hija Rosa (joven mujer de 29 años de edad) ayudó a mi relación con la familia porque Rosa me traducía lo que su madre contaba y me explicaba muchas otras cosas. Nos hicimos amigas, cercanas, hasta que en algún

⁶¹ Para conservar el anonimato de los colaboradores de esta investigación los nombres empleados son ficticios.

momento iba a visitarlas no por “trabajo” sino para disfrutar de su compañía y la deliciosa comida que me compartían.

Rocío aprendió a curar desde los 25 años de edad gracias a su tía que también era curandera y le transmitió sus conocimientos porque por un lado, tenía la fortaleza de espíritu necesaria y por otro, debía hacerse cargo de la salud de sus hijos, era madre soltera de 5 niños y tenía que hacer frente a esta realidad. Además, ser curandera le aseguraba una ayuda económica y quizá el prestigio social necesario para sobrellevar las críticas entorno a su situación familiar. Con los años de práctica se hizo conocida dentro y fuera de su comunidad y pronto se vio involucrada en la Sociedad de Médicos Tradicionales *Maseualpajti*. Con esto, ingresó al hospital integral y también a *Talkampa*⁶², donde colabora todo lo que puede a pesar de estar en la gran desventaja por no hablar bien el español. Esto lo menciono porque los curanderos que tienen más presencia en ambos lugares son los bilingües, los que pueden comunicarse con los funcionarios del gobierno y con todos los compañeros hablantes o no de náhuat. Aún así, Rocío tiene un buen número de visitantes tanto en su casa como en el hospital.

Violeta. Mujer de 40 años de edad, habla, lee y escribe español y entiende el nahua pero no lo habla. Violeta es hija de curanderos pero como ella misma narra, se negó a hacerse cargo de la tradición familiar al grado que, cuando tuvo edad suficiente, salió a la ciudad de México a trabajar como empelada doméstica. Una vez ahí, con una *buena patrona* que le dio la oportunidad, entró a una escuela para formarse como auxiliar de enfermería. Años más tarde regresó a su pueblo con este título y fue involucrándose en el terreno de la atención a la salud. Ella misma dice que no podía evitar por mucho más tiempo ser curandera y una vez que se casó y tuvo a sus hijos le fue inevitable acudir a este llamado. Así ingresó a la *Maseualpajti* y por su buen español pronto se colocó como una de las dirigentes. Es curandera pero también se capacitó como partera, especialidad que no practica con mucha frecuencia. Yo la conocí gracias a otras compañeras del CIESAS que trabajaron en la región con justicia indígena. La casa de la mujer indígena (CAMI) es una de las organizaciones más importantes en cuanto al apoyo a la mujer víctima de violencia doméstica. Como parte de la ayuda que se les brinda, la CAMI ofrece un refugio para estas mujeres en donde pueden permanecer por un máximo de 3 meses hasta restablecer su situación emocional y física. Violeta trabaja ahí. Es la curandera del refugio

⁶² Hospital-hotel de los miembros de la asociación Maseualpajti. Más información capítulo II.

pero también es coordinadora, junto con otras mujeres, del lugar. Esto le ha permitido mantenerse en su práctica nahua pero también conocer otras formas de atender la salud. Ha tomado muchos talleres sobre terapias alternativas y dentro de la *Maseualpajti* fue de las más activas para participar en congresos, cursos de capacitación y encuentros con curanderos de toda la República Mexicana. Este perfil me permitió acercarme a ella con familiaridad y además que aceptara grabar las entrevistas.

Gustavo. Hombre de 60 años de edad, curandero y especialista en huesos. Es un personaje reconocido en su comunidad no sólo por el trabajo que desempeña atendiendo enfermedades sino también porque es hijo de uno de los curanderos más renombrados en su pueblo. Su tradición familiar en estos temas y su activa participación en las diferentes iniciativas y organizaciones que han tenido origen en su comunidad, lo hacen muy respetado por la mayoría. Habla español y nahua lo que le ha permitido mantenerse en contacto con los externos entre ellos, algunos antropólogos. Es importante resaltar esta colaboración que ha tenido con otros investigadores porque por un lado, facilitó su apertura conmigo pero por otro, su familiaridad con las entrevistas y las preguntas hacían, en momentos, difícil de llegar a un nivel de profundidad mayor. Aún así, compartí con él muchas tardes de pláticas y entrevistas siempre con un cuaderno al lado, nunca con la grabadora. Poco a poco también me adentré a su mundo familiar y compartí con sus hijas y su esposa agradables fines de semana y hasta la fabricación de los tradicionales globos de papel que queman durante las festividades de día de muerto. Con Gustavo el tema de la envidia fue recurrente pero también los sueños. Al grado que me atrevo a nombrarlo el “interpretador de sueños”. Su mente inquieta siempre buscaba el análisis en mi mirada y no me salvé de confesarle algunas pesadillas o buenos sueños que él rápidamente relacionaba con alguna inquietud que probablemente rondaba mi mente. Así como lo hizo conmigo, muchas personas se acercan a él con esta misma finalidad. Lo detienen en la calle para consultarle algún sueño que se repite o que los hace despertar en las noches. Gustavo conoce a las personas y sin decirles exactamente lo que quieren decir sus sueños, habla con ellos, los tranquiliza y entre ambos intentan llegar a la conclusión de lo que los perturba. Esto es una parte de la sanación que ofrece pero también cura torceduras, molestias en los huesos con masajes y con un aceite que el mismo elabora con diferentes hierbas. Ha tomado diferentes cursos de capacitación en estos temas y eso le ayuda a conocer más sobre las articulaciones, huesos y músculos. Sin embargo, está práctica física la combina con sus conocimientos del mundo, de la vida y de la debilidad

de la mente. Para él no hay accidentes sino, distracciones que los provocan. Cuando alguien está pensando en cosas *malas*, está triste, abatido o preocupado, es normal que su salud se vea afectada. Por eso Gustavo primero habla con las personas para distinguir que es lo que está generando el malestar y después, aplica las técnicas que conoce para sanarlo.

Ricardo. Nahua de 45 años de edad, bilingüe (español y nahua) muy activo en cuanto a la atención a la salud. Es curandero y se dedica a la fabricación de medicamentos y remedios de todo tipo. Esto lo ha aprendido tanto en los cursos de capacitación que ofrece el hospital integral como en los Niños de México, institución no gubernamental en la que labora. Ricardo imparte talleres a los miembros de las comunidades sobre cómo atender a sus hijos en caso de malestares comunes como estomacales o gripas; medidas básicas de higiene; elaboración de pomadas o tés que pueden ayudar a las familias. Además de este trabajo, tiene un consultorio en Cuetzalan. Es un pequeño espacio en donde recibe a gente diariamente por las tardes y les ofrece atención de todo tipo: limpias, limpieza de oídos, tés para el estómago, riñones, etcétera. Siempre tiene gente esperándolo y su sonrisa y amabilidad permiten que la gente no se enoje o desespere, su cálida y fuerte mirada invitan a quedarse y esperar el turno. Ricardo, después de varias veces de reunirme con él y platicar sobre su trabajo y sus conocimientos, me permitió ver algunas de sus curaciones. Era difícil lograr que la gente aceptara mi presencia pero poco a poco fui logrando observar y convencer. Ricardo nunca obligó a nadie a aceptar que yo estuviera ahí y con calma explicaba quien era yo y porqué me interesaba conocer sus historias. Después de un tiempo me di cuenta que además de todas estas enfermedades que sabe atender, la gente que estaba ahí (en promedio unos 25-30 personas diarias) lo buscaban porque ofrece lo que llama una *curación profunda*. Ésta consiste en una limpia con sauco⁶³ y un líquido que humecta la hoja y permite realizar el movimiento que recorre todo el cuerpo. La particularidad de esto es que, al llevar a cabo la limpia, extrae objetos del cuerpo de la persona: vidrios pequeños, semillas de mostaza, granos de sal, piedras de río. Son materiales pequeños que brotan de ciertos lugares del cuerpo, dependiendo de dónde se localiza el malestar de sus pacientes. Puede ser la cara, la cabeza, la espalda, el abdomen, los pies. En fin, la persona indica en donde siente dolor y Ricardo enfoca su energía a ese punto. Este tipo de limpias las realiza una vez que tuvo una

⁶³ Nombre científico: *Sambucus mexicana Presl*. En náhuat de la Sierra Norte de Puebla se conoce como *xomet*. Registré su uso en la realización de limpias. Para más información sobre la presencia y etnobotánica de esta planta en México consultar la biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana. UNAM. 2009.

conversación con el paciente y una primera limpia en la que detectó un problema mayor. Una vez con un diagnóstico más definido, realiza estas *limpias profundas* para aliviar el malestar del paciente. Además de ser respetado y muy buscado por esta particularidad en su práctica de curación, es también muy activo en su comunidad, goza de prestigio y por eso, frecuentemente lo buscan para que sea padrino o para que ocupe cargos en su pueblo.

Ricardo renta una pequeña casa atrás de la iglesia de San Francisco, localizada en el centro de Cuetzalan. En ella tiene su consultorio y pasa las noches cuando ya no es posible regresar a su pueblo. Atiende todos los días a partir de las 3 de la tarde porque las mañanas las dedica a la fundación y ocasionalmente a hacer guardia en el hospital integral. Los domingos comienza desde muy temprano en la mañana. La casa cuenta con un pequeño espacio en la entrada que sirve como recibidor, al lado tiene un cuarto (donde se realizan las consultas) y un pasillo conecta con un segundo cuarto y con la cocina. En el fondo, hay un pequeño patio con algunas de las plantas que utiliza para hacer remedios y también el baño. El cuarto de consultas es amplio, tiene una ventana que da a la calle, un escritorio con una computadora vieja y que le fue donada a Ricardo por la fundación en la que trabaja. También cuenta con un altar muy sencillo pero que siempre tiene flores y veladoras. En la parte posterior de este cuarto hay un espacio más pequeño, sin ventanas y un tanto oscuro con una cama. Es ahí donde lleva a cabo sobadas y otras limpias que él llama *profundas*. No todos sus pacientes tienen que pasar a este espacio, muchos se quedan en la limpia que hace frente al altar y se sientan en sillas para platicar con Ricardo y comenzar el proceso de sanación. La gente llega puntual al horario en el que inicia las consultas y a veces tienen que esperar a ser atendidos. El tiempo de espera puede variar entre una hora o más para una consulta que dura aproximadamente 20 minutos.

María. Pasados varios meses en campo, conocí a una familia que me habló de una curandera reconocida por poseer un poder, aseguraron, más grande que el resto de sus colegas. Ese mismo día me acompañaron a su casa y en el camino conocí a María que apresurada, caminaba a la parada de la camioneta con dirección a Cuetzalan. Nos saludamos brevemente y le pedí una cita para conocernos y platicar con ella. Dos días más tarde estaba en su casa, una comunidad a 45 minutos de Cuetzalan, de 20 casas aproximadamente y con un camino difícil de llegar tanto que, las camionetas no pasan por ahí por temor a quedarse atrapadas en el lodazal. Entonces, hay que caminar de la

carretera unos 15-20 minutos entre un camino de tierra y piedra, bajo el sol o lluvia pero con un paisaje verde y precioso.

Al llegar a su casa lo primero que me sorprendió fue la cantidad de gente que estaba en el patio, bajo la sombra de un árbol o en la tienda que la familia de María posee y maneja. Después de unas horas de espera, pude platicar con ella y explicarle mi interés en conocer su trabajo y observar sus curaciones. Supe que sería un excelente lugar para realizar etnografía porque la casa tiene una atmósfera muy especial, la gente que espera a ser atendido por María platica en voz baja, siempre hay veladoras encendidas, flores y santos frente al altar que todos observan y se persignan al pasar. La estancia donde está María es un cuarto con una cama, muy oscuro, sólo tiene una puerta que en un esfuerzo de hacer sentir cómodos a sus visitantes, no la abre a pesar de estar a muy altas temperaturas y sudando todo el tiempo. Hay también una pequeña ventana que comunica ese cuarto con la cocina de la casa. Ahí siempre está la madre, hermana y cuñada de María pero se mantienen respetuosas de lo que pasa en el espacio de María. Sólo en ocasiones le pasan un vaso con agua o le preguntan si pronto irá a comer. Esto ocurre sin un horario definido de acuerdo al momento en que María decide hacer una pausa, tomar agua, descansar y comer. Normalmente no le quita más de media hora y rápidamente regresa a su lugar para seguir atendiendo personas.

Las consultas son los lunes, miércoles, jueves y sábados. Los martes y viernes se dedica a otras labores tanto domésticas como compromisos sociales. Los domingos son su día de descanso. Los destina a hacer paseos y compras en la cabecera municipal y también para visitar iglesias y hacer oraciones de agradecimiento por su trabajo y de protección tanto para ella como para su familia y los que la consultan. A pesar de tener días y horarios establecidos para los visitantes, hay gente que llega a consultarla a todas horas y cualquier día. Normalmente hace excepciones siempre y cuando no tenga otro compromiso o sean muchas personas las que quieran verla. Sus días de atención comienzan a las 6 de la mañana y terminan entre 5 ó 6 de la tarde pero, como ya mencioné, esto varía mucho de acuerdo a la cantidad de gente que llega en el transcurso del día.

María es una mujer de 33 años de edad, hablante del náhuatl y del español, casada, sin hijos y vive en casa de sus padres junto con toda su familia. Ella es la hija mayor y el

principal sustento de su hogar. María, desde hace aproximadamente 6 años se dedica de tiempo completo a atender a gente que la visita buscando su protección y curación. En promedio recibe al día entre 60 y 80 personas lo que la ha obligado a idear un sistema de turnos para llevar un control de cuántas personas atiende y para que la gente sepa cuándo será recibida. La gente acude a ella porque el malestar se hace palpable ante sus ojos cuando les realiza una limpia con sauco bañado en aguardiente y retira de sus cuerpos (también sitios específicos donde sienten dolor) objetos extraños: piedras de río, trozos de madera, vidrios, sal, monedas, etcétera. María comenta que la gente llega con ella porque han tenido o tienen problemas fuertes dentro o fuera de su comunidad. No todos los que van tienen este tipo de malestares y en esos casos, María siempre muestra tranquilidad y presta sus oídos para escuchar historias y preocupaciones y así, ayudar a restaurar un poco esa inquietud transmitiéndoles que ella estará atenta y pedirá en sus oraciones por todos a los que llama, sus hermanos. Sus palabras de consuelo y la seguridad con la que expresa su ayuda, la gente se va tranquila y satisfecha con esa visita que duró probablemente todo el día⁶⁴.

Además de estos protagonistas principales, el trabajo de campo estuvo conformando por la convivencia con muchos otros curanderos, hueseros y parteras del módulo del hospital integral y de *Talkampa*. Entre las que destacan una curandera de nombre Ocotlán y el curandero José. Ocotlán es una mujer de 40 años, hablante del náhuatl y del español. Habita en una localidad a 45 minutos de Cuetzalan. Casada y con tres hijos, se ha dedicado a la sanación desde muy joven y también su marido, un huesero de la *Maseualpajti*, le ha enseñado técnicas para atender torceduras. Ocotlán trabaja sobre todo en el módulo del hospital y en ocasiones realiza consultas en su casa. Con esta curandera realicé diferentes entrevistas informales dentro y fuera del hospital.

José es el hermano mayor de Gustavo, tiene 66 años de edad y si bien, es un curandero conocido, se dedica más a labores del campo y también a la construcción. Está casado, tiene cinco hijos que viven con él a pesar de que ya la mayoría de ellos tienen su propia familia. Además, es músico. Toca la guitarra y participa como tal en las fiestas patronales.

Además, de estos personajes claves, llevé a cabo conversaciones informales y algunas más formales, me permitieron tener un panorama sobre la vida de los curanderos que se

⁶⁴ En el capítulo V profundizo sobre la forma de atención de la curandera María y de Ricardo.

mantienen activos en las instituciones y también dentro de su comunidad. Asimismo, también localicé curanderos que no tienen esta filiación y que se han mantenido en sus prácticas locales. Logré obtener un esquema completo de los especialistas en salud y, con María y Ricardo, profundicé en el aprendizaje de las enfermedades propias del grupo nahua de la Sierra y las respuestas de sanación a las mismas.

2. Etnografías⁶⁵

En esta sección presento descripciones etnográficas que ilustran la vida cotidiana de las comunidades del municipio y nos adentran al ambiente en donde se desarrolló la investigación. Primero presento la composición familiar de dos curanderas, con la finalidad de conocer más a los protagonistas principales y también para ejemplificar la organización familiar nahua. Más adelante comparto la etnografía de una confirmación, para señalar la importancia que tiene el compadrazgo en este municipio. Finalmente describo una de las fiestas patronales más importantes que celebran las comunidades del municipio dedicada a San Miguel Arcángel.

2.1. *La familia*

La composición familiar nahua varía; sin embargo, existen ciertas similitudes que permiten observar coincidencias y sobre todo rescatar puntos relevantes que ayudan a comprender la configuración social que comienza en la familia y se extiende a la vida comunitaria. Para este fin, seleccioné la descripción de dos tipos de familia que, según mis observaciones, son comunes de encontrar. Debo aclarar que los ejemplos aquí plasmados se tratan de dos núcleos familiares de curanderas. Esto genera dinámicas diferentes de otras familias. Pero me ayudan a plantear un panorama de la vida cotidiana en una comunidad nahua de la Sierra Norte.

Rocío vive con su familia en una comunidad cercana a Cuetzalan, en una casa de tablas de madera y techo de lámina. El piso de la cocina es de tierra y en el espacio principal, recientemente – en el 2010 –, es de cemento por el apoyo del programa de gobierno federal llamado “piso firme”. La casa se compone de una estancia que tiene a la vez la

⁶⁵ Enmarco aquellas etnografías recuperadas del diario de campo.

función de recámara (cuenta con cuatro camas formadas a base de tablas de madera levantadas por bloques de cemento y cubiertas con cobijas) y de comedor, una pequeña mesa redonda de plástico que sirve para múltiples propósitos: comer, estudiar, trabajar. En este mismo espacio se encuentra un altar con figuras religiosas (San Miguel, La Virgen María, la Virgen de Guadalupe, el Niño dios doctor, etcétera), flores, veladoras y copal. En un segundo cuarto, en la parte posterior de la casa, está la cocina con un fogón y una cocineta-estufa de gas encima de una pequeña mesa en donde comen, cocinan y conservan alimentos. Del techo de la cocina cuelgan ollas, trastos de plástico que contienen alguna verdura como jitomate o chile. A un costado de la cocina hay otro pequeño cuarto que funciona como almacenamiento de diferentes cosas, entre ellas las herramientas y material que emplean los miembros familiares para hacer artesanías. Finalmente la casa cuenta con un pequeño terreno empinado donde pudieron construir un cuarto de baño: un espacio cuadrado que cuenta con un WC no conectado al drenaje y con piso de cemento y una cortina de plástico que lo hace lo suficientemente privado como para bañarse siempre y cuando acarreen agua en cubetas. La llave del agua se encuentra unos metros más arriba, cercana a la cocina y es en ese fregadero en donde lavan platos, ropa y consiguen el agua para tomar y cocinar. A pesar de ser un terreno empinado lo utilizan para sembrar algunas hierbas que Rocío utiliza para sus remedios y también para criar animales como gallinas, pollos, gallos y patos. Como todas las familias, la composición no estaría completa sin un perro y un gato. Este último goza de mucha más libertad y es raro encontrarlo en la casa, sale y regresa a voluntad. El perro lo tienen amarrado en la entrada de la casa y les ayuda a detectar si hay gente visitante o que simplemente pasa por ahí. Lo alimentan, al igual que al gato, con tortillas viejas que calientan en el comal antes de que se consuma el fuego.

En la casa de Rocío vive su hija menor, Rosa, de 29 años de edad y dos nietos de Rocío: una de 15 años y otro de 19. Rosa es la menor de las hijas y, desde los 16 años se fue a Puebla a trabajar por diez años como empleada doméstica. El resultado fue, desde su punto de vista, positivo porque este esfuerzo le permitió comprar el terreno y construir la casa donde viven ahora. Durante mi trabajo de campo y estancia con ellos, Rosa se integró a una organización campesina que reparte apoyos en especie para construir casas a cambio de la participación de ellos en marchas y mítines ya sea en la ciudad de Puebla, en el DF o en cualquier otra ciudad de la República donde los requieran. Rosa consiguió presentarse a todas las reuniones e incluso ir a las marchas para poder

reconstruir y mejorar las instalaciones de su casa. Para finales de mi trabajo de campo (noviembre 2010) ya había recibido el material y estaban por comenzar la reconstrucción de su hogar.

Actividades familiares: la integrante más joven, durante mi estancia, estaba por terminar la secundaria, hasta ahora todos habían dedicado sus esfuerzos por mantenerla en la escuela y evitar que trabajara o saliera del pueblo en busca de trabajo. Cuando la conocí sus familiares la estaban convenciendo de continuar con la preparatoria en Cuetzalan. Es en la cabecera en donde la mayoría de los jóvenes la cursan. En su comunidad sólo cuentan con secundaria y después pueden continuar sus estudios con un telebachillerato. Ella estaba dudosa, los gastos son muchos porque aunque Cuetzalan está cerca tendría que desplazarse todos los días. Además de estudiar, le ayuda a su tía y su hermano a vender las artesanías que ellos mismos producen. Rosa posee dos puestos de venta en las cascadas las Brisas en donde ofrece sus collares, pulseras, aretes, tallados de madera y los rebozos y bufandas que Rosa diseña y teje en su casa. Esa es su principal actividad, además de ayudar en las labores domésticas al igual que su sobrina, ambas tienen que mantener la casa limpia, preparar alimentos, dar de comer a los animales, lavar ropa y trastes. Rocío la mayor parte de su tiempo dedica a atender pacientes en su casa o bien, asistir al módulo del hospital los días que le toca guardia. Por esta razón sus labores domésticas se ven disminuidas y el apoyo de su hija es fundamental. Su nieto sólo estudió hasta la secundaria y después abandonó la escuela para comenzar a trabajar, haciendo artesanías pero también en la construcción como ayudante de albañil.

Presento este caso porque es una composición familiar frecuente. Las madres solteras, separadas o con esposos ausentes se encargan de proveer a los hijos. Además, todos los miembros familiares buscan contribuir a la economía y a las labores del hogar. Como la mayoría de las casas, Rocío tiene una pequeña milpa. Sin embargo sus actividades como curandera y la edad, han impedido que le de continuidad al cultivo de maíz. Para mantener la tierra activa, le paga a un vecino para que la cuide y la trabaje. Sus nietos no están interesados en esto sobre todo porque saben que no tiene mucho sentido. El maíz que siembran no es suficiente, únicamente alcanza para dos o máximo tres meses y terminan comprando tortillas o el grano en el pueblo. Aún así para Rocío es importante mantener la milpa aunque eso signifique sacrificio ya sea pagado o realizado en algún momento por ella misma.

El otro tipo de familia es el que ejemplifico con María. En la Sierra Norte es frecuente que las mujeres casadas vivan en las casas de los padres del esposo. Por tanto, la constelación familiar normalmente es la siguiente: padres con hijos (jóvenes, no casados) hijos casados con sus respectivas familias y un abuelo/a. La familia de María no es la excepción, sin embargo tiene una variable. María está casada con Luis y aún así vive con él en la casa de los padres de María. Esto tiene como explicación que es curandera y atiende a sus pacientes ahí. La familia de Luis está de acuerdo con esto y no insisten en que vivan con ellos pero aún así, tienen responsabilidades que cumplir y Luis pasa gran parte del día con sus padres y algunas noches tanto él como María duermen con ellos.

María tiene 33 años de edad, es la mayor de los hijos, le sigue su hermana Norma, casada y con una hija de 6 años. Después un varón, Mario, casado y con un hijo de año y medio. La cuarta es Mónica una joven de 19 años, Ramiro un joven de 16 y por último Rosario, una niña de 10 años de edad. Todos viven en la misma casa pero desde que María se casó comenzó la construcción de una casa propia dentro del mismo terreno, donde vivirá con Luis, su esposo. En total la casa está habitada por 12 personas. Las mujeres son las encargadas de la cocina: preparan los alimentos, las bebidas (el clásico café), cuidan de los animales (gallinas, guajolotes) y lavan los platos y la ropa. Sólo María está exenta de estas labores por su trabajo, pues no tiene tiempo para esas actividades domésticas. Por esta razón María, como los hombres de la casa, no prepara comida y no lava su ropa, pero sí aporta económicamente a la casa e incluso más que cualquier otro miembro familiar.

Todos tienen actividades definidas: las mujeres cuidan a los hijos y atienden los esposos, hacen la comida, muelen el maíz, preparan tortillas, lavan la ropa ya sea en el fregadero de la casa o en tiempos de escasez de agua, bajan al río y aprovechan el paseo para bañarse. La casa de María está construida con material, pintada de blanco y tiene el techo típico de las construcciones en el municipio: tablas de madera y un espacio entre ellas y la lámina que cubre la casa, a esto se le llama zorzal. Aprovechan el lugar para guardar cosas y lo cubren normalmente con plásticos. El terreno es bastante grande, lo suficiente para una pequeña tienda de abarrotes que está al cuidado de Mónica y en ella los vecinos pueden adquirir productos desde un refresco hasta una lata de chiles, papel higiénico, veladoras, chocolates, chicles, etcétera. Dentro del mismo terreno tienen dos grandes

árboles de mamey que recolectan en abril para venderlo en Cuetzalan. La cocina tiene piso de tierra⁶⁶ y un espacio con dos fogones para cocinar. En la misma cocina que es lo suficientemente grande para tener una mesa, cuelgan ollas de las paredes y del techo. Al fondo hay dos pequeños cuartos con camas para la familia de la hermana de María y otro más para la mamá y la abuela. El padre duerme en la tienda. El siguiente cuarto de la casa se construyó posteriormente, y lo ocupan los hermanos de María. Después está un espacio bastante amplio que funciona como el recibidor para los visitantes y los pacientes. A este lugar le sigue un altar y un pequeño cuarto en donde hay una cama (donde duermen María y su esposo) y es ahí donde puede atender a los enfermos. No cuentan con agua potable pero, al igual que en todas las comunidades del municipio, tienen una cisterna en donde se almacena agua que recogen con mangueras de plástico y suben por presión desde un ojo de agua cercano a la comunidad. Cuando es época de lluvias constantemente reciben agua y nunca deja de salir lo que en ocasiones genera lodazales y charcos. En época de secas (marzo-abril, justo antes de las lluvias) el agua se convierte en un problema para la mayoría de la población. Tienen que acarrear y buscar en otros lugares una buena alimentación de agua. En casa de María no tienen sanitarios o letrinas simplemente destinan una parte del terreno que emplean como baño.

Cuentan con una milpa en un terreno alejado de la casa que tanto el padre como sus hijos y yernos la trabajan y así aseguran el consumo de maíz para el núcleo familiar. Los árboles de mamey son otra fuente de ingresos pero, en realidad, los hombres se dedican a la construcción. Tanto el hermano como el cuñado de María normalmente migran al norte del país (Sonora) a trabajar. El dinero que reúnen es suficiente para el resto del año e incluso no todos los años tienen que irse. Los miembros menores se dedican al estudio y a las labores domésticas. La abuela, a pesar de su edad avanzada, ayuda en la cocina y hace largas caminatas al pueblo más cercano para adquirir bienes. La tienda es también otro ingreso importante y muy beneficiado por las consultas de María. La mayoría de sus pacientes no dudan comprar un refresco al llegar o bien, un huevo o una veladora (elementos necesarios para la consulta con María) si es que no lo llevaron desde sus hogares.

En ambas de las configuraciones familiares presentadas, es notoria la importancia de la familia para el sustento económico. Todos los miembros familiares tienen

⁶⁶ Al igual que en la casa de Rocío, en el 2010 recibieron el apoyo de gobierno llamado "piso firme".

responsabilidades y tareas que realizar y así aportar a la familia. Este modelo de convivencia se aplica a la vida social. Cada uno de los miembros de una comunidad tiene tareas por cumplir a lo largo de su vida y llevarlas a cabo es fundamental para asegurar armonía y un buen funcionamiento en todos los aspectos de la vida nahua. Dentro de estas responsabilidades tenemos: las faenas; mayordomías; cargos religiosos que deben ser aceptados y asumidos con cordialidad y generosidad y, por último incluyo al compadrazgo. Institución extremadamente compleja y diversa que en algún momento los miembros de las comunidades han solicitado o les han solicitado un lazo entre familias de este tipo. Los más recurridos para este tipo de obligaciones son aquellos que cuentan con una buena posición económica o buen nombre y prestigio como pueden ser los curanderos. Estos personajes juegan un papel fundamental en la estructura social al ser los que logran armar un discurso articulado y coherente respecto a la cosmovisión de su pueblo. Al incluir a un curandero, por medio del compadrazgo, se garantiza la protección de quien se bautizará, casará, graduará de la escuela, etcétera así como aseguran su protección a través de las oraciones de este curandero/compadre ya integrado al círculo familiar.

2.2. El compadrazgo

Durante mi estancia en campo Rosa, la hija de Rocío, fue invitada como madrina en la confirmación de una de sus sobrinas. Para ella representó un gran honor y reconocimiento tanto a su persona como a su familia así que no dudó en aceptar y organizar lo que ella modestamente podía pagar. La confirmación se llevó a cabo un domingo de julio en la iglesia de San Francisco en Cuetzalan en una ceremonia que reunió no solamente a la ahijada de Rosa sino a un grupo numeroso de niños que en ese mismo día serían bautizados y otros más, confirmados. Después de la ceremonia religiosa y las fotos en la iglesia, la cita era en la casa de la ahijada para comer mole y arroz. Nos fuimos todos juntos después de pasar al mercado por unas flores que adornarían la casa, caminamos a la casa de Rosa y Rocío. Ahí esperamos la hora indicada y también que todos los invitados de Rosa estuvieran reunidos y así poder caminar todos juntos a la casa de sus nuevos compadres. Al llegar ya estaban esperando y preparando el espacio para otra ceremonia que reafirmaría el compadrazgo. Los padres y la ahijada adentro de la casa, recibieron a Rosa y Rocío que al ser su hija la madrina, también adquiriría el título y ayudaría a su hija en esta responsabilidad. En la entrada de la casa, la abuela de la

ahijada que también es una curandera conocida en la comunidad, tenía en su mano copal que utilizó para sahumar⁶⁷ a los visitantes, a la ahijada, decir una oración y recibir las flores que tanto Rosa como Rocío cargaban. Después de este acto, pudimos entrar a la casa. Al ingresar, se detuvieron en el altar casero, Rosa habló de lo agradecida que estaba de este compromiso y las obligaciones que tienen con esa niña, después de ella habló su madre para decir que también asumía el compromiso y ayudaría a Rosa en todo lo necesario para cumplir con esta responsabilidad. Luego nos invitaron a sentarnos a la mesa para comer. En las fiestas nahuas, la comida se ofrece primero a los invitados de los padrinos y luego a la familia. Se acercaron vecinos, familiares y amigos pero no en gran número. Como es la madrina la encargada de pagar los gastos, Rosa repitió en varias ocasiones que era una celebración sencilla pero con mucho cariño. Como parte de la tradición, le hizo un regalo a su ahijada que resultó ser un conjunto de ropa muy moderno que la niña aceptó gustosa e incluso estrenó en ese mismo momento.

Esta sencilla ceremonia de compadrazgo ayuda a recrear tanto una escena común en la vida comunitaria como la importancia de establecer lazos de parentesco. La responsabilidad de aceptar es mucha y por eso la elección de la persona indicada es importante. El caso de Rosa fue interesante porque es una mujer joven que no está casada y aún así le dieron el reconocimiento de ser la madrina. Su madre, Rocío, la acompañará en este honor y le ayudará a llevar a cabo todos sus deberes como madrina. El tipo de fiesta que se ofrece depende del nivel económico del padrino/madrina sin embargo, no por eso siempre se elige a los que tienen más ingresos. El compadrazgo también soluciona conflictos, reconoce logros personales, reafirma lazos, crea alianzas por lo que es importante reflexionar con atención a quien se invita a formar parte de esta familia extensa.

⁶⁷ Sahumar consiste en pasar por el cuerpo de las personas el humo generado del incienso, normalmente copal, que se prende al interior de un recipiente de barro en forma de copa.

2.3. Fiestas patronales. Festejando a San Miguel Arcángel

Cada comunidad del municipio tiene su santo patrón al que se le celebra el día de su cumpleaños. Sin embargo, uno de los pueblos más grandes e importantes es San Miguel Tzinacapan. Como su nombre lo indica, celebran a San Miguel el día 29 de septiembre. Si bien el festejo dura un poco más de una semana, las preparaciones abarcan casi todo el año aumentando la organización dos meses antes de la fecha esperada. Es una de las fiestas más importantes no sólo para los san migueleños sino también para los pueblos aledaños a éste. Esto se debe en parte por la importancia de Tzinacapan para la población en general pero también porque San Miguel es uno de los santos más queridos y reconocidos. Los *tapajtiani*⁶⁸, le tienen un gran respeto porque es una imagen que representa la lucha del bien contra el mal. Si observamos con atención al arcángel San Miguel, notamos que es un guerrero (porta una espada, un escudo y una capa), combate al diablo que siempre se representa en forma de un toro. En este enfrentamiento San Miguel sale triunfador y logra someter al demonio poniendo un pie sobre él. Los curanderos recurren mucho a esta imagen para enfatizar en el hecho de que cualquier persona tiene la facultad de sobreponerse al mal, al diablo y salir adelante. El respeto a los santos y por consiguiente a las fiestas, resalta. Las personas involucradas y encargadas de la organización de este evento: mayordomos y fiscales, los danzantes y otros participantes deben seguir ciertos procedimientos y restricciones antes y durante el festejo. De eso dependerá el éxito y liberarse de accidentes y problemas que pueden sufrir a nivel individual pero también familiar y comunitario.

Un elemento fundamental en esta celebración son las danzas. Organizar y participar en ellas es también un gesto de convivencia y aceptación de las normas sociales. Cada miembro de la comunidad determina el papel que jugará y lo mucho o poco que se involucrará. Según recuerdan los viejos, antes era obligatoria la participación en las celebraciones pero hoy en día se ha convertido en algo mucho más laxo porque lo dejan a voluntad de los miembros de la comunidad. Esto ha tenido como consecuencia, entre otras cosas, la disminución de los participantes y la dificultad de conseguir, por ejemplo, a suficientes miembros para los grupos de danza. En especial José, un curandero, mostró cierta preocupación al respecto. Es un miembro conocido en su comunidad y ha participado en las fiestas desempeñando diferentes cargos tanto en la iglesia como en las

⁶⁸ Curanderos.

danzas. En el 2010 le solicitaron ayuda para hacerse responsable de una de ellas, confiaban en su capacidad de convocatoria y en su persuasión para convencer a jóvenes de participar en ella. José decidió ayudarlos y buscar en varios pueblos de la redonda a los bailarines y así, iniciar con los ensayos. José toca la guitarra y junto con su cuñado quien tiene 30 años de experiencia en las danzas, se propusieron hacer equipo para la celebración de San Miguel de ese año con el baile de “moros, españoles y tocotines”.

A continuación presenté las observaciones que realicé durante la preparación de las danzas y en los días de la celebración del santo patrón.

Una vez reunido el grupo de jóvenes entusiastas y de solicitar recursos tanto en la comunidad como en el municipio para los gastos de la danza, José inició los ensayos todos los domingos dos meses antes de la fiesta patronal. Como anfitriones, la familia del curandero ofreció alimento y bebida a los participantes y consiguieron un maestro o caporal de la danza para que dirigiera los movimientos. Ensayaron tanto en la calle como dentro de la casa justo enfrente del altar donde José realiza las curaciones a sus pacientes. A pesar de ser un espacio pequeño y estar en meses de mucho calor (julio y agosto), todos bailaron al ritmo de la música marcados por los instrumentos del grupo: tres guitarras y un violín que tocaban nueve sonos para cada grupo.

La danza que prepararon no es originaria de Cuetzalan, sino de Xochitlán, Puebla. Representa la conquista de los españoles sobre los aztecas. El caporal, a quien le pregunté sobre el significado de esta danza, señaló que los moros representan a los vencidos y son dirigidos por un líder azteca del que no recordaba el nombre. Durante la danza se enfrentan en batalla los dos grupos pero al final vencen los españoles. Los tocotines son un grupo dirigidos por una mujer. Por lo tanto, en la danza se tiene un total de tres grupos que se intercalan para bailar. El caporal también me explicó que una vez que un joven decide entrar a un grupo de danza, se compromete por los siguientes siete años para bailar. Puede intercalar los años de su participación e incluso cambiar de danza siempre y cuando dejen un reemplazo pero, al final tiene que cumplir con ese número de años. Esto y el costo del vestuario (para el 2010 lo presupuestaban en 1,500 pesos) hace que cada vez sea más difícil conseguir participantes. Es un compromiso a largo plazo que implica dinero y tiempo. Muchos de los jóvenes no viven en el pueblo donde se realizan

los ensayos, por lo cual, también tienen que invertir en su pasaje y cada vez es más difícil recibir apoyo de la junta auxiliar o del municipio.

Después de observar la organización y preparación de esta danza, por fin llegó la tan esperada fecha para la celebración en San Miguel. Es, sin duda, una de las más concurridas y esperadas en la cabecera municipal. Comienza desde el 26 de septiembre pero el día más importante es el 29, el cumpleaños del Santo patrón del pueblo. La noche del 28 ya había movimiento en la plaza principal del pueblo, ya estaban instalados puestos de comida, de discos compactos, DVD's, juguetes y algunos juegos mecánicos para niños.

Después de comer uno de los muchos antojitos que se ofrecen, entramos a la iglesia. El orden de las bancas era diferente al habitual, normalmente se ubican frente al altar y en esta ocasión las acomodaron alrededor del pasillo principal que servía de escenario había para los danzantes; éstos entraban y salían bailando de la iglesia. Todos los santos que normalmente están en sus vitrinas, se encontraban fuera de ellas y San Miguel ocupaba el lugar principal. Todo estaba lleno de flores, veladoras y la música de los diferentes grupos de danzantes llenaba el ambiente. La gente se quedaba alrededor viendo lo que sucedía y otros más, aprovechaban la cercanía con San Miguel para prender una veladora o tocar su ropa.

Algunas de las danzas representadas son: toreadores, negritos, santiagos, voladores, españoles, san migueles. Todos usan ropas coloridas, en algunos casos máscaras, sombreros y algunos más están disfrazados de animales. Grupo por grupo entran a la iglesia, bailan una parte de la danza y vuelven a salir para continuar en el atrio de la iglesia. Todo parece desordenado, gente entra y sale, baila, comienza la música de una danza cuando todavía no termina la otra y eso hace difícil saber de cuál se trata. Sin embargo, los danzantes están concentrados, saben lo que tienen que hacer y continúan en lo suyo sin distraerse. Algunos se cansan y toman asiento por unos segundos para luego reincorporarse, hace calor, la gente suda, sonrío, come, saluda a sus conocidos, se sienta para observar o simplemente camina de un lugar a otro. Ese desorden comienza a tomar su propio orden.

Al medio día del 29 comienza la procesión de los santos. Los mayordomos, acompañados por el sacerdote de Cuetzalan, cargan las imágenes dándole prioridad al festejado: San Miguel. Caminan desde el atrio de la iglesia, por toda la calle principal hasta la entrada al pueblo, aproximadamente 6 cuadras largas. Antes de salir al recorrido, hacen una oración dentro de la iglesia y toman sus lugares para acompañar al santo patrón. Flores, incienso y los devotos caminan con su santo. La procesión es liderada por los danzantes, al término del son, el padre se detiene, dice unas palabras, reza un padre nuestro y continua el camino. Lo mismo hacen de regreso, las danzas son las primeras en llegar a la iglesia y danzar dentro de ella. Después llegan los santos a ocupar su lugar y toda la gente que acompañó la procesión. Hora y media después, esta actividad termina pero las danzas no, ellos siguen bailando al compás de la música. Dejan de bailar hasta la hora de la comida cuando son invitados por los mayordomos a bailar dentro de las casas y después a comer y tomar refresco. Mientras esto sucede, se llevan a cabo concursos de baloncesto y los puestos de la pequeña y modesta feria siguen ahí para entretener al público. La única cantina está llena, hombres y mujeres se resguardan del sol y aprovechan para tomar una cerveza. En la noche vendrá lo estelar y más esperado: el baile y la quema del castillo.

Este año la gente no estaba contenta con la organización del evento, el presidente de la junta auxiliar no organizó adecuadamente la procesión del santo y se había visto perjudicada por una gran cantidad de vehículos estacionados en la calle principal. Por otro lado, *Televisa*⁶⁹ había acordado con el presidente municipal de Cuetzalan y con el de San Miguel, la entrada para grabar la fiesta. Querían hacer de esta celebración, en palabra de los pobladores: *una estrella más del canal de las estrellas*⁷⁰. Les molestó que las autoridades tomaron la decisión sin consultar a la comunidad y se dio el aviso días antes del festejo. Un grupo de jóvenes decidió convocar a una reunión el fin de semana previo a la fiesta para tomar una postura a este respecto. La propuesta de *Televisa* consistía en instalar grúas, dar un orden diferente a la fiesta y tener conductoras de televisión. Asimismo, habían pedido que no hubiera puestos de comida y vendimia, basura ni tanto “desorden”. Los habitantes estaban molestos, no se les había contemplado y además pretendían cambiar su costumbre. La respuesta de la comunidad no sólo fue un rotundo no a *Televisa* sino también, a todas las cámaras fotográficas incluidas las de los familiares

⁶⁹ Cadena mexicana de televisión con gran presencia en el país.

⁷⁰ Este es un conocido lema de publicidad de Televisa.

de los danzantes o cualquier otro participante de la fiesta. Nadie podría entrar a San Miguel con cámaras. Sin embargo, algunas personas utilizaron sus celulares para tomar fotografías. Este conflicto televisivo fue muy comentado antes, durante y después de la fiesta. Los sentimientos estaban encontrados, les pareció una medida muy radical pero por otro lado necesaria.

Toda la tarde transcurrió igual: danzas dentro y fuera de la iglesia, interrupciones para comer y descansar un poco. En la noche, llegó el grupo que tocaría en el baile y los encargados de colocar los castillos. Los Pilatos de las danzas (representan el mal) hacen bromas al público, corretean a los niños y provocan cierto miedo. Como llevan máscaras puestas, pueden tomar cerveza, gritar, reír y hacer escándalo sin temor a una represalia. Con este antecedente, se puede entender que durante la quema del castillo y del torito, son los que más disfrutaban este instante. Cruzan constantemente el fuego y juegan a quemarse y sólo ellos, junto con un señor en estado de ebriedad, fueron los únicos en animarse a hacer este tipo de proeza. A las 11 de la noche terminó y los que tuvieron dinero para comprar boleto para el baile ya estaban adentro del lugar donde sería el evento (el auditorio techado del pueblo) o a punto de ingresar.

El último día de fiesta fue el primero de octubre. Se celebró una misa y al medio día se llevó a cabo una última procesión. En la misa no había mucha gente así que partí a casa de un curandero, ahí estaban sus danzantes comiendo, tomando agua y otros más ensayando. Una de sus nueras platicó conmigo sobre el asunto *Televisa* y se mostró orgullosa de lo que había logrado su pueblo. Esto, comentó la joven mujer, los hace diferenciarse de Cuetzalan que siempre ha sido un pueblo más mediático y seguramente, afirmó, ellos no tendrían problemas en arreglarse con *Televisa* para una ocasión así. Entre sus explicaciones de por qué no habían aceptado cámaras dijo que proponían grabar y pasar imágenes del santo San Miguel cuando le están cambiando la ropa y por eso la gente se había negado rotundamente. Esto, lo consideraban una ofensa muy grave para todos. De hecho, los santos son vestidos únicamente por hombres y las vírgenes por mujeres. Minutos después todos partimos a la procesión. Fue igual que la del miércoles, pero con mucho menos gente (la mayoría de los danzantes y participantes ya habían retornado a sus actividades, escuela y trabajos) y le dieron la vuelta a la iglesia. Sin embargo, era un día importante para las danzas porque concluían su participación representando el sometimiento del diablo y el triunfo de San Miguel sobre él. Fue una

procesión más íntima, de la gente del pueblo. En una esquina me tomó de la mano el nieto del curandero José y me pidió que lo acompañara el resto del camino, tenía miedo de los Pilatos que constantemente lo molestan. Llegamos a la iglesia, nos metimos al área donde descansaban los danzantes que es muy cerca del altar y después volvimos a salir para buscar a los Pilatos. Al no encontrarlos me llevó a la casa de uno de los mayordomos, ahí se llevaría a cabo la muerte del Pilato /diablo. El grupo bailaba fuera de la casa y en un momento todos ingresaron para continuar bailando frente al altar casero. El final de la danza consistió en una lucha entre San Miguel y los Pilatos, todo era en forma de parodia pero recuperaron ciertos rituales tradicionales: se hacían limpiezas con hierbas y huevo entre ellos, se pasaban el copal, simulaban tomar alcohol y hacer bromas a los que estábamos ahí presentes. El fin del baile fue improvisado y guiado por la ocurrencia de este grupo de jóvenes. San Miguel se acercó a los Pilatos y con una espada mató a uno de ellos. A este acto, le siguió un baile del diablo hasta su muerte. Con esto cerraba la danza y todos podían sentarse a la mesa a comer mole.

Con esta breve etnografía se percibe la importancia para la comunidad por mantener viva esta celebración. Es motivo de orgullo ser un danzante y participar ya sea en las misas, comidas o procesiones. Se preparan con meses de anticipación todos los detalles y se demuestra la generosidad de aquellos que tienen las responsabilidades más grandes como los organizadores de los eventos. Se vive un ambiente de alegría y de mucho orgullo y en particular en ese año 2010 fue más intenso por el conflicto con *Televisa*. En el pueblo sentían que habían ganado una batalla importante en referencia a seguir siendo ellos los únicos encargados de organizar su festividad y por tanto, conservar su identidad. Aún los jóvenes no tan involucrados en la fiesta, dieron su opinión, discutieron abiertamente sobre las razones para dar o no permiso a una televisora de grabar a su pueblo.

3. Notas al capítulo

En este capítulo retraté algunos eventos importantes que registré durante la investigación de campo. Me parece importante recuperar estas imágenes porque ayudan a comprender las dinámicas sociales actuales y nos muestran un ambiente cotidiano. Por ejemplo, la relación y presencia de la religión católica que describí con las ceremonias de confirmación o la fiesta patronal. La organización comunitaria quedó registrada con la

composición familiar y las labores que cada miembro debe cumplir; el compadrazgo es otro factor de integración social que reafirma lazos y la búsqueda de solidaridad entre los miembros de la comunidad. Asimismo, considero que todos estos elementos aportan una visión cotidiana de la percepción del mundo nahua. En el siguiente capítulo me concentro en desglosar algunos de los rasgos culturales que pueden detectarse y analizarse conceptualmente.

CAPÍTULO IV. LA COSMOVISIÓN NAHUA DE LA SALUD

Introducción

En el segundo capítulo se presentó la historia y actualidad del municipio de Cuetzalan, observamos que los nahuas poseen una cosmovisión propia, arraigada y que ha sido transmitida oralmente de generación en generación. Michel Duquesnoy (estudioso de la Sierra Norte de Puebla) señala que en sus investigaciones,

“Nosotros hemos optado por una continuidad (más que una persistencia) de ciertos datos prehispánicos al interior de ideas y prácticas culturales de los *Maseualmej* de la Sierra Norte de Puebla. Su visión singular del mundo, del hombre y de la vida, se inscribe en un continuum de cinco siglos de evangelización, de encuentros y de mestizajes que la han perturbado.”⁷¹ (Duquesnoy, 2001:264. Traducción propia).

En este capítulo nos acercaremos a esta continuidad de la cultura nahua y en específico en cinco elementos que nos permiten observar y comprender la construcción del concepto de salud, enfermedad y emociones. 1). **El mundo de los hombres y el mundo-otro.** 2). **El cuerpo humano: centros y entidades anímicas.** 3). **La salud y la enfermedad.** 4). **Los especialistas.** 5). **Los sueños.** En el capítulo dos debatí respecto a cómo podemos aproximarnos al estudio de las emociones y también a la manera en que la cultura occidental ha construido este concepto a lo largo de la historia. En este capítulo, propongo una interpretación propia sobre la construcción nahua de las emociones. A partir de estos cinco elementos que, desde mi punto de vista, son decisivos para entender en dónde se guardan, generan y se desarrollan las emociones para este grupo indígena.

El trabajo del historiador mexicano Alfredo López Austin *Cuerpo humano e ideología* (1980) es el punto de partida para identificar estos rasgos prehispánicos que están presentes no sólo en la cultura nahua sino también en otros grupos mesoamericanos. Una de las mayores aportaciones teóricas de este autor es la de integrar el concepto de cosmovisión a los estudios mesoamericanos. Desde su perspectiva, la cosmovisión encierra las nociones y categorías sobre el espacio, el tiempo, la persona, el cuerpo y el

⁷¹ “Nous avons opté pour une continuité – plutôt que pour une persistance – de certaines données préhispaniques à l’intérieur des idées et des pratiques culturelles des *Maseualmej* de la Sierra Norte de Puebla. Leur vision singulière du monde, de l’homme et de la vie s’inscrit par conséquent dans un continuum que cinq siècles d’évangélisation, de rencontres et de métissages sont venus perturber

mundo de los grupos mesoamericanos. El cuerpo, por ejemplo, es un modelo del universo a baja escala que se constituye de centros y entidades anímicas entre los que destacan cuatro grupos: *yol-yollo* o corazón; *Ihiyotl* localizado en el hígado; *tónal* que también reconocido como *ecahuil* y se le ha traducido como espíritu y; *xic* situado en el ombligo. Éstos, se corresponden entre sí y el mal funcionamiento altera su comportamiento y por tanto puede ser causa de enfermedades entendidas éstas como malestares físicos y anímicos.

Estudiosos de los grupos nahuas actuales en la Sierra Norte de Puebla como Alessandro Lupo e Italo Signorini (1989), también han dedicado esfuerzos por conocer la cosmovisión nahua y ubicar el esquema de López Austin en una realidad actual. Trabajaron con mayor profundidad uno de los centros anímicos que consideraron fundamental para los nahuas: el *ecahuil* o la sombra. Otro estudio que analizo es el de la antropóloga María Elena Aramoni (1990) quien también se interesó en los nahuas de Cuetzalan. Coincide con las observaciones de Signorini y Lupo pero profundizó en otro tema: la conexión de la danza tradicional de los voladores (originaria de Papantla, Veracruz pero muy representada en esta zona vecina) con el *Talokan*, el corazón del cerro y del mundo.

Otro estudioso de Mesoamérica y también de la Sierra Poblana pero de la región otomí, es Jacques Galinier. En su trabajo *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990), y un artículo posterior llamado “Una mirada detrás del telón: rituales y cosmovisiones entre los otomíes orientales” (2001), coincide con López Austin al referirse al cuerpo humano como fundamental en la cosmovisión, este caso otomí.

“Los otomíes conservan viva una verdadera cosmovisión en la que se integran conceptos de espacio y de tiempo, una noción de persona, una teoría del destino que tiene incontestables fundamentos precortesianos. Se caracteriza también por diversos rituales, en particular el espectacular palo volador, que permite guiar la reflexión hacia las categorías fundamentales del sistema filosófico otomí”. (Galinier, 2001:494-495).

Dentro de la cosmovisión mesoamericana una figura que destaca y que también exploraremos en este capítulo es la del curandero, en nahua *Tapajtijkej* o *tapahtihque*⁷².

⁷² Tapajtijkej (singular) / Tapajtiani (plural) Tapahtihque (singular)/ Tapahtiani (plural) . En cualquiera de las dos formas ortográficas se refiere al curandero.

En este sentido Galinier ha sido de los primeros en resaltar la importancia de este personaje para los otomíes.

“El chamán tendrá como tarea controlar y redistribuir esas energías para adaptarlas al caso considerado. Toda la doctrina chamánica insiste en ese punto esencial: el mundo es una jungla en la que se enfrentan fuerzas antitéticas como Sol y Luna, Dios y Diablo, hombre y mujer. De allí el carácter susceptible, peligroso de esas instancias que cada cual puede encontrar accidentalmente en el camino.” (Galinier, 2001:467-468).

Una particularidad que resalta Galinier es la elaboración del diagnóstico por parte del chamán. Éste se basa en una entrevista preliminar con el paciente, durante la cual éste comenta su sufrimiento y expresa su preocupación por algún conflicto con familiares, vecinos, etcétera, que pueden ser responsables de un sufrimiento y en particular de una envidia. Malestar asociado con la maldad, con la oposición entre el bien y el mal comportamiento comunitario y que el chamán reconoce; a partir de ahí, el chamán resuelve el conflicto o todo aquello que se haya manifestado entre el individuo y su grupo.

Este planteamiento se acerca a la propuesta de Lévi-Strauss (1977) sobre la eficacia simbólica y el complejo chamánico. El antropólogo francés, señala que es necesario la existencia de por lo menos tres actores: 1) El chamán y su creencia en las técnicas que emplea; 2) El enfermo; y 3) La opinión colectiva que de alguna manera valida las acciones curativas. Este complejo chamánico es lo que permite la legitimidad tanto del chamán como de sus técnicas de sanación y por tanto, su eficacia. A lo largo de este capítulo y del próximo veremos en acción esta relación entre curandero, enfermo y el colectivo que acompaña al enfermo en su carrera curativa.

En el grupo nahua de la Sierra Norte de Puebla el curandero es de vital importancia en la resolución de conflictos para restaurar el equilibrio del cuerpo. A lo largo del capítulo conoceremos a estos especialistas y el saber que encierran sus prácticas. Sin embargo, teóricamente es complejo llegar a un acuerdo respecto a nombrarlos chamanes, curanderos o especialistas rituales. Por ejemplo, para Michel Duquesnoy (2001) son chamanes porque cumplen un papel muy importante a nivel comunitario y son los depositarios del saber y la cosmovisión nahua. Para él, son portadores del conocimiento y las figuras capaces de mediar entre el mundo de los hombres y el mundo-otro. Signorini y Lupo (1989) en cambio, los consideran especialistas rituales y resaltan el uso

individualizado del conocimiento. Es decir, señalan que no se puede trazar una línea común a todos los especialistas porque cada uno de ellos tienen su propio estilo y técnica para sanar. Por último, Aramoni (1990) los nombra curanderos y rescata el papel central en la canalización y moderación de la violencia comunitaria y los considera los encargados de recuperar la armonía social. A lo largo de la tesis empleo los términos especialista en salud y curandero para referirme a esta figura clave y a las facultades que los hacen imprescindibles en la cotidianidad nahua así como, reconocerlos como los personajes clave para conocer la cosmovisión de este pueblo.

Estamos frente a importantes discusiones teóricas que rescatan y sostienen que los pueblos indígenas han construido sus propios conceptos de mundo, cuerpo, ser humano y persona. Asimismo, se vislumbra una Mesoamérica con rasgos prehispánicos que perduran hasta nuestros días pero, lejos de concebirlos como pueblos estáticos, también se registra una continuidad y a la vez, la apertura hacia estímulos externos y al mundo occidental. En este capítulo describiremos estos rasgos fundamentales de la cultura nahua en voz de los especialistas en salud y también, de los estudiosos que han construido herramientas históricas y etnográficas para sistematizar las ideas y concepciones del mundo nahua.

1. El mundo de los hombres y el mundo-otro. La tierra y el Talokan

Los nahuas desde tiempos prehispánicos piensan que el hombre habita un espacio dividido en dos mundos. En uno de ellos, la vida es posible porque hay alimento y medios para la subsistencia que lo hacen propicio para la vida humana. Además del ser humano, en este mundo viven los guardianes del agua, del fuego, del viento y de la tierra. Son a ellos a los que el hombre debe dirigirse con respeto y pedir permiso para ocupar este espacio y garantizar vivir en armonía. Pero también existe el mundo-otro de donde provienen y habitan los guardianes, seres o entidades. En contraste, es oscuro, frío y no propicio para la vida humana. No es posible ubicarlo geográficamente en un arriba o un abajo y son los curanderos los únicos con la facultad de ir, a voluntad, de un mundo a otro para solucionar los problemas de las personas.

Al mundo de los hombres, los antropólogos estudiosos del mundo prehispánico lo han conceptualizado como mundo “natural” y al mundo-otro en contraposición al primero

como, “sobrenatural”. Sin embargo, estos conceptos provienen de un pensamiento occidental y no son categorías tan claramente diferenciables para los *maseualmej*. Para éstos, la naturaleza se explica bajo un contexto animista. Es decir, todos los seres están constituidos con un alma y todas las cosas están gobernadas por una divinidad que a su vez, se compone de múltiples divinidades o fuerzas que gobiernan diferentes dimensiones.

“Cuando un nahua dice en español: *no es natural*, no se refiere a algo sobrenatural en una lógica occidental, lo entiende como un campo sagrado, religioso. Se refiere específicamente a la hechicería. Si alguien se cae en el agua, se cree que provoca un *susto*, el curandero supondrá que son espíritus del agua. En este caso, suponen que son los dueños del agua, los *auanimej*, los causantes. Si, por el contrario, algo le indica al curandero que la caída fue provocada por un brujo o un *mal aire*, dirá que no es natural.”⁷³(Tousignant, 2008:121. Traducción propia).

Michel Perrin (1995) realizó un análisis sobre sociedades de tradición oral que presentan como característica primordial la división entre dos mundos. Esta división entre “este mundo” y el “mundo-otro” resulta fundamental para entender no sólo la cosmovisión sino también, el papel del curandero en los dos mundos. En palabras del autor:

“El mundo-otro es una proyección fantástica de este mundo, una representación de la naturaleza y del grupo social, aunque los hombres estén convencidos de lo contrario. Está poblado de seres comparables a los humanos a los que se les adjudican formas de ser y pasiones similares, aunque con más poder y clarividencia... Recíprocamente, toda sociedad humana está marcada por su mundo-otro que es un reflejo idealizado o deformado, y estas representaciones influyen sobre sus prácticas.” (Perrin, 1995:4).

Las sociedades que presentan este tipo de diferenciaciones también describen dos componentes principales en los humanos: “El cuerpo y el alma, o las almas. A este dualismo corresponden dos concepciones de la enfermedad. O bien es una pérdida, por la salida o el rapto del alma, o es una adición debido a que se introduce un elemento patógeno en el cuerpo.” (Perrin, 1995:5). Esta noción de dos mundos se expresa en

⁷³“Quand un Nahuatl dit en espagnol (*no es natural*), il ne veut pas signifier que c'est surnaturel ou sens où la logique occidentale l'entendrait, dans le champ du sacré, du religieux. Il désigne spécifiquement la sorcellerie. Si quelqu'un tombe près de l'eau, ce qui provoque un épouvante, le guérisseur soupçonnera que son esprit a pu être emporté par un des maîtres des eaux, les *auanimej* par exemple, et considérera naturel l'événement puisque l'existence de ces êtres et leur comportement sont dans l'ordre des choses. Si, par contre, des indices l'amènent à penser qu'il y a eu une chute provoquée par l'action malveillante d'un sorcier, ou un *mal aire* quelconque, il dira alors que ce n'est pas naturel!”

náhuatl como *Taltikpak Talmanik* (la superficie de la tierra) y *Talokan* (el mundo subterráneo). A continuación los veremos con mayor detalle.

Taltikpak, Talmanik. Dos términos que parecen referirse a lo mismo ya que ambos designan a la tierra y al mundo. *Taltikpak* significa sobre la tierra y califica su superficie material. *Talmanik* designa su superficie abstracta, la tierra plana. (Tousignant, 2008). “Es la tierra habitada, la residencia de los humanos, animales y vegetales, pero también de los extra-humanos (los santos, ciertos demonios) que en ella moran. Igualmente es el lugar de *taltikpaknana* y *taltikpaktata*, la tierra-madre en su bipolaridad sexual. Ellos proveen de sus insumos propios a los mundanos residentes del espacio material y físico.” (Duquesnoy, en prensa:6). Sobre esta superficie se encuentran los cerros y montañas que, de hecho, se convierten en las vías de acceso al *Talokan*. *Talmanik* podría ser la superficie plana concebida como un disco o una esfera con la alternancia del día y de la noche.

Escuchemos la voz de los curanderos Rocío, Ricardo y María sobre este tema:

En ese mundo (Talokan) viven un señor y una señora y existe lo mismo que aquí: animales, comida, tortilla, pollo, frijol, montañas, cerros y gente. (Rocío. Diario de campo. 2010).

Los que habitan ahí son dueños de la tierra, del agua. Son personas que habitan en la tierra y también tienen cuerpo, alma y espíritu pero son fuertes. En Talokan viven las personas que cuidan el agua, la tierra, el aire y la luz. (Ricardo. Entrevista grabada en octubre 2010).

Talokan es nuestra madre tierra. Nosotros aquí llamamos Taltikpak a nuestra madre tierra. Cuando hago mi trabajo, voy a Talokan. Es un lugar ¿cómo te puedo decir? un lugar difícil, no cualquier persona puede entrar porque es un lugar donde viven personas que no son como nosotros. Ahí puedes encontrar a la persona pero desnuda, no tiene ropa, no tiene nada. Porque ahí es donde el espíritu entra y no tiene nada, no tiene ropa. Talokan también es otro mundo, es otro mundo pero no como nosotros vivimos acá sino que es un lugar espantoso... Mucha gente, muchos curanderos, entran en las cuevas para pedir a Dios y poder hacer su trabajo. Puedes entrar en las cuevas y ahí pedir a Dios que te de más semillas, pollos. En Talokan hay animales, esos animales que nosotros vemos acá en el mundo, vienen de Talokan. Tlacuaches, armadillos, conejos, todos esos animales que vemos, son de Talokan. (María. Entrevista grabada en octubre 2010).

Los tres curanderos coinciden en que *Talokan* es un lugar en donde habitan señores y señoras dueños de la tierra. Son como cualquier persona en *Taltikpak* pero con una fuerza capaz de retener el espíritu de los humanos. Los *tapajtiani* pueden visitar este lugar pero, como expresa María, es feo, provoca miedo y cuando van, tienen que salir inmediatamente para no arriesgar su vida. Saben que *Talokan* no es apropiado para la vida humana, es un espacio muy poderoso. De ahí que le temen a pesar de que lo consideran la fuente de vida en *Talticpac Talmanic*. En el *Talokan* se esconden los tesoros más deseados y que permiten la existencia del hombre. Sus cuidadores, *talokan tata* y *talokan nana*, una pareja, permiten que del *talokan* broten los bienes necesarios para la vida: la vegetación, los animales, etcétera. Duquesnoy señala que si bien en el discurso cotidiano de los pobladores se observa una fuerte referencia hacia el *Talokan*, sólo los curanderos, “Los chamanes conocen las vías de entrada, llegan ahí preparados y esperan tener los conocimientos suficientes para llevar a cabo su expedición del todo voluntaria.” (Duquesnoy, 2009:III). En esos viajes pueden rescatar los espíritus (*ecahuil*) de personas que han sido detenidas a este lugar y también hacer peticiones. Por eso, bien señala María que los curanderos entran en las cuevas (el *Talokan*) para pedir semillas, pollos, sabiendo que el costo de estas peticiones puede ser tan alto como la vida misma.

En este sentido, un factor interesante que menciona María, y que autores como Duquesnoy (2009), Knab (1991), Romero (2003) y Tousignant (2008) han registrado en sus estudios, son las entradas al *Talokan*. La tierra proporciona esos accesos en los cerros, las cuevas, los manantiales. Todos ellos son puntos de entrada que conectan a uno y otro mundo y por esa razón han sido considerados de alto riesgo para los humanos. Por lo que se toman algunas precauciones: no caminar por esos lugares solitarios y mucho menos en la noche y conducirse con respeto hacia la naturaleza. Para los nahuas, “La naturaleza, visible y tangible, se encuentra habitada por seres que poseen una materia sutil, ligera. El espacio es un espacio vivo... porque es el espacio en que esta materia ligera se objetiva frente a los seres humanos.” (Romero, 2003:41). La conducta del nahua se ve modificada no sólo frente a estos accesos al *Talokan* sino también, están atentos a todo lo que la naturaleza proporciona: el agua y el rayo, la tierra, el fuego, o el viento tienen su cuidador.

Con la ayuda de los testimonios y de otras fuentes consultadas, puedo conceptualizar al *Talokan* como el representante del mundo-otro donde habitan los seres guardianes de todo lo que necesita el hombre para vivir. Pero es mucho más complejo que esto porque estos seres tienen la capacidad de estar presentes en el mundo que habitan los hombres y afectar su salud y su vida. Son los curanderos los únicos que pueden estar en contacto con los habitantes de *Talokan* y llegar a este lugar. Para el antropólogo P. Beaucage, es un mundo subterráneo, una suerte de vida paralela a la que vive el hombre; en donde habitan fuerzas sobrenaturales pero que pueden atravesar constantemente al mundo de los humanos, llamado *Taltikpak*, ocasionando enfermedades que sólo los curanderos pueden atender. Sólo ellos pueden acceder a este lugar y ahí realizan sus trabajos de curación que la mayor parte del tiempo consisten en rescatar espíritus perdidos y que muchas veces llegan a *Talokan*. En él reinan el padre y la madre de la subsistencia, es el lugar de las aguas, de los malos aires y de los hechiceros, donde cada uno tiene su dueño y sus habitantes. (Beaucage, 2009).

T. Knab coincide con él al definirlo como:

“*Talocan Talmanic*: el inframundo se extiende por todo el mundo. Como mundo paralelo al nuestro en la superficie de la tierra, *Talocan* tiene todas las características de la superficie del mundo: montañas, ríos, lagos, cascadas, etcétera... *Talocan* difiere de nuestro mundo por su falta de plantas, las plantas necesitan la luz o gracia, para crecer... *Talocan* es un mundo de oscuridad, no necesariamente de noche pero sí de madrugada y niebla, lo que le da una característica indistinguible a sus rasgos.” (Knab, 1991:37).

M. Duquesnoy ha profundizado exitosamente en el tema. Este autor concluye que el *Talokan* es el núcleo duro de la cosmovisión nahua, es una referencia constante, no es vaga por lo que,

“El *Talokan*, constituye el lugar que une lo visible y lo invisible, lo material y lo espiritual, lo temporal y lo intemporal, lo humano y lo extrahumano, lo banal y lo maravilloso. Por todas esas razones no es legítimo afirmar que no es ni un lugar, ni un ser, ni un dios, el *Talokan* se puede percibir a la vez como la interface y el albergue que domina los diferentes planos de la vida de los *Maseualmej*.”⁷⁴ (Duquesnoy, 2001:368. Traducción propia).

⁷⁴...le *Talokan* constitue le lien qui unit le visible au non-visible, l'ordinaire au non-ordinaire, le matériel au spirituel, le temporel à l'intemporel, l'humain à l'extrahumain, le banal au merveilleux. Pour toutes ces raisons, il nous semble légitime d'affirmer qu'il n'est ni un lieu, ni un être, ni un dieu et nous risquerons le paradoxe d'avancer que le *Talokan* se laisse percevoir à la fois comme l'interface et le relais qui dominant les différents plans de la vie des *Maseualmej*.

Existen entidades que habitan estos dos mundos que los curanderos como Rocío y Gustavo identificaron como aquellos seres que viven tanto en el agua como en la tierra, en el aire y en el fuego: *seres o ángeles protectores*. Los rayos están relacionados con el agua y se cree que nacen de ella. En época de lluvia (el verano) los pobladores temen a los rayos. Cuando empieza una tormenta eléctrica las familias se reúnen en una parte de la casa donde el piso es de tierra (normalmente es la cocina), se apagan todas las luces y se desconectan los aparatos eléctricos. El temor es que el rayo, atraído por estas fuentes de electricidad, caiga en la casa dañando a los que ahí viven. Este tipo de precauciones son muy frecuentes para evitar que el rayo se lleve el espíritu de las personas. Además, es bien sabido que es una entidad difícil de convencer y los curanderos tienen problemas para lograr regresar a la normalidad a la persona golpeada por el rayo.

Si una persona transita por lugares donde están presentes estos seres puede ser víctima de un *susto*. Sobre todo si hace uso, por ejemplo, de un río sin buena intención o sin el permiso debido (pescar perjudicando a otros animales), puede ser reprendido por estos seres. Las consecuencias de una mala conducta se reflejan en la falta de salud en la persona. Por ejemplo, el agua y la tierra son considerados fríos por tanto, si una persona se asusta en algún de estos dos lugares, sentirá cambios en la temperatura corporal, enfriamientos en la espalda y pies, molestia general en el cuerpo, en las articulaciones, dolor de cabeza y diarrea, es una sensación que describen como reumas. Por el contrario, el fuego genera altas temperaturas y provoca calor en la parte superior del cuerpo, en la cabeza y la persona presenta fiebre. Los curanderos consideran estos síntomas para determinar el lugar en donde ocurrió el susto y así dirigirse a esos seres para convencerlos y negociar con ellos la salida del espíritu de su paciente.

Una de estas entidades que habitan la tierra se les conoce como duendes. El curandero Gustavo los llamó *masakame* y los describió como seres pequeños que se aparecen en las noches y llevan una luz que atrae a las personas. Seguirlos es peligroso porque se sabe que alejan, a quien lo hace, de sus hogares y que los llevan a lugares inesperados. Gustavo señaló que cualquier persona puede ver esta luz de los duendes pero normalmente se ignora porque se corre peligro al seguirla. Son en cambio los borrachos, los que se dejan atrapar por la curiosidad y deciden acercarse a los duendes. Cuando

esto sucede, es común que vivan sucesos extraños. Por ejemplo, Gustavo comentó el caso de un señor que no supo cómo, pero cuando se despertó de una noche de haber ingerido mucho alcohol, descubrió que se encontraba en lo más alto de un árbol. (Notas trabajo de campo, 2010).

María explica que estos duendes vienen de *Talokan*:

En donde está Talokan viven unos niños que nosotros nombramos duendes. Nosotros aquí en náhuatl los nombramos *lxmatame*. Éstos aparecen cuando estás pensando cosas que no son buenas y también cuando alguien se emborracha. Ven a unos niños que los llevan a un lugar. Esas personas son de Talokan. Cuando alguien está borracho y dice: mira viene una persona y nadie vio nada pero él o ella están viendo a esas personas es porque vienen de Talokan. Cuando haces algo que no es bueno puedes ver otras cosas de maldad pero, ¿por qué? porque fallaste. (María. Entrevista grabada en octubre 2010).

Son seres que hacen maldades a los seres humanos sobre todo a aquellos débiles de espíritu o como mencionan tanto María como Gustavo, personas alcoholizadas a los que les gana la curiosidad. Normalmente estos seres arrastran a las personas a lugares aislados y peligrosos y nunca recuerdan cómo llegaron a ese lugar. Aramoni hace referencia a ellos como los *masakamej*; a éstos, “no se les da la categoría de demonios sino de seres demoniacos, que alguna vez fueron cristianos pero cuyo móvil y sentimiento en la vida fue la envidia; digamos que en el nivel emocional son concentraciones de envidia.... Tienen el poder de metamorfosearse, les gusta hacer maldad, llevan muchas luces prendidas y se mueven de un lado para otro.” (Aramoni, 1990:159).

La división entre el mundo habitado por humanos y el mundo-otro implica además de una referencia espacial, una normatividad en cuanto a manera de comportarse. Es decir, el hombre aprende a relacionarse con sus pares, con las entidades que habitan los dos mundos y con la naturaleza. Asimismo, la buena relación dependerá si siguen esas reglas y no transgreden los espacios. Sin embargo, las entidades que habitan los dos mundos también están dotados de características consideradas negativas por los humanos tales como hacer maldad, provocar daños a terceros, hacer bromas o travesuras. Los *masakamej* por ejemplo, presentan emociones tales como la envidia misma que los lleva a provocar situaciones incómodas en hombres que se dejaron llevar por la curiosidad o bien, que han ingerido alcohol. Toda esta compleja red de relaciones y las consecuencias que puede tener no lograr un equilibrio, buen entendimiento o simplemente ser la víctima

de la envidia de alguna entidad, hace que los nahuas estén interesados en comportarse de manera respetuosa con la naturaleza, con los congéneres y, sobre todo, con llevar una vida atenta a lo que ocurre alrededor y sin trasgredir normas sociales. Además, como señala M. Duquesnoy: “para el nahua el azar no existe, todo puede explicarse para el que sabe leer los eventos. Y en este ejercicio interpretativo, el *talokan* juega un papel determinante.” (Duquesnoy, 2009: XI).

2. El cuerpo humano: centros y entidades anímicas

Alfredo López Austin dio especial énfasis al cuerpo, su funcionamiento, su constitución física y material para los antiguos nahuas. Era la metáfora principal para entender el cosmos y la percepción que tenían sobre ellos mismos y lo que les rodeaba. El pueblo nahua, desde la antigüedad, construyó un modelo propio del cuerpo humano que no sólo respondía a una inquietud de conocer el funcionamiento orgánico sino que también provenía de una cosmovisión e ideología particular.

“En náhuatl, el nombre más usual del cuerpo humano, considerado éste en su integridad, remite sólo al elemento predominante: “nuestro conjunto de carne” *tonacayo*. El mismo término se dio a los frutos de la tierra y en particular al maíz, formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y al cereal al que debía su existencia. (López Austin, 2008:172).

No me detendré en la exhaustiva revisión de López Austin sobre el cuerpo humano para el mundo nahua pero es importante tomarlo como referencia porque su trabajo ha permitido comprender y considerar una filosofía propia de los nahuas en lo que se refiere a la concepción del ser humano. La manera en que los antiguos nahuas nombraban las partes del cuerpo, la relación que atribuían a éste con otras entidades que habitan el mundo y el mundo-otro son pieza clave para entender lo que lo enferma y lo que lo puede sanar. Asimismo, son elementos que indica de dónde vienen las emociones, cuáles son las mejor evaluadas en esta cultura y cuáles de ellas nos ayudan a detectar la personalidad de cada individuo. Uno de estos rasgos característicos de los antiguos nahuas y que prevalecen hasta nuestros días son lo que López Austin ha definido como centros anímicos:

“...la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y

permiten la realización de funciones psíquicas de acuerdo con las diversas tradiciones culturales, estos centros son concebidos de diferentes maneras: pueden corresponder o no a un órgano particular; pueden ser singulares o plurales dentro de cada organismo; en este último caso, pueden estar diferenciados por funciones y jerarquizados.” (López Austin, 2008:197).

Estos centros anímicos, distribuidos en todo el cuerpo se podían ubicar en ciertas regiones como la cabeza, el corazón y el hígado y albergaban una energía anímica muy particular de acuerdo con el sitio del que provenían. Investigadores de la Sierra Norte de Puebla como Beaucage (2009) o Signorini y Lupo (1989) traducen la propuesta del historiador López Austin en la actualidad y para el caso nahua de la Sierra de la siguiente manera: *yolot* (corazón); *ecahuil* (sombra); *tonal* (luz, calor, energía vital del ser humano). Todos ellos fundamentales para el individuo y, permiten entender cuáles son para los nahuas, las facultades más apreciadas en las personas. Es decir, las emociones, el carácter y actitud ante la vida están determinadas por estos componentes: un espíritu (*tonal*) fuerte o débil; un corazón (*Yólotl*) bondadoso, dulce o amargo; corresponden a las acciones y decisiones que se toman con la cabeza. La base, los pies, lo que conecta con la tierra es fundamental para sostener al corazón y a la cabeza. El *ecahuil* (la sombra) es otra entidad que hace compañía al hombre desde que nace y durante toda su vida. Sólo se aleja de él en las noches, durante el sueño. Esto pone en peligro la salud y la integridad de la persona porque sin estos tres componentes en su sitio y en un estado armónico y equilibrado uno, puede enfermar. Esto, dicen Lupo y Signorini, para el caso nahua sucede desde el momento de la concepción. Las entidades anímicas son las encargadas de mantener encuentros privilegiados con las fuerzas sobrenaturales que rigen el cosmos. Asimismo, muestran la naturaleza de las emociones: si un corazón es bueno, dulce o por el contrario es amargo. Así como, dirigen las acciones emocionales de los individuos.

López Austin distingue cierta relación entre los conceptos de centro y entidades anímicas con las concepciones occidentales; “los sitios materiales distintos de funciones que la tradición judeo-cristiana atribuyen a un principio unitario llamado espíritu o alma y que la neurología ha nombrado: reflexión, voluntad, pasiones.”⁷⁵ (López Austin 1980, citado en Beaucage, 2009:265. Traducción propia). Es complejo llegar a una traducción o equivalencia exacta de estos conceptos que realmente englobe lo que hay detrás de los

⁷⁵ “les siège matériels distincts de fonctions que la tradition judéo-chrétienne attribuait à un principe unitaire appelé (esprit) ou âme, et que la neurologie moderne fait dépendre du cerveau: réflexion, volonté, passions.”

términos nahuas. Pero, facilita el entendimiento hacer la traducción al español para tener una imagen más cercana sobre lo que los nahuas quieren decir con *yolo* (corazón), *ecahuil* (sombra) y *tonal* (luz, calor). Mantener la palabra en nahua o emplearla en español depende del investigador. En el caso de Signorini y Lupo se inclinan más por el idioma nahua. Pierre Beaucage y Antonella Fagetti traducen al español sobre todo porque consideran que hay una influencia importante de los conceptos cristianos sobre todo en lo que se refiere al desprendimiento de ésta cuando el cuerpo muere. (Beaucage, 2009). En mi caso, la mayoría de los curanderos participantes de esta investigación, emplearon los términos traducidos al español. Por lo que me resulta útil el concepto en esta lengua siempre y cuando se entienda la relación con el significado de la palabra en nahua.

Estos tres componentes que constituyen al ser humano, Alfredo López Austin los reconoce como centros anímicos, de los cuales realizó una clasificación por grupos. En este trabajo presento cuatro de ellos por ser los que más identifiqué durante mi investigación y después, en la literatura antropológica actual: 1). *Yol*, yollo, corazón; 2). *El, il*: hígado; 3). El *tónal* sol, latido, espíritu y; 4). El grupo *xic*/ ombligo. Todos ellos son complejos de comprender y diferenciar, comparten muchas características y también dependiendo del grupo nahua del que se está hablando, reciben mayor o menor importancia. Es importante aclarar que sobre todo el grupo *il*, ha perdido su importancia o su significado en nahua. En el caso de los otros dos, *yol* y *tonal*, se emplea cada vez más en español (sol, luz, espíritu) para hacer referencia a ellos. El grupo *xic* también ha perdido también fuerza pero es importante en cuanto a la categoría que se le da al ombligo en la curación por ser el centro en donde se ubica el latido. Asimismo, expongo las entidades anímicas relacionadas con cada uno.

1). *Yol-yollo* o corazón. Tiene como característica fundamental la vitalidad, el conocimiento, la afección. Es también el que proporciona la memoria, el hábito, la voluntad, la dirección de la acción y la emoción.

“Era concebido como un órgano alterable, para bien o para mal; del exterior lo modificaban el tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud; del interior, el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados. Éstos últimos provocaban las enfermedades más notables: locura y maldad. En el corazón, radicaban también los atributos morales propios del sexo.” (López Austin, 2008:207-208).

La entidad anímica relacionada con el *yollo* para López Austin es el *teyolía*, *toyolía* o *yolía*. Ésta iba al mundo de los muertos y quizá por esa razón se le tradujo como ánima. Está ligado con ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento. Tanto *yolía* como *yóllotl* derivan de *yol* "vida". El *yolo*, es muy susceptible tanto al daño externo como a nivel interior. En la actualidad se dice que el *teyolía* puede ser: amargo o dulce, duro o suave, crudo o frío. Esto puede ser percibido a través de los ojos de las personas haciendo fácil la detección del tipo de corazón que se posee⁷⁶.

Signorini y Lupo señalan que el *Yolo* es el alma inmortal que controla emociones y pensamientos. Reside en el corazón y abandona el cuerpo sólo en la muerte. Es la principal de las entidades anímicas porque a través de ella el organismo recibe la energía que le permite vivir y actuar.

"Su naturaleza indivisible e inmortal y el no poder separarse del cuerpo en vida lo hacen coincidir con el concepto de alma.... El *yolo* va asociado al equilibrio emotivo, a la consciencia y a la racionalidad. La función del pensamiento la desarrollan conjuntamente el cerebro y el corazón... El *yolo* permanece ligado a la materia corporal mientras en ella atiende la vida, que está simbolizada por la llama de una imaginaria vela, cuya dimensión, y por consiguiente, autonomía, establece Dios desde un principio." (Signorini, Lupo; 1989:47-48).

Por su parte, A. Fagetti ha podido comprobar que el concepto *yóllotl* asociado con el corazón, el órgano más importante, rige y gobierna el cuerpo y es también la sede de nuestros sentimientos, se ha transformado en nuestra "almita", la que manda y sin ella no vivimos. (Fagetti, 2002, 86). Los nahuas de la actualidad mantienen esta antigua concepción: reside en el corazón, es vital para la vida del ser humano y es muy vulnerable a factores tanto internos como externos.

2). *Ihiyotl*. El segundo centro al que quiero hacer mención, se localizaba en el hígado y se relacionaba, siguiendo a López Austin, con la memoria y el olvido.

"Se concentra en los campos de la vitalidad y la afección. Es el órgano de donde surge la energía necesaria para ser un individuo brioso, vigoroso, esforzado, valiente. Un estado normal lleva a la alegría y la tranquilidad. La unificación se refiere, al parecer, a una coordinación de sentimientos y pasiones, a una eliminación de la lucha interna entre las distintas fuerzas afectivas que producen en el individuo la contradicción y la contraposición emotiva y con ellas, la angustia." (López Austin, 2008:209).

⁷⁶ Como vimos en el capítulo I el *mal de ojo* está relacionado con la capacidad de una mirada de hacer daño. Esto se relaciona con el tipo de corazón que tiene la persona que mira y puede o no producir *mal de ojo*.

La entidad anímica identificada con este centro es el *ihiyotl*. Es difícil reconocer su presencia tanto en los antiguos nahuas como en los actuales. Sin embargo se sabe que, “en el hígado se creía que residían la vida, el vigor, pasiones y sentimientos. También se dice que en los antiguos nahuas creían que del hígado surgían la apetencia, el deseo y la codicia. Era concebido como un gas luminoso que tenía propiedades de influir en otros seres, en particular de atraerlos hacia la persona, animal u objeto del que emanaban.” (López Austin, 2008:260). Una de las características más interesantes del *ihiyotl* en la antigüedad era su naturaleza de fuente de energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control o malintencionadas ocasionaban daños.

Tousignant, respecto a este grupo, señala que el *ihiyotl* prehispánico no existe en la actualidad como una entidad anímica. Pero se ha traducido como un ejemplo de la posible fuerza que puede poseer una persona de corazón fuerte como lo es un curandero, un hechicero o un muerto. La ambición de dañar a alguien surge de una contrariedad en el ser humano y también normalmente nace de un sentimiento relacionado con un deseo insatisfecho, celos, cólera y lo más popular: la envidia. En este sentido, Aramoni coincide con Tousignant al señalar a la envidia como el principal motor:

“Si bien entre los nahuas de Cuetzalan no se nombra la *ihiyotl* explícitamente, se hace constante alusión a sus propiedades. No es visto como una entidad anímica, pero sí como una fuerza interna que es fuente de enfermedades y del mal. Propiedad de “los que tienen el corazón fuerte” como los brujos, los curanderos y ciertas personas comunes pero poco rectas, puede desprenderse o emanarse a voluntad desde su centro, e introducirse como elemento patógeno en el organismo de otra persona, provocando el mal aire o el mal de ojo, por ejemplo.... La envidia es su motor principal; sentimientos como el deseo incontenible o la codicia dominan el funcionamiento social de este principio energético. Sin embargo, también puede hacerse presente en el derramamiento de bilis cuyo resultado es el latido, enfermedad que sobreviene después de un fuerte coraje o de hacer gran muina y que produce endurecimiento del vientre y fuertes dolores.” (Aramoni, 1990:45).

De este centro anímico podemos señalar que la creencia actual lo relaciona con la fuerza de una persona y sus posibles emanaciones dañinas por ejemplo: muertos, curanderos y personas poseedoras de sangre fuerte (en el que se incluye a mujeres embarazadas o en su periodo menstrual). Esto se vincula con el *yollo*, el corazón que define el

temperamento o carácter del individuo. Si es bien intencionado sus emanaciones no tendrán consecuencias para los que lo rodean. Sin embargo, aquellos de corazón fuerte, de mirada intensa, sus emanaciones puede ocasionar daños, enfermedad ya sea con intención o sin ella. Esto se traduce en el *mal de ojo* y en el *mal aire*, padecimientos relacionados y ocasionados por la envidia.

3). El *tónal* es el tercer centro anímico que presento. Probablemente es el más importante y complejo. Al *tónal*, los antiguos lo relacionaron con la cabeza y lo que la integra: mollera, oídos, cabello, rostro. Se relacionó con la valentía,

“Es una fuerza externa, que ha tocado en suerte al individuo, afecta su destino y personalidad. Como una de sus características puede señalarse el aumento de temperatura que le produce un trabajo excesivo y la necesidad de contrarrestar este calor con el descanso y con la distracción. Vulnerabilidad del *tonalli* frente a acciones maléficas: la posibilidad de abandonar el cuerpo, principalmente a causa de una fuerte impresión y la liga de afecto que une a las personas que lo comparten.” (López Austin, 2008:210). Esto lo hace “una fuerza que tiene riesgo de perderse sobre todo en el recién nacido, da al individuo vigor, calor, valor y permite el crecimiento. Tiene su asiento principal en la cabeza... es una fuerza en la que participan dioses, animales, plantas y cosas.” (López Austin, 2008:225).

La entidad anímica contenida en él es el *tonalli*. Deriva del verbo *tona* que significa irradiar, hacer calor o sol, es el signo de día, el destino de la persona por el día que nace. Se le tradujo como el alma y el espíritu. Se creía que el *tonalli* estaba alojado en la cabeza sin embargo su fuerza se distribuía por todo el organismo. En la actualidad se piensa que la sangre es su vehículo. Una manera de detectar el *tonalli* es mediante el pulso, que puede manifestarse principalmente en las articulaciones. De ahí también que las coyunturas sean presa fácil de fuerzas invisibles que succionan energía o la entrada para que estas mismas roben la fuerza vital de una persona. El *tonalli* se creía indispensable para la vida. Actualmente se le atribuye el apetito, el estado de vigilia, el vigor. Tiene una naturaleza caliente y regula la temperatura corporal. Es también de naturaleza gaseosa, como el aire, es invisible pero tiene idéntica figura a la del cuerpo humano que lo aloja y en ocasiones se hace visible. De ahí, puede prevenir la relación con la sombra en el mundo nahua actual. (López Austin, 2008.)

La curandera Violeta identifica con el término espíritu para referirse al *tonalli*. Esto se debe, en buena medida, porque a pesar de su origen nahua, no habla la lengua con

fluidez lo comprende pero no mantiene conversaciones en ella. Aún así, comparte con otros curanderos como Gustavo, la concepción del *tonal* como la fuente de la energía vital, el sol, la luz, la vida. El espíritu dota al cuerpo de calor, de energía, de vida. Su principal característica es su capacidad de abandonar el cuerpo en dos circunstancias: una de ellas considerada normal (estado de ebriedad, enfermedad, coito y sueño) y otra que supone enfermedad o incluso muerte. También es peligroso despertar súbitamente al que duerme porque puede provocarle *susto*. López Austin registró estas salidas del *tonalli* de la siguiente forma:

“Cuando se perdía el *tonalli* y se decía que podía ocasionar muerte o enfermedad, podía deberse a una violencia física, como cortar el cabello protector de la mollera o un súbita impresión o miedo. Lo más común era el susto. El *tonalli* es la entidad más vulnerable porque es también, la más importante para el individuo. Le da vitalidad, vida y sin ella puede enfermar o morir. Es también muy fácil de perder si se ha cometido alguna conducta impía, licenciosa o soberbia o por la acción de hechiceros. Otra forma de daño era la intrusión de seres con voluntad o de fuerzas que atacaban la entidad anímica. Hoy se distingue entre la violenta salida por susto o por susto provocado o por una salida normal donde la sombra se extravía, es capturada por la atracción de lugares placenteros o es interceptada en su camino de regreso.” (López Austin, 2008:247).

Entre los nahuas de Cuetzalan hay una clara relación entre el corazón (*yolo*) y el espíritu (*tonal*). Para los curanderos, quienes gozan de un espíritu fuerte son aquellos que poseen un corazón fuerte. Esto se relaciona con el día de la semana en el que se nació. Los martes y viernes son considerados fechas de gran intensidad energética y anímica por lo que muy probablemente las personas nacidas en estos días estarán destinados a curar. A este respecto, Ricardo mencionó lo siguiente:

... hay personas de espíritu fuerte y hay personas que no. Cuando es muy fuerte el espíritu su cuerpo lo defiende, lo soporta pero cuando es débil a veces ni sueña ¿por qué? ... Depende de cómo tenga su fuerza vital pues algunas veces ya traen esa noción en la mente. Las de espíritu fuerte son personas que casi no se enferman y las de espíritu débil son las personas que se enferman más seguido. (Ricardo. Entrevista grabada en agosto 2011)

Violeta atribuye la fuerza del espíritu a la cercanía que la persona tiene con *el que más puede, con el poderoso*⁷⁷. Si se vive alejado de él, el espíritu se vuelve débil, se pierde fácilmente o muy fácilmente se deja atraer por los estímulos a su alrededor evitando que regrese al cuerpo. El cuerpo sin él, está perdido, se muere, se pone frío.

⁷⁷ Se refiere al Dios católico.

Los signos y síntomas de la pérdida del *tonalli* varían; sin embargo, por estar relacionado con la vitalidad y la energía cuando no está presente, el cuerpo se siente cansado, con poco ánimo, falta de apetito y en estado de somnolencia constante. Los curanderos pueden detectar el estado del *tonalli*, a través del pulso y en el caso de los bebés se observa en la mollera. Las consecuencias no son inmediatas, las personas van aumentando los síntomas en la manera en que pasan los días sin su *tonalli*. Esto puede resolverse o bien causar la muerte del enfermo.

“El *tonal* es el que transmite el temperamento de la persona, es su cuota de fuerza, de energía y de valor. Es una entidad etérea, invisible que se distribuye por todo el cuerpo por medio de la sangre. Se entiende como fuerza lumínica y al mismo tiempo como sombra, pues adquiere idéntica figura a la del cuerpo humano que lo aloja.” (Aramoni, 1990:116).

Signorini y Lupo hablan de la sombra, el *ecahuil* y la diferencian del *tonal*. Estas entidades se relacionan entre sí porque en español se les ha traducido como sombra y espíritu, respectivamente. Sin embargo, el *ecahuil* se considera el animal compañero del hombre y tiene la facultad, al igual que el *tonalli*, de desprenderse del cuerpo durante el sueño para reunirse con su alter ego animal, capacidad atribuida a ciertos brujos que saben proyectar su fuerza y utilizan este recurso para dañar al prójimo. “También se pierde involuntariamente a través de un susto, que provoca una relajación de los orificios corporales por los que puede salir el *ecahuil* y ser capturado y tragado por la tierra, la cual está en constante espera y urgida de todo lo que pueda compensar su insaciable apetito, a raíz del gasto de tanta energía compensadora”. (Lupo, 2001:259). El *ecahuil* debe saber eludir los peligros cuando se enfrenta a ellos durante el sueño. Se adquiere al nacer, ocupa todo el cuerpo pero se concentra en la sangre y la cabeza y se proyecta como una silueta (sombra).

“El *ecahuil* y el *tonal* aparecen justo en el momento del nacimiento, “cuando el niño se asoma” y se relaciona directamente con la fuerza, la energía o debilidad de la persona... Ahora bien, este *ecahuil* fuerte mezclado con un *yolo* malvado, puede tener como resultado un individuo capacitado para curar pero haciendo mal, con la capacidad de transformarse en un nahual o bien, tener la “vista pesada” perjudicar con la mirada... El *ecahuil* tiene con el cuerpo un vínculo muy estrecho, pero no indisoluble.... la salida del *ecahuil* está comprobada por los sueños del individuo, que se corresponden con las experiencias de la entidad anímica vagante... Puesto que estos paseos extracorporales ocurren casi exclusivamente durante la noche, es decir, durante el momento más repleto de peligros, es de enorme importancia

que el *ecahuil* sepa rehuirlos, para no exponer a grave peligro la vida de su poseedor.” (Signorini, Lupo, 1989:63).

P. Beaucage también distingue el *ecahuil* y al *tónal* pero con una pequeña diferencia ortográfica al primero lo nombra: *Yekauil*. Esta manera de escribirlo y hablarlo lo encontré sobre todo en los pobladores de San Miguel Tzinacapan, lugar en donde P. Beaucage llevó a cabo sus investigaciones. Se refieren al *yekahuil* y también al *Moyekahuil* que se puede traducir como *mi sombra, la que me acompaña, va y viene con el cuerpo*. (Gustavo. Notas diario de campo, 2010). P. Beaucage registró que el *yekahuil* o sombra es lo que el cuerpo proyecta pero también tiene una dimensión mágica. La sombra puede caerse y separarse del cuerpo lo que puede ocasionar molestias y enfermedad. “Los chamanes tienen la capacidad, durante el sueño, de hacer un viaje con su propio tonal para encontrar el del paciente, rescatar o regresar (Ver Zamora Islas, 1998). La separación permanente del hombre y su tonal o su incapacidad de regresar el doble animal puede acabar con la vida del paciente”.⁷⁸ (Beaucage, 2009:267. Traducción propia).

Respecto a la entidad nahua conocida como *ecahuil*, *yekahuil* o sombra también se le conoce como espíritu compañero o *nahual*. Violeta mencionó que todos nacemos con un *nahual* pero nunca se sabe qué es, pero lo que sí es seguro es que protege a la persona. Éste tiene dos acepciones. Una de ellas se refiere únicamente a un espíritu protector que todo individuo recibe al nacer. La segunda hace referencia a la capacidad de ciertas personas, sobre todo curanderos o brujos, de transformarse a voluntad en este animal. Sin embargo, para Violeta los relatos sobre el compañero animal ya no se escuchan con tanta frecuencia. Los viejos recuerdan este tipo de anécdotas e incluso sus padres se las contaron a ella pero en la actualidad es raro enterarse de este tipo de historias. De hecho, se asocian con brujos que buscan dañar al prójimo. Escuchemos de su propia voz:

Antes se decía que había mucho de eso. Nos estaba contando un señor de aquí de Zoquiapan, que una vez andaban sembrando y que siempre que sembraban en ese lugar, iba un mapachín muy grande a arrancarles todo el maíz. Entonces dice que un día, tenía como 14 años, le dijeron que iba a cuidar el maíz: llévate los perros, llévate la escopeta, tu lámpara y todo. Dice que él bien chingón, llegó a la

⁷⁸ “Le chamane a la capacité, pendant son sommeil, de faire voyager son propre tonal pour retrouver celui du patient, le soigner ou le ramener (Voir Zamora Islas, 1998). La séparation permanente de l'ombre ou l'incapacité à retrouver le doublé-animal pourront entrainer le mort du patient.

milpa y estaba ahí recostado, cuidando, cuando oyó que los perros empezaron a llorar y a correr a donde él estaba... En vez de ladrar, los perros lloraban. El señor agarró su lámpara y empezó a enfocar (iluminar con una lámpara) se apagó su lámpara y le puso otro foco y se volvió a apagar, y los perros seguían chillando en lugar de ladrar. Iba a disparar y no tronó la escopeta pero es que era algo anormal. Entonces, se arrancó un rollo de cabello y lo metió a la escopeta y por fin tronó... Al poco rato oyó unas personas que venían de cuidar su milpa y yo creo que alcanzaron a ver al mapachín y le dispararon y pues sí, se murió el mapachín. Al otro día le contaron a los vecinos que ellos mataron a un mapachín que tenían colgado afuera de sus casas. Llegó un niño hijo de un vecino que dicen era muy canijo. Llega corriendo a decirle a este señor: “¿sabe qué? mi papá esta muerto” y se voltea adonde está el cuero y dice: “el algodón de mi papá” – los algodones son esas telas que están abiertas como un sarape –y lo señores se le quedaron viendo. Le preguntaron: “¿a qué venías? pues a decirles que mi papá amaneció muerto. Pero ¿por qué? no sabemos.” El señor se había convertido en mapachín para hacer maldades porque les tenía mucha envidia. Era el nahual de esa persona y se murió. Mataron su espíritu y él murió, no pudo regresar. (Violeta. Entrevista grabada en junio 2010).

Un ejemplo más:

Me acuerdo que mi mamá nos platicaba que hace muchos años había un señor muy malo. Era de una familia que vivía cerca del hospital (en Cuetzalan). Al señor le gustaba quitar terrenos y prestar dinero y si no le pagaban, los mandaban matar y los iban a tirar lejos. Me decía mi mamá que cuando lo estaban velando había muchísima gente en el velorio y de repente se apagaron las velas, todo se apagó y se oyó un griterío de gente y cuando fueron a ver la caja ya no estaba, se habían llevado al muerto. A los 8 días van sus hijos a dejarle de comer a sus toros en el potrero, pero alcanzaron a ver un toro que no conocían y cuando le fueron a vaciarle sal les habló, y les dijo: “necesito que me traigan agua y que me traigan paja... yo soy su papá, no me tengan miedo.” Pero como nunca habían escuchado hablar a un toro, salieron volando, no sabían que hacer. Nadie les creía y volvieron con el toro y este les dijo: “soy su papá, y lo que pasa es que me volví así porque de veras fui malo, no hagan lo que yo hice, son muy malos ejemplos.” En otra ocasión habían matado un toro y cuando estaban vendiendo la carne, y un señor la compró y la empezó a hervir, comenzó a brincar en la olla y se dieron cuenta que era una persona, convertida en toro. (Violeta. Entrevista grabada en junio 2010).

En los relatos presentados se habla sobre los *nahuales* (el espíritu animal) en un sentido negativo. El que tiene la capacidad de transformarse en su animal se le considera un brujo, una persona que utiliza esa fuerza para mal y para perjudicar a otros. Su motivo para actuar en perjuicio de otro es la envidia y, como se puede apreciar en los relatos, el precio de una mala acción es alto además del rechazo social que los considera malos y por tanto, deben pagar por las maldades que hacen. O en el caso del relato de Violeta, el

hombre que se convirtió en toro al morir, fue un castigo por el daño que había ocasionado durante su vida.

4). El último grupo es al que López Austin distinguió como *xíc*. Localizado en el ombligo y concebido como el centro del organismo. “Abandonarlo, perderlo es romper el vínculo con el cordón que quedó enterrado para condicionar la vida del individuo. Recibir en él un daño es sinónimo de ser víctima de burla, engaño, desdén y de pérdida de la estimación y de la honra.” (López Austin, 2008: 216).

A. Fagetti hace referencia a él como el lugar en donde se localiza el latido, la presión y el punto fundamental de concentración de energía, es la fuerza del corazón. Cuando se pierde el latido por *susto* o coraje el cuerpo queda privado de la vitalidad y se vuelve inapetente. Con un masaje se recoge la energía que se esparció por todo el cuerpo y se lleva a su centro: el ombligo. (Fagetti, 2002).

Del grupo *xíc* todavía se tienen muchas referencias y se considera un sitio especial de concentración de energía. La curandera Rocío señaló que el ombligo le permite detectar la enfermedad. El latido tiene que estar ahí, en el centro, si está más arriba quiere decir que la persona está asustada o tiene bilis. Para descubrirlo, coloca su mano arriba del ombligo y cuenta hasta qué dedo está el latido en referencia al ombligo, hacia arriba es lo más grave. Lo mismo puede hacer en la muñeca, entre más cerca esté el pulso del codo, es más grave la enfermedad.

Existen otros centros anímicos menores en donde se incluyen las articulaciones, el pulso y la sangre. Éstos, tienen una relación muy importante con el corazón, el órgano que permite la vida y es vital para la salud del organismo. Además, el cuerpo humano guarda una estrecha relación con la naturaleza y con el cosmos al grado tal que las partes que integran el mundo se les nombra de la misma manera que a ciertas áreas de la casa y del cuerpo. Está analogía con las entradas al *talokan* permite analizar que el cuerpo tiene puntos vulnerables y permite la entrada a los malos aires. Las articulaciones identificadas como estas puertas de entrada son: fontanela, sienes, parte de atrás de las orejas, nuca, omóplatos, codos, muñecas, dedos, rodillas, tobillos y los dedos del pie. (Tousignant, 2008). Las articulaciones son puntos fundamentales por su debilidad, fuerzas sobrenaturales podían penetrarlas y causar trastornos. Este frío, conocido como aire, se

colaba por el cuerpo causando frialdad y enfermedad en el cuerpo. Así como son susceptibles a la entrada de aires son también puntos por donde se puede escapar la fuerza vital. (López Austin, 2008).

Cada centro anímico que revisé se refiere a la constitución de la persona y con ellos, a su emotividad: si se trata de una persona con corazón dulce, amargo, o de mirada fuerte capaz de dañar en malestares como el *mal de ojo*, etcétera. Todo esto es un buen indicador de la construcción nahua del mundo que lo rodea, del ser humano y con qué características se presenta en el mundo. Otro punto a rescatar es que, se nace con esas cualidades y si bien la educación es importante para aprender las reglas de comportamiento existe, para los nahuas, cierta predeterminación respecto a qué tipo de características tendrá la persona.

Durante la investigación de campo pude constatar que estas entidades y centro anímicos son referidos no sólo por los especialistas nahuas sino también por la gente en general. Los que más se mencionan son: el *yolot* y el *tonal* y en menor medida el *yekahuil* o sombra. Como veremos en el apartado siguiente, la ausencia de estos componentes o la alteración de los mismos pueden estar causados por un *susto* o un *mal aire* que provoca enfermedad en el individuo.

3. Salud y enfermedad

Para los nahuas la salud y la enfermedad está relacionada con el entorno, con el mundo en donde vive el hombre (*Talticpac Talmanic*) y con el mundo-otro (*Talocan*); con los centros y entidades anímicas. Asimismo, con las nociones clásicas en Mesoamérica de las cualidades frías y calientes. Estas características definen a las enfermedades y también, a las entidades del cuerpo y a las que viven en el mundo-otro. *Kokolis* es el nombre en nahua para referirse a la enfermedad. Con estos elementos en mente podemos hacer una clasificación (basada en las entrevistas y consulta bibliográfica) entre dos tipos de enfermedades: a) Aquellas que podemos denominar “naturales” y b) Enfermedades ocasionadas por envidias o maldades.

a) Enfermedades naturales. En este grupo incluimos aquellas originadas en “este mundo” por factores relacionados con los conceptos frío/calor y que denominamos enfermedad

“natural”. Estas pueden ser el resultado de ingerir un alimento en mal estado, un resfriado, un enfriamiento, una torcedura o dolor muscular provocado por un esfuerzo físico excesivo, etcétera. El curandero buscará una solución partiendo de reconocer la frialdad o el calor excesivo en el cuerpo. En este grupo podemos incluir: una diarrea, una indigestión, cuajo, disentería, retortijones hasta un problema respiratorio: asma, bronquitis, gripa o un problema en la piel. También puede ser algún dolor en el cuerpo ocasionado por una venteadada o un enfriamiento. Este tipo de padecimientos están ligados a factores como el clima, la ingesta de alimentos o la exposición brusca a cambios de temperatura. Sin embargo, también están relacionados a una dimensión emotiva como puede ser un coraje, un *susto* o bien, se pueden interpretar como *mal aire*. (Tousignant, 2008). Por ejemplo, una diarrea puede estar ocasionada por un *susto* por tanto, el diagnóstico del curandero tomará en cuenta no sólo lo que le dice la gente, los padres de un niño enfermo, sino también lo que diagnostica a través del huevo y posteriormente del sueño.

Por las características de este tipo de enfermedades es importante que el diagnóstico sea detallado. El curandero debe considerar la procedencia de la misma, si es fría o caliente, si la familia o la persona tiene dificultades con alguien, en sus relaciones sociales, de parientes, etcétera. El individuo no se puede separar de las responsabilidades que le dicta su comunidad y lo liga directamente a su familia. Aramoni, en su estudio, explica estos factores con ejemplos que a su vez son dos actividades fundamentales en la vida comunitaria: la faena y los cargos comunitarios. Si la persona no cumple con esto es muy probable que enferme porque genera problemas a su alrededor y se le puede criticar por no participar. Su falta de compromiso con la comunidad puede tener consecuencias en sus relaciones sociales. Además, el hecho de que le vaya bien en su trabajo, fuera del espacio comunitario y aparente no necesitar ser parte de ellas de esas redes sociales, levanta envidias. (Aramoni, 1990).

Pero quizá la mejor manera de comprender este apartado de enfermedades naturales es exponiendo la labor de Gustavo, huesero o especialista en dolores musculares, articulaciones y huesos. Presento una breve etnografía de atención que presencié con Gustavo.

Estábamos sentados platicando sobre el tema favorito de Gustavo: el bien y el mal, representado en la imagen de San Miguel Arcángel. El arcángel está pisando al diablo, deteniendo el mal. Para Gustavo esta imagen representa lo que cualquier persona sería capaz de hacer: detener el mal que comienza con los malos pensamientos. Éstos, dice, siempre se pueden combatir, solo hace falta cambiar la negatividad por buenos pensamientos y deseos. Estábamos concentrados en esta plática cuando de pronto, se acercó una señora de Tzinacapan para hablar con él. Intercambiaron palabras en náhuatl (no muchas) e inmediatamente la empezó a atender. La señora se sentó en una barda, Gustavo tomó con su brazo la parte posterior de la rodilla de la señora y la movió varias veces sin ser muy brusco. El rostro de la señora mostraba dolor pero no se quejó y además, conforme las repeticiones del movimiento, su expresión de dolor disminuyó. Después Gustavo sacó el aceite que el mismo produce y antes de sobar la rodilla de la señora, hizo una cruz en la misma. En la rodilla encontró una bolita que sobó durante bastante tiempo para intentar disminuirla. Al terminar este procedimiento, paró a la señora pegada a la pared para mostrarle cómo debía hacer unos ejercicios para fortalecer el músculo y ayudar a su lesión. La idea era que la señora apoyara la espalda en la pared para hacer sentadillas. Le pidió que lo hiciera varias veces y todos los días hasta su próxima cita. La señora le dio 20 pesos y se marchó. Cuando otra vez estuvimos solos, me explicó (porque toda la consulta fue en náhuatl) que se había lastimado el tobillo y que éste está conectado con la rodilla. Al dejar pasar tiempo sin atención el problema había subido a la rótula. Tenía líquido acumulado y por eso apreció la bolita que iría disminuyendo con su aceite y el masaje. Me mencionó que esos 20 pesos no le sirven para nada pero que es una manera de remunerar su trabajo y por eso lo acepta. A los dos días la señora regresó tal como habían acordado para que Gustavo revisara nuevamente su rodilla. La sobó una vez más y verificó el tamaño de la bola. Sin embargo, el problema persistía y un tanto molesto exclamó: ¡si tuviera una radiografía sería distinto! Pero como no tiene esas herramientas sólo le queda atenderla con sus manos. Al terminar le pidió a la señora que hiciera más sentadillas y que regresara en una semana. La señora le dio un poco de dinero, agradeció la atención y se fue. (Diario de campo, 2010).

En esta narración se presenta el trabajo habitual de Gustavo pero también su creencia que responde a la importancia de conducirse siempre con respeto y con cuidado. Al inicio de la etnografía mencioné que la plática giraba en torno al bien y al mal porque, para

Gustavo, incluso una torcedura o un dolor de rodilla, como fue el caso, puede explicarse por la distracción de la mente que está ocupada con malos pensamientos. En esta ocasión no se detuvo a discutir con la señora sus preocupaciones pero sí intercambiaron algunas palabras sobre lo que en esos momentos estaba viviendo la mujer y que corroboraban las teorías de Gustavo.

b) Enfermedades provocadas. Los curanderos de la investigación coincidieron en identificar malestares de este tipo. Una de ellas de nombre Ocotlán, se detuvo en explicar cuáles son aquellas ocasionadas por *maldad*. En este tipo de enfermedad reconoció en la envidia una causante muy frecuente de malestar. Las causas varían, entre ellas encontramos: *el vecino que no le gusta que tengas una mejor casa que él; porque la familia esta bien, está fuerte; porque tienes salud y trabajo. Entonces, cuando alguien o una familia está consiguiendo logros, debe protegerse*. Ocotlán explica que la envidia ataca a los más débiles; a las mujeres, niños, ancianos y es a ellos a quienes se debe de proteger más. Esta curandera también mencionó que la gente que se sabe envidiada busca a los especialistas rituales que saben hacer trabajos de maldad. Sin embargo, aclaró, esto no siempre es necesario porque el daño se puede ocasionar con el simple hecho de desear herir a quien se le tiene envidia. Esto, señala la curandera, es suficiente para que la persona caiga enferma, tenga un accidente o le vaya mal. (Ocotlán. Notas diario de campo, 2010).

José, otro curandero, también distinguió este tipo de padecimiento que ocurre por otras fuerzas. Él está capacitado para atender los dos tipos porque conoce de medicamento alópata – antibióticos – y muchas veces complementa su consulta recomendándoles a sus pacientes vitaminas o que vayan con el médico si considera que es una enfermedad natural que va más allá de sus capacidades. Pero, en el caso de enfermedades provocadas por maldad, está mucho más capacitado que los doctores, ellos, dice José, *no sienten la enfermedad* a diferencia de él. (José. Notas diario de campo, 2010).

Este tipo de enfermedades las exploraremos en el siguiente capítulo donde retomamos a la envidia como causante de malestares y temores que llevan a las personas a acudir con un curandero. Por lo pronto me concentro en el tipo de enfermedad natural.

3.1. El equilibrio saludable

Otro elemento fundamental para comprender la concepción de la salud es el de persona y la concepción de la misma. Así los define Ricardo:

Nosotros dependemos de tres cosas: cuerpo, alma y espíritu. Cuando el espíritu se pierde, la persona queda débil y hay que pedir para que lo suelten y regrese al cuerpo. Entonces rezamos, le pedimos permiso a la tierra, a la naturaleza para que esa persona si está quedada en su espíritu en algún lugar desconocido o lo llevaron a un lugar extraño, a un lugar que no conoce regrese. Porque el espíritu, el cuerpo y el alma se van agotando, la persona se desequilibra, pierde fuerza vital y es ahí donde nosotros le damos ánimo a través de las llamadas espirituales. (Ricardo. Entrevista grabada en octubre 2010).

La explicación de Ricardo permite conjuntar dos elementos fundamentales: por un lado, está describiendo los componentes que integran a una persona y por otro, revela la relación del ser humano con la naturaleza y la capacidad de ésta de intervenir en la vida social. La tierra se apropia de la fuerza vital del individuo y lo deja sin la energía necesaria para vivir. Recuperarla y con ello equilibrar a la persona es labor del curandero. Otro elemento clave que forma parte de la constitución del ser humano tiene que ver con las cualidades deseadas que debe tener el individuo. Estar sano representa, entre otras cosas, sentirse fuerte, con ánimo, con ganas de trabajar, tener buen apetito, sentirse alegre. Según J. Tousignant:

“La persona con el temperamento ideal es la de un humor estable, que puede controlar sus emociones, a fin de guardar en buen estados sus funciones internas. Los excesos, en este dominio, son una falta personal o de un evento improbable, aportan un desorden. El modelo cultural nahua atribuye a los extra-humanos lo opuesto de ciertos humanos que son catalogados como apáticos, antisociales, malos, tal como los *miktankayomej* (el que viene del lugar de los muertos), contra las cualidades humanas: trabajador, cuidadoso de las normas culturales, prudentes, discretos y ahorradores.”⁷⁹ (Duquesnoy 2005, citado en (Tousignant, 2008:130. Traducción propia).

Cuando una persona logra mantener un temperamento estable y controlar aquello que lo puede hacer enojar, tiene garantizada su salud. Por el contrario, estar enfermo remite a no tener ánimo de nada, ni para comer. Cuando alguien se encuentra así, se buscará la causa que origina ese estado de ánimo.

⁷⁹ “La personne au tempérament idéal jouit d’une humeur stable, sachant contrôler ses émotions, afin de garder ses fonctions internes en bon état. Les excès en ce domaine, qu’ils soient l’effet d’un manque personnel ou d’un événement subit et improbable, apportent toujours un désordre. Le modèle culturel nahua attribue aux être humains, à l’opposé de certains extrahumains particulièrement veules, asociaux, méchants, comme les *miktankayomej* (venu du lieu des morts) ces qualités: travailleurs besogneux, soucieux des normes culturelles contraignantes, prudentes, économes et discret.”

Tousignant señala que, la salud, lejos de limitarse a los índices del buen funcionamiento psicológico, incluye las disposiciones emotivas, existenciales. Es la ausencia de dolor, tener hambre, trabajar con gusto. Y también, estar contenta, feliz, viva, por tanto, sana. Desde un punto de vista más teórico, la salud es una forma de homeostasis, un equilibrio y armonía con lo social, lo espiritual y lo natural. La enfermedad se relaciona con un proceso psicológico, con la alteración de la capacidad de cumplir el rol social y las emociones excesivas, a la fatiga, a la tristeza. La enfermedad perturba a muchos niveles y puede tocar todas las dimensiones del ser humano. (Tousignant, 2008). Es decir, la enfermedad altera al individuo que la sufre pero es, a su vez, una consecuencia del comportamiento y la conducta. La salud está relacionada con una base cultural establecida y fuerte que señala normas de comportamiento que facilitan la comunicación entre pares. Un buen comportamiento, con un adecuado manejo de las emociones son los ingredientes para mantenerse alejado de las dificultades tanto en este mundo como en el mundo–otro.

En el siguiente apartado veremos la enfermedad del *susto* como el ejemplo que engloba los dos tipos de enfermedad. Además de ser la más representativa y extensamente conocida en la bibliografía antropológica, nos concentraremos en el *susto* porque encontramos elementos de una enfermedad natural pero también de una enfermedad provocada. El ingrediente emocional y en especial la envidia como detonadores de los problemas entre pares ayudan a entender el concepto de esta enfermedad. Cabe aclarar que esta división no necesariamente se observa tal cual en la práctica. Sin embargo, es útil pensar en ella sobre todo para el investigador y el lector siempre y cuando se tome en cuenta que ambas categorías están relacionadas entre sí y es difícil encontrar una regla clara que las divida.

3.2. *El susto*

El *susto* o *nemoujtil* en náhuatl es probablemente una de las enfermedades más estudiadas en la antropología (A. Rubel, 1964, 1984, M. Kearney 1985, L. Romero 2003). Me detengo en ella porque es un buen ejemplo de una enfermedad cuya aparición puede atribuirse a causas tanto naturales como a causas por maldad. Además, repercute en el malestar del individuo porque, en el *susto*, la entidad anímica perjudicada es a la que

identificamos como *tonalli*. Ésta es la fuerza vital del individuo, le permite mantenerse con la energía suficiente para realizar las labores diarias. Tiene la característica de desprenderse durante el sueño y trasladarse a lugares desconocidos. Pero también, el *tonalli* se puede ausentar del cuerpo como consecuencia de un fuerte trastorno emocional y por el miedo. En estos casos conocidos como *susto* es común que la persona acuda a un curandero para someterse a un proceso curativo para lograr un equilibrio en el cuerpo y regresar a sus actividades.

El *susto* es un padecimiento que conjuga los elementos culturales respecto al cuerpo humano y su relación con este mundo y el mundo-otro. Las entidades que habitan ambos mundos le juegan bromas al ser humano, la relación con estos seres implica que la vida cotidiana se desarrolle bajo cierto temor que se disminuye al ofrecerles ofrendas para lograr una armonía entre ambos mundos. Como analiza Aramoni tener una mala convivencia o transgredir los límites entre uno y otro mundo así como las leyes de comportamiento, puede tener como consecuencia la afectación del *tonalli*, esa energía vital básica para la vida humana. “Se cree que al “molestar” a los dueños de la tierra, de los ríos, de las lagunas, de los bosques o de los animales, éstos cautivan y toman bajo su control el *tonal* del transgresor. Su libertad y retorno depende entonces de la expiación de la afrenta; a ellos se les debe rogar y ofrendar para que lo liberen.” (Aramoni, 1990:52).

En el estudio que realizaron sobre los nahuas de Santiago Yancuitlalpan, Cuetzalan, Signorini y Lupo, distinguieron las causas inmediatas del *susto*. Señalan que pueden existir diferentes formas de esta enfermedad y son los curanderos los que determinan en dónde se asustó la persona y, con esa información, pueden proponer e iniciar una curación.

“Son los *tapajtiani* los que vinculan cada caso que les es sometido a un orden tipológico que prevé cinco clases de susto: tal/tierra, at/agua, tit/fuego, cohuat/serpiente, itzcunti/perro... El episodio traumático, entendido como causa y origen de la enfermedad, puede obviamente ser individuado muchas veces con facilidad, ofrecido al recuerdo por una reciente desventura ocurrida al paciente. El shock emotivo, por otro lado, crea a menudo una expectativa vigilante y ansiosa de las consecuencias morbosas que la cultura enseña a esperarse de aquél, de manera que cualquier malestar que aparezca es inmediatamente vinculado con el susto recibido... Si el enfermo no se acuerda de ninguna circunstancia pavorosa, el especialista la busca en su pasado, incluso en el lejano, recurriendo a la interpretación de sueños.” (Signorini, Lupo, 1989:114-115).

En la investigación de campo los curanderos distinguieron diferentes tipos de susto entre los que se encuentran: el susto por agua y rayo y, el susto por fuego.

3.2.1. El susto por agua y rayo

Rocío sabe que sus pacientes se asustaron en el agua porque presentan dolores en las extremidades inferiores: piernas, pies, mucho enfriamiento y dolor de estómago. Esto ocurre con mayor frecuencia en la época de lluvias, en el verano. Es el momento del año en donde atienden a personas que tienen *susto* ocasionado por este fenómeno natural. Rocío, durante mi estancia de campo, tuvo dos pacientes que se quejaban de esto.

Una de ellos fue una muchacha que estaba en su casa cuando un rayo se metió, la espantó y quemó el televisor. Este tipo de casos son difíciles de atender, hay que buscar el espíritu en el rayo y eso cuesta trabajo. Normalmente tienen que hacer tres limpiezas y tres llamadas para lograr este cometido. Porque el espíritu no sólo se va con el rayo sino que también involucra a la tierra (en donde rompe el rayo) entonces tiene que pedir en los dos lugares y en los dos elementos: la tierra y el agua. Otro caso que atendió era el de un muchacho que estaba limpiando el monte con un machete y comenzó a llover y a caer rayos, uno de ellos fue atraído por el metal y cayó justo en el muchacho. Quedó inconsciente media hora hasta que lo encontraron y lo llevaron a atenderse con Rocío.

3.2.2. Susto por fuego

El susto por fuego se distingue porque la persona presenta dolores de cabeza, mucho calor sobre todo en la parte superior del cuerpo como la cabeza mientras que el resto del cuerpo está frío. Rocío y otros curanderos coinciden en que el fuego es custodiado por entidades difíciles de complacer y por tanto, es muy peligroso para el espíritu estar ahí y para los curanderos rescatarlo.

3.3. Aproximaciones teóricas al susto

El *susto* ha generado diferentes aproximaciones teóricas por ejemplo, Laura Romero, estudiosa del *susto* entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla, señala que es una enfermedad propia de los nahuas y otros grupos mesoamericanos que responde a una concepción de cuerpo, persona, salud y enfermedad del pueblo nahua. Fuera de su

contexto pierde fuerza y sentido porque hace referencia a las representaciones simbólicas de un grupo sobre el cuerpo y el mundo que lo rodea. En palabras de la autora:

“Es uno de los padecimientos que expresa la relación de la enfermedad con la cosmovisión de un grupo humano. Fuera del contexto cultural pierde coherencia y sentido y no se le puede desprender de la cosmovisión de la cual forma parte. Se basa en una serie de conceptos sobre la persona, las entidades anímicas y los seres del mundo-otro a través de los cuales puede ser entendido y analizado. A pesar de encontrarlo en muchos lugares a lo largo y ancho el territorio mesoamericano – y fuera de él -, encontramos en el proceso curativo y diagnóstico del espanto cuestiones particulares a cada grupo, así como asombrosas similitudes entre ellos.” (Romero, 2003:196-197).

Aramoni, por otro lado, propone entender el *susto* como la respuesta a un proceso histórico del indígena nahua que ha sido constantemente despojado y robado. Le da un sentido más allá de explicarlo en su contexto cultural al señalar que el *susto* se convierte en un mecanismo que refuerza las prácticas y normas de convivencia al interior de las comunidades. En este sentido escribe, “El síndrome del susto se presenta como el efecto de la transgresión de aquellas normas que las sociedades indígenas destacan como condición para su reproducción y sobrevivencia; esto es, de los principios que garantizan la mimesis social.” (Aramoni, 1990:86). Por ejemplo, la autora detectó que las actividades comunitarias conllevan no sólo a una forma de comportamiento que se espera de un individuo sino también, a la armonía de toda la sociedad.

“Por ello, no cumplir con las obligaciones socialmente asignadas u oponerse a los valores tradicionales, significa marginarse del acontecer comunitario; privilegiar los intereses personales sobre los colectivos, mantener actitudes ventajosas o prepotentes, o sencillamente tener suerte y sobresalir, es desafiar la animosidad comunitaria al provocar aquellas fuerzas cimentadas en el rencor o en la envidia....” (Aramoni, 1990:87-88).

El *susto* puede tener diferentes explicaciones pero todas ellas coinciden en resaltar la importancia de conocer la cosmovisión propia del grupo que estudiamos para lograr un entendimiento completo. Para el caso nahua de la Sierra Norte de Puebla destaco dos aproximaciones al *susto* porque aportan elementos importantes a los fines de este trabajo. Uno de ellos tiene que ver con la idea nahua que el azar no existe no sólo porque la persona tiene un destino claro y definido sino también, porque los accidentes que detonan los *sustos*, se deben a que la persona está distraída, pensando en cosas malas o negativas y eso evita que ponga atención a lo que está haciendo. Esta distracción de la

mente hace que se cometan errores, se falte al respeto a las entidades de este y el mundo-otro y tenga como consecuencia una caída que provoca un *susto*. Este tipo de *susto* está asociado con los cuatro elementos: el agua, el fuego, el viento, la tierra y las entidades que los habitan y cuidan.

En un segundo tipo de *susto* se involucra a los seres humanos, a las relaciones entre pares y son aquellos que se adquieren por un disgusto y por la envidia de un tercero. Este tipo de *susto* es quizá más complejo y requiere de una reflexión más profunda para saber, con la ayuda del curandero, en dónde pudo estar el mal comportamiento que ocasionó el malestar. Sin embargo en ambos tipos, podemos detectar la importancia de mantener una conducta adecuada, una mente concentrada en lo que los rodea, ya sea seres humanos o entidades que habitan los dos mundos. Así como, la importancia de comportarse de acuerdo a lo que espera la sociedad nahua de sus miembros: cumplir con obligaciones comunitarias (cargos, tequio, etc.), pensar en el beneficio de la comunidad y no sólo en el individual, entre otros. Esto se relaciona con las emociones que puede generar una persona que no actúa de acuerdo a estas normas sociales. Por ejemplo, no cumplir con el tequio o con alguna otra actividad comunitaria. Esto repercute en su salud porque se trasgrede la norma social y esto provoca malestar entre sus pares. Es en este sentido que coincido en el análisis de Aramoni al señalar que en el *susto* podemos detectar formas de convivencia y resoluciones culturales a los conflictos en donde el curandero juega un papel primordial.

3.4. La sanación del susto

El proceso curativo comienza con la visita al curandero quien obtendrá un diagnóstico y, a partir de éste, decidirá la técnica que necesita emplear según el caso. Por lo general el primer paso para saber cómo se obtuvo el *susto* es con la lectura del huevo que se empleó durante una *limpia*. Ésta técnica se usa para “barrer” al cuerpo de energía que no le corresponde o que por diversas razones se concentró en un sólo lugar y no se distribuyó adecuadamente. Consiste en pasar por el cuerpo de la persona un huevo envuelto en un pequeño ramo de sauco o albahaca ligeramente mojado con algún aceite o unción para el *mal aire* (líquido que contiene una mezcla de diferentes hierbas preparado por los mismos curanderos). El procedimiento inicia en la cabeza para terminar en los pies. Se pone especial atención a las coyunturas las cuales, como hemos visto, son los puntos del cuerpo más susceptibles a ataques de seres que habitan este y el mundo-

otro. Las coyunturas son, también, los puntos por donde la sangre bombea con más fuerza y le permite al curandero detectar qué tan enfermo está el paciente. Todos los curanderos coinciden en examinar: las palmas de las manos, la tapa de la cabeza, la nuca, los hombros, las muñecas, el ombligo, las rodillas y las plantas de los pies.

Esta técnica les ayuda no sólo a sanar al paciente sino también detectar con mayor certeza lo que tiene la persona y, al mismo tiempo, dar inicio a la curación. El huevo retiene la “mala energía” o “mala vibra” que la persona ha ido recogiendo y son las causantes de sus síntomas: la falta de apetito, sueño, cansancio constante, vómito e incluso diarrea. Al terminar la *limpia* el especialista vierte el huevo en un vaso con agua y lo observa con atención para anunciar al visitante si será necesario hacer una *llamada espiritual* y/o otras *limpias* para recuperar su salud. Es decir, lee el diagnóstico a partir de las formas que hace el huevo en el agua, ahí se determina la gravedad o sencillez del problema y cuánto tiempo durará la terapia.

El método más eficaz para recuperar el espíritu que se perdió por un *susto* y asegurar que regrese al lugar al cuerpo de la persona, es lo que los curanderos conocen como una *llamada de espíritu*. Normalmente, explica Violeta, el espíritu se queda en donde ocurrió la impresión fuerte (un río, el fogón de la casa, en un camino o un viento que de improvisto llega y toca el cuerpo). Para que el espíritu quede libre *tanto del aire como de la tierrita*, el curandero tiene que rezar, pedir por la persona y, así, liberar al espíritu para que pueda regresar al cuerpo.

Las *llamadas espirituales* son normalmente el segundo paso de la curación. Es decir, si el curandero ya sometió a su paciente a una *limpia* y si aún así su estado no mejora, procederá a llamar a su espíritu durante la noche (cuando la persona duerme). La eficacia de la sanación tiene que ver no sólo con la capacidad del curandero sino también con la fortaleza y debilidad del espíritu. Éste puede ser débil o fuerte; aquellos que saben reaccionar ante los imprevistos y se mantienen con la persona o aquellos que se dejan vencer fácilmente. Normalmente se asocia los espíritus débiles con los niños, ancianos o mujeres embarazadas. Es decir, personas que están iniciando la vida, están por terminarla o cargan otra vida. Ellos son los más propensos a enfermarse o a recibir energías negativas. Y a los espíritus fuertes cuando la persona nace en martes o viernes, días con una gran carga energética. Sin embargo, cualquiera está expuesto a sufrir una

pérdida de espíritu que debilitará al cuerpo al grado de enfermarlo. A continuación comparto algunos testimonios de los curanderos y sus técnicas de sanación. Es interesante notar que cada uno tiene un método propio pero comparten ciertos elementos como por ejemplo: la relación con Dios, el catolicismo⁸⁰ y la posibilidad de sanar a través del sueño. Como veremos, todos ellos hacen llamadas espirituales, se encomiendan a Dios y otros santos para lograr la sanación de sus pacientes.

Ricardo se refiere a las llamadas espirituales de la siguiente manera:

Las llamadas espirituales consisten en rezos. Por lo regular se utilizan oraciones como: el Padrenuestro y Dios te salve María. Todas las oraciones son importantes y pedir permiso de acuerdo al lugar en donde se perdió el espíritu. Si es en el agua a San Juan Bautista y si es en la tierra nuestro señor Jesucristo. Y así se va pidiendo de acuerdo a lo que vaya necesitando cada persona, cada paciente. Hay momentos que se requiere de una llamada espiritual, hay momentos que se requiere de una limpia, de una limpia para purificar el cuerpo, el alma y el espíritu. (Ricardo. Entrevista grabada en agosto, 2010).

El mismo Ricardo agrega sobre la sanación:

...en mi sueño curo. Por ejemplo, de una profundidad puedo sacar una persona únicamente con las manos, te estoy hablando de un kilómetro de profundidad pero sueñas que casi, casi alcanzas bien con la mano para traer una persona, así de fácil. No sientes la distancia, ni sientes cómo vas a bajar a esa distancia, a esa profundidad para llegar a salvar un espíritu. Es fácil si ya hiciste el trabajo, las oraciones y ya te lo entregan en cuerpo, alma y espíritu, lo jalas así con la mano aunque sea un lugar muy profundo, lo sacas al instante, es como un relámpago, trueno y ya salió, eso es. A veces es trabajoso, es trabajoso cuando no lo dejan a uno o cuando ya la persona está muy grave; ya no se le puede dar solución. Haz de cuenta que vas a traer algo y no te lo dejan o te rechazan o no te dan permiso a que entres a donde están esas personas. En esos momentos hay que pedir a Dios para poder entrar en ese lugar. Ya cuando es imposible se le explica a la persona: pues yo hice hasta lo imposible, pero no se pudo hacer nada. En esos casos posiblemente fallece la persona porque ya no hay manera de salvarlo. (Ricardo. Entrevista grabada en octubre 2010).

María comparte su proceso de curación:

Cuando alguien está asustado en un manantial o en la tierra, tengo que rezar a la madre tierra, se llama a Talmanik Natzin y yo tengo que llamar a la madre tierra y

⁸⁰ La relación estrecha con la religión católica es un tema en sí mismo. En esta tesis no exploro lo que otros antropólogos e historiadores han llamado sincretismo religioso. Sin embargo, evidencio la presencia de los rezos católicos y su relación con los rituales nahuas de origen prehispánico. Para más información véase Alessandro Lupo, 1989.

a la padre tierra y tengo que llamar a los ángeles de la tierra. Para hacer una llamada tengo que hacer trece oraciones para llamar a esa persona y tengo una varita así de grande y esa varita tengo que pegar cinco veces, si una persona es joven tengo que pegar a la tierra cinco veces y llamo a la persona. Así yo hago mi trabajo. (María. Entrevista grabada en agosto 2010).

Para el caso de susto de agua y fuego María dice:

Tengo un cántaro grande y ahí es donde tengo que llamar a esa persona si tiene susto de agua. Ahí están los ángeles del agua, los rayos, los que cuidan el agua... Si alguien está espantado en el fuego entonces primero tengo que prender la veladora y tengo que hacer mi oración, tengo que llamar siete viajes a la persona, llamarlo por su nombre, el lugar donde vive y tengo que pegar en la tierra con la misma varita. Cuando alguien se asusta en un río, entonces tengo que hacer mi trabajo con Gabriel Arcángel. Gabriel Arcángel tiene doce ángeles. Le tengo que rezar a Gabriel Arcángel y a San Andrés apóstol porque él es el que sabe del río. Primero tengo que hacer un trabajo para pedir permiso para entrar en ese lugar. Entonces San Andrés y Gabriel me acompañan para ver a ese espíritu porque Gabriel Arcángel es el que tiene espadas y San Andrés es el pescador. Entonces tengo que hacer un trabajo más difícil, tengo que rezar a Gabriel Arcángel, San Andrés apóstol y tengo que hacer un trabajo y una oración. Cuando voy a llamar a una persona tengo enfrente de San Andrés Apóstol un cántaro, lo lleno de agua nada más la mitad y con esa agua tengo que meter mi boca y ahí tengo que llamar a esa persona. (María. Entrevistas grabadas en agosto y octubre 2010).

En cuanto a las causas del *susto*, Violeta señala que éste es ocasionado por una impresión fuerte, por la sensación de temor e inseguridad y por esto son las mujeres y los niños son los más propensos a sufrir de un *susto*. Para Violeta la mujer tiene muchas responsabilidades: atender la casa, los hijos y al marido. Además le ha tocado ser testigo, por el trabajo que desempeña en el refugio de mujeres, de la violencia constante a la que son sometidas las mujeres de las comunidades. Por eso, en su reflexión sobre el *susto*, agrega que esta violencia también es generadora del malestar. Entre los síntomas que presenta la persona se encuentran: dolor de cabeza, falta de apetito. Lo explica de la siguiente forma:

...brincas en la noche, sudas, especialmente los niños sudan mucho y muy frío. En el susto se quedó tu espíritu entonces te da sueño en el día, te da fiebre, te puede dar diarrea y eso no te lo va a curar el doctor. Entonces hay que hacer la llamada espiritual, las curaciones de susto.... si es un susto leve no pasa nada pero cuando es fuerte, siempre corres el riesgo de que se haya quedado el espíritu en algún lugar. Hay que hacer una llamada pero con mucha oración y antes de hacer la llamada hay que hacer la limpia. (Violeta. Entrevista grabada en mayo 2010).

Rocío coincide en los síntomas del susto y agrega que reconoce cuando una persona tiene *susto* porque presenta: cansancio, sueño constante sobre todo en horas que *no son para dormir*, dolor de cabeza, de estómago. Rocío, al igual que Violeta, hace su diagnóstico de *susto* con una limpia y después una paladeada para descubrir que tan grave es. Para este procedimiento Rocío se pone un poco de aceite en el dedo índice y lo introduce a la boca hasta llegar casi a la garganta donde se encuentra la campanilla. Al sentir la campanilla puede determinar la gravedad del padecimiento. Si se encuentra doblada el *susto* es grave y tendrá que acomodarla en varias ocasiones hasta que retorne a su lugar. Si nada más presenta pequeñas heridas con una sola paladeada será suficiente. Esta técnica es delicada y Rocío señala que no cualquier curandero lo puede o sabe hacer correctamente. El *susto* pudo haber ocurrido en un lapso de tiempo indeterminado. Una persona puede tenerlos desde hace años y no darse cuenta. Un adulto, por ejemplo, puede estar enfermo de *susto* hasta por tres o cuatro años y en esos casos se tienen que realizar ocho llamadas. En el caso de los niños tiene que ser más rápida la atención; de lo contrario no sobreviven.

María comenta:

Aunque ellos (los que están asustados) estén viviendo en este mundo su espíritu ya está en Talokan; por eso ellas o ellos se sienten mal. No sienten ganas de hacer nada, se sienten desesperados porque su espíritu ya no está en este mundo, está en Talokan. Y para entrar en Talokan es difícil, primero tienes que hacer tu trabajo. Por ejemplo, yo primero tengo que hacer mi trabajo para entrar a Talokan o para llamar a la persona. Primero yo me tengo que encomendar a Dios, pedir a Dios que me ayude y luego ya voy a llamar a la persona, a hacer el trabajo para esa persona. (María. Entrevista grabada en octubre 2010).

Como mencioné al inicio, el *susto* permite observar la delgada línea entre una enfermedad natural y una provocada. En este sentido, Ocotlán compartió su manera de distinguir entre un *susto* provocado y uno natural. El procedimiento que sigue es hacer una limpia para descubrir de qué tipo de *susto* se trata. Mencionó que al momento de pasar el huevo, siente comezón en las palmas de las manos. Esto le indica que no es un *susto* natural. Otro indicador importante es el sueño. Cuando sueña con animales puede distinguir la maldad o la envidia sobre todo si están presentes toros o víboras. En ese momento, como curandera tiene que enfrentarse a esos animales y matarlos. Es así como la persona sanará. Asimismo, tiene que hacer una llamada espiritual y traer al espíritu de regreso al cuerpo de la persona. Normalmente puede saber quién es el responsable del mal pero

prefiere no decírselo a su paciente para evitar conflictos y que vayan a reclamarle al otro o incluso a ella por compartir la información. Lo único que hace es rezar por esa persona y pedir ayuda a Dios para detener el conflicto. (Ocotlán. Diario de campo, 2010).

Para concluir este apartado, presento dos breves etnografías de una limpia por *susto* con dos curanderas y realizadas en dos locaciones diferentes. Cada una tiene su propia técnica sin embargo, se observan claramente las similitudes.

La primera de estas etnografías se realizó en el albergue de la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) de Cuetzalan. Es importante tomar en cuenta el espacio porque en este centro no cuentan con un altar; elemento fundamental para el trabajo del curandero. Aún así, las prácticas tradicionales como ésta, son de vital importancia para las usuarias del albergue porque la mayoría de ellas son nahuas y conocen la técnicas de sanación de este grupo indígena. Por esta razón, Violeta y la partera del albergue participan en esta organización para curar a las mujeres que llegan víctimas de violencia doméstica.

Violeta y yo conversábamos en el espacio destinado a la sanación. Al observar el reloj descubrió que era hora para que una de las habitantes del albergue llegara a realizarse por tercera ocasión, una limpia. Me invitó a observar la que será la última sesión no sin antes aclárame que, Doña Reina (la paciente) acude simultáneamente con un médico alópata para atender su malestar. Con la ayuda de ambos métodos han logrado una notable mejoría. No me dice con claridad el diagnóstico pero me permiten presenciar la curación. Le pide a Reina que se siente, cierre los ojos y se encomiende a Dios y al Santo de su predilección. Violeta, por su parte, se persigna e inicia el trabajo. Tiene con ella un huevo de gallina, un ramo con diferentes hierbas (albahaca, sauco) y una loción de hierbas que ella misma prepara y llama unción para el *susto*. Comienza poniendo un poco de ésta a las hierbas y al huevo y lo coloca sobre la coronilla de Reina. Ahí se mantiene por unos instantes mientras dice una oración (el Padre Nuestro) en voz baja marcando una cruz sobre la mollera. Termina la oración y comienza a frotar el huevo por toda la cabeza, le mueve suavemente el cabello, frota las clavículas, el estómago, los brazos y las manos. En ellas se detiene sujetando una por una y sobre la palma (donde Violeta distingue centro de energía importantes) marca una cruz. Prosigue hacia las piernas y las rodillas para terminar en los pies. Una vez recorrido todo el cuerpo, toma una vez más la loción, frota sus manos con ella y las pasa por la cabeza y el cabello mojando considerablemente a la paciente. Termina el procedimiento y le comunica a Reina que ya puede abrir los ojos. El diagnóstico es bueno, la encuentra mucho mejor y con esa limpia se da por concluido el tratamiento. La limpia transcurrió en silencio, únicamente se alcanza a escuchar como un murmullo las oraciones de Violeta que evoca constantemente el nombre de Reina. (Diario de campo, 2010).

La segunda limpia que presento la realizó Rocío en su casa ubicada en el pueblo de San Andrés Tzicuilan. La paciente, una joven mujer de 27 que sufre de convulsiones constantes, llegó acompañada por su madre. Han acudido a todo tipo de especialistas (alópatas y nahuas) pero nadie ha tenido éxito en erradicar su enfermedad. Ahora están con Rocío no sólo para evitar las convulsiones sino para atenderla de *susto*. Unos días atrás, a causa de una crisis, se cayó lastimándose la cabeza y como consecuencia, presenta todos los síntomas del *susto*.

Rocío fue a la cocina por un huevo, mientras tanto la hija de Rocío, la madre de la paciente y yo, nos acomodamos para presenciar la curación. La muchacha se sentó en uno de los bancos de plástico frente al altar. Rocío se paró frente a ella dando la espalda a los Santos y comenzó la limpia. La primera acción consistió en frotar con unción para el *mal aire* en la frente y la cabeza de la muchacha formando una cruz. Después preguntó su nombre y comenzó el ritual. Rocío se encomendó y pidió permiso a Dios para llevar a cabo un buen trabajo. Después, mencionó el nombre completo de la paciente junto con un Padrenuestro. Al terminar, el procedimiento consistió en pasar por todo el cuerpo un huevo y finalmente, repitió la misma operación pero ahora mojando el cuerpo con la misma unción que al inicio. Una vez terminada la limpia, abrió el huevo dentro de un vaso con agua. Para Rocío este es un caso difícil que requiere de varias sesiones y un tratamiento adicional de baños calientes con diferentes hierbas poniendo especial atención en frotar con ellas los pies. También deberá paladearla y llamarla varias veces. Le diagnostica *mal aire* y *susto*. Es difícil saber si esto es la causa de su enfermedad o una consecuencia de tantas veces que ha sufrido golpes por sus convulsiones.

Segunda limpia:

Esta es la tercera vez que visitan a Rocío, pero la segunda que puedo presenciar, además de la limpia sometió a la muchacha a una paladeada y a una llamada. Mientras Rocío preparó todo para la curación, la madre de la muchacha expresó su preocupación, pues la noche anterior había sufrido un episodio muy fuerte y ambas estaban muy cansadas de lo que eso representa. Las pláticas se llevan en español pero Rocío contesta siempre en náhuat. Al escuchar lo que había ocurrido, Rocío explicó que en esta consulta llevaría a cabo una paladeada. Para esto, llevó a la muchacha afuera de la casa, se mojó el dedo con aceite y lo introdujo hasta el fondo de la boca. Esta técnica se emplea cuando el curandero detecta un susto muy antiguo que lleva afectando al paciente largo tiempo. El dedo toca la campanilla de la garganta y lo jala hasta colocarlo en una posición vertical. La campanilla puede estar por completo doblada hacia el interior de la garganta o bien, con lesiones. Su mala ubicación hacen creer al curandero que se trata de un susto muy fuerte que ocasiona un mal sabor de boca y la falta de apetito. La paladeada sirve para reacomodarlo y también para generar movimiento en el intestino; cuando el dedo sale de la boca, el paciente escupe, liberándose de todo lo que pueda tener dentro del cuerpo. Esto aligera al cuerpo y da espacio a los órganos, recuperando el hambre. En el caso de la muchacha, Rocío tuvo que realizarle cuatro paladeadas pero esa ya sería la última.

Una vez concluido este procedimiento, la sentó frente al altar para comenzar la *limpia*: primero la unción para el *susto*, luego las hierbas y por último el huevo. Todo lo pasó por la cabeza, la cara, el cuello, los hombros, el estómago, espalda, las rodillas, las pantorrillas y los pies. Varias veces frotó directamente la piel, levantando la ropa, con la unción y las hierbas. Al final de todo el procedimiento, abrió el huevo y lo puso en un vaso con agua. Todavía detectó *mal aire* pero en un grado mucho menor. La chica se quejó de mareo y dolor de cabeza a lo que Rocío respondió dándole a oler la misma unción que le había esparcido por el cuerpo durante la *limpia*. También le dio un masaje en la cabeza al mismo tiempo que apretaba la cabeza firmemente con sus manos, intentando juntar los dos extremos de los huesos del cráneo en el centro. Sin embargo, la muchacha se quejaba de dolor porque precisamente en la cabeza tenía el golpe ocasionado por un ataque anterior. También le sobó el estómago para juntarle la bilis. La acostó en la cama, le subió la blusa y frotó su pecho, estómago y brazos todo en dirección al centro del cuerpo. Según comentó Rocío, la bilis se derrama y se esparce por el cuerpo hasta llegar a las manos. El curandero lo que hace es volver a juntar todo el líquido y regresarla a su lugar original: el ombligo.

Por último, Rocío hizo una llamada. La madre de la paciente, a petición de la curandera, había llevado una veladora tanto para la *limpia* como para la llamada. Colocó la veladora en el altar con la misma con la que había finalizado la *limpia*, recorriendo con ella el cuerpo de la muchacha. La prendió y comenzó a rezar diciendo el nombre de su paciente. Hizo cincuenta oraciones a la Virgen (señaló que hizo la versión corta de los rezos) dirigiendo sus palabras a un vaso con un poco de agua. Una vez que terminó, le pidió a la muchacha que se bebiera el líquido. Ella, con un poco de desconfianza, lo hizo. La razón de esto se debe a que la muchacha se había asustado en algún lugar con agua (un río, un arroyo, Rocío no lo sabía con claridad) y su *tonalli* se quedó ahí. La oración o la llamada es para pedir a quien protege o cuida el agua que deje en libertad al *tonalli* (espíritu) de la persona. Rocío le dice a su paciente y a la madre de ésta: *la llamada sólo la puedo hacer yo, por más que intentes con los médicos, ellos jamás la van a curar*. (Diario de campo, 2010).

En estas observaciones etnográficas, se aprecia la manera en que el curandero establece la relación con sus visitantes, la cura que ofrece y la técnica que emplea. En el primer caso, Violeta, es una curandera que ha tenido mucho contacto con la alopátia y con el trabajo de organizaciones civiles dedicadas a la violencia doméstica. Estas influencias se

notan en dos sentidos: uno, trata a sus pacientes en conjunto con otras terapias occidentales (psicológicas, alopática) todo lo que hace ella se complementa con lo que las mujeres trabajan de manera integral en el albergue, lugar de trabajo de Violeta. Y dos, Violeta atribuye el susto de estas mujeres a la violencia doméstica. Es decir, los golpes, los malos tratos y el temor constante que sienten, son los causantes del desequilibrio en el cuerpo. Claramente relaciona los malestares físicos con los emocionales que se expresan en la pérdida del *tonalli* y por consiguiente, la falta de fuerza vital para hacer frente a las dificultades de la vida. En el segundo caso, el de Rocío, estamos frente a una curandera que a pesar de trabajar en el módulo del hospital su curación no se ve influenciada por la medicina alópata. Las limpias, las llamadas espirituales y las sobadas son, para ella, lo único que sanará a su paciente y es esta información la que transmite. Los médicos, señala, podrán tratar a las personas con muchos medicamentos pero sólo ella unirá al espíritu con el cuerpo, elemento necesario para la sanación.

Sin embargo, entre Violeta y Rocío detectamos similitudes en cuanto a la concepción de la curación. Es decir, ambas someten el proceso a la creencia en que será Dios el único con la capacidad de sanar, quien a través de ellas llegue a sus pacientes. Las oraciones, los padrenuestros y las limpias son un denominador común. La eficacia del tratamiento es, siguiendo a Lévi-Strauss, simbólica. Es decir, es necesario que el curandero confíe en sus técnicas, que el enfermo deposite en él su confianza y tercero, que la comunidad legitime la práctica. Los pacientes y sus familiares depositan su confianza en las curanderas y sin hacer muchas preguntas sobre cómo es el proceso curativo, se limitan a observar y esperar resultados. Es interesante que la relación con la curandera no implica mucha conversación, el paciente le narra brevemente lo que le pasó y cuánto tiempo tiene que sucedió el evento que cree es el causante del malestar. La curandera escucha y comienza con la limpia. Ésta la hace en silencio, concentrada, murmurando el nombre y la oración. Mientras examina hace pocas preguntas, se limita a curar con las diferentes técnicas que conoce: sobada, paladeada, llamada espiritual. El trabajo más fuerte del proceso curativo vendrá más tarde, en la noche, en el sueño, donde la curandera visita a su paciente y conocerá con mayor detalle la situación en la que se encuentra. Pero antes de pasar a esta etapa del proceso curativo, conoceremos en el siguiente apartado, quiénes son los especialistas facultados para sanar.

4. Los especialistas

Los nahuas designan a miembros de su comunidad con ciertas características para hacerse cargo de la salud de las personas. El curandero o *tapajtijkej*, es el especialista capacitado para atender un sinnúmero de enfermedades. Cada uno de ellos desempeña un papel particular y se recurre a ellos en caso de enfermedad, dolor o traumatismo ligero pero también, para casos de *susto* o *mal aire*. Los *tapajtiani* tienen la capacidad de atender al ser humano de los dos tipos de enfermedades señaladas en el apartado anterior: “naturales” o “provocadas”. También en este apartado exploraremos lo que significa ser curandero, el especialista en salud para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Rescataremos sus características más importantes, su iniciación y transmisión de conocimientos.

En la literatura antropológica el término para designar a los especialistas varía, algunos los nombran chamán (Duquesnoy, 2001; Galinier, 1996) otros, curanderos o especialistas rituales (Signorini, Lupo 1989; Aramoni 1990). Pero todos coinciden en identificar a los curanderos como una figura importante en las comunidades, con una fuerte presencia y participación social y comunitaria. Son respetados e incluso temidos (se sabe de su poder nocturno y la fuerza de su espíritu-*tonal*). Se les invita constantemente a formar parte de las celebraciones como padrinos, ocupan puestos comunitarios y sobre todo, son muy visibles socialmente. Esto, puede traer consecuencias tanto positivas como negativas por lo que procuran ser personas honestas, directas y mostrar siempre lo que tienen y cómo lo han conseguido.

Duquesnoy sugiere pensar al chamán como “un productor de sentido”. Para este autor, los chamanes son personajes reconocidos en su comunidad que representan el conjunto de valores, normas, saberes y costumbres. Asimismo, pertenecen a un sistema cultural que los sustenta, un grupo social que reconoce sus prácticas y a la vez, las validan. (Duquesnoy, 2007).

“Los chamanes son verdaderos actores sociales que cumplen con el rol de la manipulación a nivel simbólico y social de las resoluciones y explicaciones que se ubican entre este mundo y el mundo-otro. A nivel social sus responsabilidades pueden ser inmensas. Si a nivel simbólico los chamanes detentan un poder, este poder sólo puede equipararse, averiguarse y mantenerse a través de su repercusión social. Y tal poder social, como cualquier forma de poder social,

genera contentamiento e inconformidad dentro del grupo social de referencia.” (Duquesnoy, 2007:8).

Por su parte, los autores Lupo y Signorini distinguen entre el *tapahtihque* y el *nahual*. El primero se refiere a los *tapajtiani*, los curanderos o terapeutas capacitados para atender a las enfermedades de orden natural. El segundo es aquel que puede provocar el mal. Sin embargo, señalan que, “La línea que separa a ambos terapeutas es extremadamente sutil en la praxis. Esta división entre quien provoca el mal y quien lo destruye no implica que se trate necesariamente de individuos distintos, pues ambas figuras pueden a menudo coexistir en la misma persona.” (Signorini, Lupo, 1989:93). Esto se debe a que,

“... se presentan siempre a los ojos del mundo con visto oficial de *tapahtiani*, limitándose a dar a entender su naturaleza real con sutiles comportamientos, medias palabras y rodeando la ejecución de las prácticas terapéuticas de un calculado misterio... Hay que tener presente, no obstante, que una minoría encuentra confirmadas, de todas formas, sus propias creencias sobre los *nahualme* desde el momento que, para atacar o defenderse de los presuntos ataques de hechicería, recurren a los curanderos que tengan fama de tal y que se presenten a las peticiones de sus clientes.... No cabe duda que existen individuos dispuestos aunque sea secretamente, a hacer hechizos.” (Signorini, Lupo, 1989:99).

Durante la investigación de campo pude observar lo difícil que resulta distinguir entre uno curador que trabaja con el bien y un curador que se dice trabaja con el mal. Si bien es cierto que en muchas ocasiones se nombra la presencia de “brujos” capaces de llevar a cabo trabajos de mayor riesgo, es difícil llegar a ellos. Los participantes en la investigación, aseguraron que ellos eran curanderos que trabajaban únicamente con el bien, con Dios. Por lo tanto, coincido con Lupo y Signorini cuando dicen que ese mismo curandero coexisten las dos figuras. Ahora bien, la presencia del hospital integral y la profesionalización de los curanderos ha tenido un impacto en las prácticas y también ha generado la multiplicación de curadores. Es decir, aquellos que tienen conocimiento sobre hierbas, que saben atender enfermedades no tan complejas y pueden prestar sus servicios a la población en general dentro del hospital. Este tipo de curadores no necesariamente presentan las características de un chamán – en términos de Duquesnoy – o de *nahualme* – siguiendo a Lupo y Signorini.

4.1. Características del curandero

Para Gustavo los curanderos o *tapajtiani* son aquellos especialistas designados por la comunidad *que logran recuperar la salud, calmar el alma, la sed, ofrecen agua*. Es el que considera la noche el momento propicio para curar, cuando no hay ruido, todo está en silencio y los cuerpos están descansando. Los *tapajtiani* tienen, sin duda, éstas y más características especiales, Lupo y Signorini destacan lo siguiente:

“A los *tapahtiani* se les atribuye, como cualidad innata, una dotación anímica “fuerte”, que les sirve de salvaguardia en las situaciones de riesgo a que les expone la actividad terapéutica y que la mismo tiempo les empuja a la investigación y al placer, la aventura, intelectual y vital, indispensables para actuar en la dimensión metafísica en la que se producen los más graves de todos los males: los “males del alma”. Sin embargo, para que las personas que poseen este don lleguen a ser *tapahtiani*, es menester un signo de elección, una llamada de Dios o de los Santos.” (Signorini, Lupo, 1989:95).

Por su parte, Tousignant también enumeró las características o cualidades de las personas capaces de curar: “facultades intelectuales y aptitudes para la observación, la memorización, audacia, intuitivos, confianza en si mismos, la capacidad de alejar la enfermedad, el carisma y el arte de promoverse a si mismos. Todo esto contribuye a la conformación de un nombre en su comunidad.” (Tousignant, 2008: 326). Esto se puede observar sobre todo en la transmisión de conocimientos. Los curanderos no reciben una educación sistemática de los saberes, aprenden con la práctica y la observación por lo tanto, la memoria es fundamental. Las oraciones y los procedimientos que siguen al momento de curar tiene que recordarlos de lo que han visto y sus mentores (por lo regular un miembro familiar también curandero) les ha transmitido. El curandero, elije él mismo a una persona a quien transmitirle sus conocimientos y siempre buscan gente que tenga o demuestre: curiosidad, memoria, concentración y constancia. (Lupo y Signorini, 1989). A veces puede ocurrir que alguien pida ayuda a una persona creyendo que la pueda curar y ahí comienza su carrera como *tapahtiani*. Sin embargo, en los casos que pude observar, no se elige al azar, se busca a una persona que se sabe que en su familia existe esta tradición y algún miembro familiar cuenta con buena reputación como terapeuta.

Otra característica fundamental que observé es la modestia. Esto se puede explicar debido a que los curanderos reciben un ingreso económico extra. Esta situación puede

atraer envidia de quienes lo rodean por lo que deben proteger a su familia de ella. Una manera de hacerlo es mantener un perfil bajo, mostrar modestia, humildad en su manera de ser y vivir. Si bien, el terapeuta está dotado de un espíritu fuerte y con él puede combatir lo que se le presente, debe proteger a sus miembros familiares. Señala Tousignant: “La riqueza de los curanderos no se puede evaluar a simple vista. La prosperidad no se traduce necesariamente de una manera evidente de riqueza material tal vez por que los nahuas están obsesionados con el poder de la envidia y por eso, evitan la ostentación.”⁸¹ (Tousignant, 2008:332. Traducción propia). Además, los curanderos no cobran un precio fijo, los que realmente tienen el don y fueron elegidos por Dios, no tienen una tarifa elevada. Sin embargo, Duquesnoy (2001) y Vélez Cervantes (1995) coinciden en señalar que los curanderos no son siempre los más pobres de la sociedad porque su actividad terapéutica procura ciertos ingresos en dinero o en especie. Esta situación varía de acuerdo a la cantidad de pacientes que tienen y también si se trata de curanderos hombres o mujeres. El género afecta la movilidad que pueden llegar a tener para dar consulta. Es decir, el hombre puede hacer muchas más visitas a sus pacientes y la mujer lo hará siempre y cuando se trate de una curandera de edad un poco más avanzada y sin hijos y marido a los que tiene que atender constantemente.

Relacionado con el dinero, José insistió en que él como curandero no cobra una tarifa fija. Prefiere pensar en que todo ese bien que le está haciendo a una persona, en algún momento se le regresará, será retribuido. Siente que tiene la obligación de curar porque el es el vínculo con Dios y eso no lo puede transformar en dinero, es algo que tiene que hacer y nada más. Sin embargo, decidió responder a su llamado como curandero por una cuestión económica. Esto representa un ingreso, aunque sea menor, pero por lo menos tiene una entrada extra además de todas las otras cosas en las que trabaja. Por otro lado, señala que si ganara dinero por sus conocimientos (ayudando a antropólogos, por ejemplo) o cobrando dinero por sus consultas (no sólo cura enfermedades, también puede rezar para que una persona consiga un trabajo) sólo provocaría envidia entre sus familiares y vecinos y por lo tanto, generaría conflictos. Por eso se mantiene modesto en su forma de ser y vivir.

⁸¹ “La richesse d’un guérisseur ne s’avère pas si simple à évaluer. La prospérité ne se traduit pas nécessairement de manière évidente dans une richesse matérielle, peut-être par ce que les Nahuas, obsédés par la peur de l’envie, évitent trop d’ostentation.”

Todos los participantes en la investigación, coincidieron en diferenciar entre curanderos buenos y los que trabajan con el mal. En el caso del curandero José distinguió entre curanderos buenos y los charlatanes. Los primeros son aquellos que combaten las fuerzas sobrenaturales en base a la oración y su fe en Dios. Violeta hizo una separación entre el curandero y el hechicero o *nahualme*. Dice que el curandero es el que atiende el susto, la bilis, atiende enfermedades naturales o algunas más complicadas pero que puede combatir con oraciones y ofrecimiento a los elementos en donde queda atrapado el espíritu. El curandero lucha en su sueño por el espíritu de su paciente. En cambio, el hechicero trabaja con la maldad, hace magia para provocar daño y además, cobra mucho dinero por hacer este tipo de trabajos y su riqueza es evidente.

Del curandero malo tengo poco conocimiento de ellos solamente se que son malos; te saben hacer cosas que no están bien. También como curandero bueno te encuentras con el curandero malo. Esto pasa cuando estás atendiendo a una persona y una enfermedad que fue puesta por un curandero negativo luego, luego lo ves, sueñas con él y ahí empieza el relajo. Muchas veces te piden a la misma persona y si no, te piden rezos, oraciones, muchas cosas te pueden pedir. Hay mucha gente que te puede pedir totoles, gallinas y de las negras. Yo con eso casi no, sólo ofrezco oraciones. Lo único que te ofrezco son oraciones para ti, para que tú estés bien, para que te salves y siempre son oraciones. Yo conocí a un señor que luego pedía gallinas, tortillas, condimentos para hacer la comida. Me acuerdo que estaba atendiendo a un niño que se había asustado en el cerro y entonces este señor decía: el dueño del cerro me está pidiendo una canasta redonda y que se la llene de condimentos, con pollo y tortillas y que se las deje en el cerro. Y le digo ¿las vas a ir a dejar? Si las voy a ir a dejar porque es lo que me está pidiendo para que me pueda soltar al espíritu del niño. Y le pregunté pero: ahí ¿a quién se lo entregas o cómo? Pues ahí en el cerro, voy a intentar subir medio cerro y ahí lo dejo. A veces piden cosas muy fuertes y de ahí depende cuánto tiempo te tardes, de lo que le vayas a cobrar, porque sí son cosas muy fuertes. (Violeta. Entrevista grabada en mayo 2010).

Gustavo comenta que son muchos los trabajos que puede realizar un curandero: amor entre parejas, una separación, una unión. También puede controlar el espíritu de una persona y calmarlo. Por ejemplo, le han llegado casos de muchachas que tienen problemas con sus maridos y señala: “se mete uno al espíritu de la persona en las noches, cuando duerme y se le habla para tranquilizarlo. Lo que no hago es mandarlo al infierno, porque también se puede, pero no lo hago porque la persona se hace amargada, histérica y triste toda su vida y eso no se hace.” (Gustavo. Notas del diario de campo, 2010) Lo mismo sucede cuando el curandero, en sueños, se mete a la cabeza de una persona para convencerlo de casarse con alguien pero estos son procedimientos

peligrosos que a él no le gusta hacer. Los que lo hacen son los *nahualme*, los brujos, los hechiceros. El espíritu de ellos se apodera de las personas por instantes y te hacen ver cosas que no están ahí y te puede enfermar de *mal aire*.

Gustavo señala que otra de sus labores como curandero es la resolución de conflictos. Me puso un ejemplo, un señor se acercó a él porque decía que su vecina le estaba haciendo mal y se estaba enfermando. Quería que Gustavo contrarrestara esto. Le contestó que sí pero a los pocos días vino la vecina a pedirle que no ayudara a ese señor porque estaba haciendo cosas malas contra ella y su familia, les había quitado la manguera que los surte de agua. Por esa razón ella estaba enojada. Gustavo habló con el señor y le contó la situación, en un principio lo negó por completo pero terminó por confesar “su maldad”, ofreció disculpas a la vecina y se solucionó el conflicto sin que Gustavo tuviera que intervenir de otra manera. (Gustavo. Notas de diario de campo, 2010).

Ricardo comparte su experiencia:

Muchas de las veces no hay necesidad de buscar culpables, lo más importante es sacar adelante al paciente, si está enfermo, sacarlo adelante. Buscar culpables nunca vamos a acabar porque muchas de las veces cuando cometemos algún error no lo reconocemos, siempre hablamos a nuestro favor las cosas, no voy a decir la verdad siempre voy a decir lo que es a mi favor, no le voy a decir que yo fallé, que yo falté o que nos disgustamos porque él tiene la culpa. Nunca reconocemos el error y eso pasa cuando algunas personas les pasa algo y ya ni saben qué hacer y yo les he dicho varias veces si tienen error, hay que reconocer el error. Y realmente son culpables pues dios los puede perdonar pero si son culpables y se niegan de esa culpabilidad, nunca pueden salir de la barranca. Como humanos todos cometemos errores, nadie es perfecto pero a veces nos queremos lavar las manos y decimos, yo no tengo culpabilidad. Cuando una persona te dice, cuánto me vas a cobrar y dígame quién me está haciendo el daño. Esa persona te puede pagar o no te puede pagar pero no más quiere saber para armar más problemas entonces ni te paga y ya le dijiste quién es el culpable pero la desventaja, si esa persona es culpable lo que tiene su problema, le resuelves en ese momento pero vuelve a caer, si es culpable, vuelve a caer.... Por lo regular no se le dice a la persona porque si no, podemos llegar hasta la justicia. Te voy a dar un ejemplo: con 20 pesos me vas a pagar el problema que quieres saber y yo te digo lo que es pero tú no te vas a quedar así, hay algunas personas que se quieren enfrentar con el enemigo, pasa esto y esto y estamos así y órale, se empiezan a tener más problemas, más broncas. Con esos 20 pesos yo puedo llegar hasta con la autoridad así es que no vale la pena decir lo que uno ve en el trabajo, porque no es conveniente. Es conveniente sacar adelante a la persona, al paciente, resolver sus problemas si ya no hay distanciamiento, ya no hay pleito, ya

no hay odio entre vecinos o entre con la persona que tiene el problema pues adelante, ya se calmó todo y de hasta ahí ya no agarramos otro medio para seguir teniendo más problemas. (Ricardo. Entrevista grabada en octubre 2010).

Con el testimonio de Ricardo reafirmamos el papel del curandero en la comunidad. Esta figura es importante porque es quien recibe información sobre peleas, chismes y envidias. Si se presenta como un curandero que trabaja con Dios, la solución que dará a sus visitantes es arreglar el problema, llegar al fondo del mismo y reconocer las repercusiones que generó en él y su familia o comunidad, según sea el caso. Gustavo también está a favor de llegar a resoluciones en lugar de escalar en el conflicto y provocar un enfrentamiento cara a cara o bien, acudir a otra autoridad (judicial, por ejemplo) haciendo acusaciones que son difíciles de sostener sobre todo porque provienen del curandero. Éstos están conscientes de su poder tanto de sanación como de alterar el orden o por el contrario, restaurarlo y mantenerlos. Su papel comunitario pasa por evaluar lo que puede hacer en un proceso curativo y la respuesta que da al paciente sobre una posible curación está definida primero por asegurar que él no saldrá dañado al ayudar al otro y segundo, buscará tranquilizar a la persona para que no escale los conflictos en los que está envuelto.

4.2. Iniciación y transmisión de conocimientos

José y Gustavo comparten la herencia de su padre, un curandero muy conocido en el pueblo donde viven. Incluso el mismo Gustavo dice que su padre *era un cabrón*⁸² y que hacía muchas cosas que él no sería capaz de hacer por temor a Dios. Sin embargo, las historias de sus iniciaciones como curanderos son diferentes. José supo de su don para sanar y se preparó para recibirlo. Por 90 días rezó tres veces al día y finalmente tuvo un sueño en el que tres mujeres lo elegían a él en lugar de un hombre que vestía como catrín, le decían que era el elegido. El escenario de su sueño era una especie de farmacia, en donde había muchos medicamentos y fue por esto que supo que podía curar. Días después de este sueño, como un milagro, (así lo dijo él), llegó a una señora a pedirle que curara a su hijo. Hizo un buen trabajo y a partir de ahí se corrió la voz y consiguió pacientes. Nunca ha cobrado un sueldo, acepta únicamente lo que la gente le ofrece. Esta, él considera, es una diferencia con otros curanderos que cobran y hacen negocio con su don. Atiende a todos: hombres, mujeres, niños, bebés. Un buen

⁸² Expresión utilizada para referirse a una persona que ha sido de difícil trato hacia los otros.

curandero, señala, es el que sabe curar más allá de las limpias, reza en las noches, busca al espíritu perdido en cualquier lugar sin importar que tan lejos tenga que ir en sus sueños. (José. Diario de campo, 2010).

Gustavo por otra parte, recuerda que su padre lo escogió a él por sobre sus hermanos para que continuara con este trabajo. Su padre estaba enfermo porque había hecho un trabajo para un muchacho, pero éste no confesó que se había robado unas gallinas y por eso sospechaba que alguien estaba trabajando en su contra. El papá de Gustavo lo defendió, pero se quedó con la maldad. El espíritu del otro curandero luchó contra él y ganó, enfermándolo. Le pidió a Gustavo que lo atendiera, sin saber mucho porque todavía era un muchacho, lo hizo y así supo que estaba preparado para ser curandero. A pesar de este evento, tardó en dedicarse a la sanación y nunca se decidió por el camino del mal. Sabe que tiene el don de sanar porque su padre fue un gran curandero pero aún así él sabe que el único que tiene el poder de curar a las personas es Dios. Todos sus conocimientos los aprendió de su padre y la forma de transmisión es oral, lo mismo hace con sus hijas. Él mismo señaló: “no es algo que se pueda apuntar y tener escrito, la persona tiene que aprenderlo, memorizar las oraciones que están en español y algunas otras en náhuatl.” (Diario de campo, 2010). Para seguir con la tradición familiar y para ofrecerle una alternativa a sus hijos, está entrenando a una de sus gemelas. Considera que una de ellas ya está lista para hacer llamadas sobre todo de niños pequeños, se aprendió las oraciones y lo hace bastante bien, solo que todavía es muy joven para involucrarse en estas cosas.

Violeta descubrió que tenía el don para curar a través de un sueño. En él estaban el gobernador y su esposa. Ellos llamaban a varios a un hospital y fue la única que aceptó. Al despertar supo que tenía que comenzar a curar, antes había ignorado el llamado. No quería involucrarse en eso tanto que prefirió estudiar enfermería pero una vez que regresó a su pueblo no pudo evitar o dejar de lado su capacidad como curandera. (Violeta. Diario de campo, 2010). En este sentido comenta:

Pero era algo que no me dejaba dormir en las noches, algo estaba ahí que no me dejaba moverme. Y hablé con una persona ya grande y me dijo es que lo que pasa es que tú tienes que curar y si tú no lo haces, la misma energía que tienes para atender a la gente, esa misma te está molestando a ti y hasta que no empieces a sacar todo eso no te vas a sentir bien. Y yo tenía miedo de empezar a atender, me ponía nerviosa y más que nada era el miedo y ya después se me quitó y poco a

poco entre más fui atendiendo yo también me sentía mejor y ya después se me quitó y me decían si no descargas la energía que tienes para hacer las curaciones esas mismas te están matando a ti misma, te están acabando y hasta que no empieces, no te vas a sentir bien. Y de veras, Frida, yo tenía miedo pero ya poco a poco y aquí estoy. (Violeta. Entrevista grabada en mayo 2010).

Ocotlán. Su madre le enseñó medicina tradicional desde los 10 años de edad y cuando ésta muere, se convierte en curandera pero al principio se negó a aceptar el compromiso. Su padre la obligó pero sólo se dedicó a atender y cuidar a su hermana menor. Es ahí cuando descubrió poco a poco sus potencialidades, se corrió la voz en su pueblo y la empezaron a consultar. Trabaja en el módulo del hospital en donde, sin que ella lo pida, sus pacientes le ofrecen 10, 20 pesos para su pasaje. Fuera del hospital sí cobra de acuerdo a lo que el paciente puede pagar y vende sus medicamentos. (Ocotlán. Diario de campo, 2010).

Estos son algunos ejemplos que permiten encontrar patrones similares: es un don heredado de generación en generación, cuando se recibe el llamado a través de un sueño, se tiene que comenzar con la actividad curativa, es una responsabilidad ser curandero, Violeta lo expresa de la siguiente manera:

Ser curandero representa un compromiso, una responsabilidad. A parte es un compromiso con Dios, con la persona, con uno mismo porque hay que cumplir. Al menos yo cuando no cumplo bien con mis compromisos en curaciones, yo me siento mal porque es como una irresponsabilidad. Siempre me ha gustado ser responsable y he tratado sacar todo adelante. Porque si le estoy dando confianza a la paciente pues es justo y yo le tengo que cumplir, en darle la atención, como debe de ser. (Violeta. Entrevista grabada en mayo, 2010).

Todos ellos han heredado el don para curar y además, han aprendido por su capacidad para memorizar y observar lo que sus mentores hacen. Desde saber seleccionar una hierba para hacer medicamento hasta emplear correctamente una oración durante la limpia o la llamada espiritual. La invitación a curar es a través del sueño, es ahí donde se hace evidente la labor que tendrán que llevar a cabo en la vida y de la cual no pueden escapar aunque lo intenten. Como fue el caso de Violeta que pretendió canalizar ese poder estudiando enfermería pero, al convertirse en madre (como le sucede a muchas otras curanderas) se enfrentó a la necesidad de atender a sus propios hijos. Este llamado es muy fuerte y no lo pueden ocultar o evadir por mucho tiempo. Los sueños son los que llevan el mensaje a la persona que tiene el don para curar y son también, fundamentales

en el proceso curativo. En el siguiente apartado veremos un poco más del significado de los sueños en el mundo nahua.

5. Los sueños

Un elemento esencial en el diagnóstico y sanación de las enfermedades son los sueños. Los nahuas explican que todos los seres humanos los experimentan y contienen un buen número de significados que pueden ser traducidos por el curandero. Pero, éste último presenta diferentes tipos de viajes oníricos. Sueña como cualquier otra persona pero también es capaz de manipular sus sueños y hacer posible el encuentro con el *tonal* y/o *ecahuil* perdido de sus pacientes. En este sentido, son una herramienta fundamental del curandero en la que definen si pueden o no ayudar a los enfermos y cuánto tiempo les tomará sanarlos. Por eso, en este apartado exploraremos brevemente los sueños siguiendo a Galinier en su estudio sobre los otomíes. A pesar de ser un grupo indígena diferente, encuentro similitudes en cuanto a la concepción que tienen sobre los mismos.

“Para los otomíes, el cosmos es un lugar de una necesaria fragmentación. Las leyes del sueño no tienen su explicación en el simple campo de la biología humana. Ellas radican en una cosmología general que utiliza categorías *a priori* del espacio y del tiempo. Por eso los sueños revisten necesariamente un carácter estereotipado; están almacenados en la memoria colectiva y “brotan” de manera repentina a través de la experiencia de un sujeto dado, al cual no “pertenecen”. Así, a cada enunciado del sueño corresponde necesariamente una predicción, ya que su contenido es inmediatamente socializado: no pertenece a ningún sujeto en particular. Son “constricciones cognoscitivas”, culturalmente elaboradas, que filtran los enunciados y que no pueden separarse de los demás sectores de la cosmovisión indígena.” (Galinier, 2001: 478-479).

Entre los nahuas de Cuetzalan, los sueños son imágenes que pueden revelar el futuro como el encuentro tanto favorable como desfavorable tanto con seres de este, como del mundo-otro. Por eso, las personas cuentan sus sueños sobre todo si se trata de algo inquietante y además porque saben que al narrarlos recibirán respuestas de aliento. La importancia que se les da a los sueños y la relevancia que tienen para el curandero, hace que los sueños sean una parte fundamental en la cosmovisión nahua. Son, siguiendo a Galinier, una prueba de la construcción de una filosofía propia, de una visión de mundo particular con un gran aparato intelectual detrás. Los sueños forman parte del proceso curativo que realizan los curanderos y también es el momento en el que el *tonalli* y el *ecahuil* viajan. Por tanto, como señala T. Knab:

“El método fundamental para el diagnóstico de las enfermedades del alma es el sueño. El curandero viaja al inframundo para buscar el alma perdida o preguntar a los habitantes del inframundo si el cliente cometió un delito a causa del cual le enviaron la enfermedad, o si han visto su alma en manos de algún brujo, o si han oído de un brujo rezar por la enfermedad.” (Knab, 1991:34).

En este apartado exploraremos diferentes tipos de sueños y conoceremos aquellos que pertenecen a los encargados de la salud y de interpretarlos, los curanderos.

5.1. ¿Por qué soñamos?

Los nahuas dicen que cuando dormimos el espíritu vaga a lugares familiares o por conocer y es en ellos donde podemos encontrarnos con conocidos o con gente que en un futuro aparecerá en nuestras vidas. Los caminos que recorre y los lugares a donde va el espíritu conforman los sueños. Por tanto, es importante recordarlos e incluso compartirlos con un curandero si estos fueron perturbadores o bien, satisfactorios. Cualquier elemento puede indicar lo que vendrá en un futuro. Los sueños, están dotados de significados y de posibles encuentros desafortunados, si estos son placenteros la persona amanecerá descansada, por el contrario, si el sueño fue agitado amanecerá más cansada. Esto se puede deber a los encuentros del espíritu que puede enfrentarse a presencias negativas que intentan retenerlo en ese lugar e impedir que regresen al cuerpo que los alberga. Cuando esto sucede la persona, incluso, puede amanecer muerta.

El curandero Gustavo lo expone de la siguiente manera: “el cuerpo muere cuando dormimos y revive cuando despertamos.” El espíritu de noche se va a explorar, a recorrer terrenos que luego el cuerpo caminará; se adelanta a lo que la persona vivirá. Si se tienen buenos sueños, no tiene problemas por regresar y amanece el cuerpo descansado, contento. Pero si el espíritu tiene ciertas dificultades en su recorrido, el regreso es violento. Es ahí cuando despertamos repentinamente, acelerados o cuando sentimos que estamos apunto de caer. Puede también significar que nuestro espíritu se enfrentó con los *masakas*⁸³. Estos se consideran entidades maldosas, saben que el espíritu no está en el cuerpo cuando éste descansan y aprovechan para hacerle daño. Este enfrentamiento tiene como resultado algunos moretones y golpes en el cuerpo.

⁸³ Es otra manera de designar a los *masakamej* que revisamos al inicio del capítulo.

Violeta explica por qué soñamos:

Por eso dormimos porque el espíritu sale del cuerpo y se va a andar y si en ese momento tu cuerpo, ahí donde estás durmiendo, está en peligro, el espíritu se da cuenta y regresa inmediatamente y es cuando te despiertas. Mientras estás durmiendo sufres peligros, por eso pensamos que algunos amanecen muertos. El cuerpo, si no está el espíritu, puede enfriarse y morir y ya no reaccionar. Y el espíritu cuando sale y se va a andar, le puede pasar algo, animales lo pueden agarrar, se puede quedar en alguna parte o se puede perder. Me decía una compañera que su esposo estaba bien, que ese día se fue a trabajar, regresó y en la noche todo estaba normal. En la mañana ella se levantó y le dijo a su marido: párese que va a tomar café porque ya se iba a trabajar. El señor no contestó, ya estaba muerto. Ella durmió a su lado y no se dio cuenta, ahí murió, en la cama, durmiendo. A lo mejor se cansó el espíritu o se quedó.... El espíritu se va a andar y el cuerpo también tiene que reposar. Por eso se dan los sueños: el espíritu sale y anda, se encuentra con los otros, los de los difuntos y entonces ve lo que hacen y el espíritu regresa y te acuerdas: ¡ay estaba soñando con esto!.... Los espíritus se encuentran con otros espíritus de personas vivas y de personas muertas... Como anda solito y anda afuera, libre, entonces si y a lo mejor en una de esas pienso que se quedan y ya no regresan y el cuerpo muere, aunque estuviera bien. (Violeta. Entrevista grabada en mayo 2010).

Ricardo comparte su explicación de los sueños y a la pregunta ¿Por qué soñamos?

Contesta:

Muchas de las veces el sueño nos avisa de que algo va a suceder. El sueño es una señal y si nosotros ponemos mucha atención a ellos, algo nos están indicando.... Por eso soñamos porque nuestra mente, nuestro cuerpo descansa, tiene reposo pero el cuerpo y el alma, o sea, el espíritu puede estar despierto en todo momento. Te das cuenta que estás soñando porque te quiere pasar algo pero no te pasa o te quieren hacer algún daño en el cuerpo pero ahí te das cuenta de que andas en la noche pero no es el cuerpo, es el espíritu.... Hay sueños positivos y hay sueños negativos y eso depende de uno también. Si piensas en la negatividad pues ya fallaste. Nuestro organismo es como un imán, de acuerdo a cómo recibas las cosas, si lo haces con ganas, no te pasa nada pero si recibes pensando en lo malo, te llega la negatividad y entonces aparece la enfermedad....(Ricardo. Entrevista grabada en agosto 2010).

Continuó:

Cuando tú sueñas a una distancia en kilómetros es porque tu espíritu anda por allá. Puedes estar en Cuetzalan y soñando con México u otro lado desconocido aunque no sepas donde es. El espíritu es como un rayo se mueve rapidito, de aquí allá y de aquí para allá, es muy diferente, es como un imán, el espíritu casi anda por todas partes y camina pero por kilómetros de rapidito y puede regresar de inmediato. Es que cuando despiertas regresa, cuando estás en reposo, anda. – Tiempo después agregé – : Por eso sueñas y te das cuenta que sueñas, sientes que estás en reposo y al momento sale el espíritu a diferentes lugares y ahí donde

sueñas algún lugar extraño o algún lugar conocido con algunos amigos, con algunos conocidos pero el cuerpo está en descanso y es por eso que la persona sueña. (Ricardo. Entrevistas grabada en agosto y octubre 2010).

De los curanderos que participaron en esta investigación, Gustavo se reveló como un interpretador de sueños. Reconoció que mucha gente recurre a él únicamente para contarle algún sueño que los trae preocupados. Sin embargo, Gustavo es cuidadoso, no le gusta exponer su pensamiento y prefiere que la misma persona descifre de dónde vienen las preocupaciones. Lo único que hace es acompañarlos, escucharlos y juntar algunos elementos a través de preguntas sobre lo qué está pasando en sus vidas o, cuáles son sus problemas. A partir de eso, les da consejo y llegan a un resultado en conjunto. Pero también hay otros sueños en los que es más sencillo llegar a una conclusión. Estos son los que están asociados con algunos animales como las víboras. Comentó que soñar con este animal puede tener dos explicaciones: si en el sueño se mata a una víbora, significa que algún peligro puede venir; si sólo se ve de lejos o, si la persona está viendo el machete y la víbora está muerta, por el contrario, algo bueno está por pasarle a quien lo soñó. Por eso, para Gustavo, es importante poner atención a los sueños; muestran lo que puede suceder en un futuro por tanto, si se sabe el significado podemos adelantarnos a lo que pasará.

5.1.1. Un sueño que anuncia mal aire

Los curanderos saben que lo que se ve y experimenta durante el sueño, éste es un indicativo de lo que está ocurriendo en la vida de la persona y en lo que puede desencadenar en un futuro. Un ejemplo de esto lo proporcionó Rosa, hija de Rocío. Una noche soñó claramente cómo su vecino le introducía agujas al estómago. Sobresaltada se despertó y con ella, su madre, quien le frotó una unción para el *susto* y el *mal aire*. Ambas rezaron y volvieron a dormirse. Rosa al contarme su sueño supo de lo que se trataba: ese vecino estaba *envidioso* de ella porque ambos pertenecen a una misma cooperativa que ofrece dinero para construir casas. Unos días antes del sueño, la cooperativa había repartido los apoyos y Rosa había sido beneficiada con una cantidad mayor a la de su vecino. Estaba segura que esto había provocado un malestar en él y seguramente la intención de dañarla para que no pudiera construir su casa. Esta interpretación fue aceptada por Rocío por lo que decidieron tomar medidas y evitar que les sucediera algo malo. Lo primero sería tomar distancia del vecino y hacerle saber que Rosa no tenía nada que ver con la decisión de la cooperativa y que, en todo caso, ella había cumplido y

trabajado con ellos y que seguramente esto se vio reflejado en la repartición del dinero. Lo segundo fue la intervención de Rocío, se encargaría de hacer oraciones para que ese *mal aire* anunciado en el sueño, no cayera sobre Rosa o algún otro miembro familiar. Al parecer los remedios funcionaron, Rosa le hizo llegar el mensaje a su vecino y evitó encontrarse con él no acudiendo a las juntas de la cooperativa. Además, los rezos y las unciones de Rocío ayudaron a evitar que entrara en casa algún espíritu maldoso. Lo más importante fue convencerse a sí misma que obtuvo el apoyo para su casa, lo había conseguido como resultado de su disposición y trabajo en la cooperativa.

5.2. Los sueños de los curanderos

Los curanderos poseen la capacidad de estar conscientes durante sus sueños, del lugar en donde se sitúan y de las personas con las que se encuentran. Es parte fundamental del proceso curativo el cual tiene, como primer paso, una plática con el paciente sobre el malestar que los aqueja y las posibles causas del mismo. Una vez que reunió información en este mundo, realizó una limpia con huevo y leyó un primer diagnóstico; esa misma noche continuará el trabajo durante su sueño. El poder de los curanderos consiste en continuar la curación en los viajes nocturnos, ahí terminan el diagnóstico de sus pacientes y determinarán si es posible curarlo o no. Visitan el *Talokan*, el mundo-otro, y es ahí donde descubren la razón por la que sus pacientes llegaron a ese sitio y qué tan grave es el caso. El curandero valora la situación y decide si vale la pena arriesgarse por esa persona. Si el problema del paciente es muy complejo el curandero sabe que al ayudarlo, sólo conseguiría perjudicarse a sí mismo o a su familia. Puede liberar a su paciente de ese mal pero sólo lo conseguirá si éste pasa a él o a su familia. En estos casos, la mayoría de los curanderos, decide no concluir la curación. Al día siguiente, informa al paciente o a sus familiares la situación y recomendará acudir con otro especialista que tal vez pueda ayudarlos. Los curanderos están conscientes de los riesgos de su trabajo, saben que los espíritus del mundo-otro toman represalias en su contra al arrebatarles un espíritu que apetecían.

Los curanderos saben que el día en que harán la llamada, el paciente puede sentir los efectos del proceso de sanación. Avisan que pueden llegar a pasar una noche inquieta, con muchos sueños y sobre saltos pero que esto, sólo indica que está haciendo efecto el proceso curativo y despertarán sintiéndose mucho mejor.

En este sentido, en el sueño, para T. Knab, se registra un mensaje tanto para el curandero como para quien lo consulta.

“... El metalenguaje permite al curandero acomodar en su interpretación del sueño el contexto en el cual se encuentra su cliente, su familia y el pueblo en general. De esa manera, cada sueño o mejor, cada viaje al inframundo, puede tener varios significados diferentes y correctos. En el metalenguaje de los sueños el contenido del sueño puede tener distintos significados para el curandero, su cliente y la familia del cliente, según su propia experiencia y el acto dialógico de interpretación.” (Knab, 1991:35).

Ricardo lo explica de la siguiente forma:

Algunos llegan a decir, yo soñé así y de ahí ya se le da un resultado del sueño y aparte, si uno sueña como curandero se le explica, yo soñé de esta manera. Algunos coinciden y en otros sueños varían los resultados pero con eso se proporciona un diagnóstico. Eso es como un diagnóstico, el sueño te revela, te hace el diagnóstico, en qué consiste, cómo fue la causa de la enfermedad y de ahí se le da un resultado de acuerdo a su sueño o de acuerdo a cómo sueña el curandero. Por ejemplo, hay sueños que si yo llamo al niño que está enfermo, tiene fiebre, no come, su mamá puede soñar, lo sueña que lo lleva al agua o está en la lumbre o le quitan el niño, lo avientan al agua o lo avientan a la lumbre, hay varios sueños que casi te están explicando qué es lo que le pasa al niño y en dónde está quedado. Es una respuesta más sencilla y práctica. (Ricardo. Entrevista grabada en agosto 2010).

En este testimonio, es clara la importancia del sueño tanto para el paciente como para el curandero. Sobre todo porque si bien el curandero lleva mayor responsabilidad por sus habilidades curativas, el paciente también puede saber de qué se trata su sueño al narrarlo y hablarlo en voz alta. Así, entre los dos pueden llegar a conclusiones importantes y en consecuencia a una sanación.

5.2.1. Sueños curativos

Rocío comenta que en sus sueños puede llegar a lugares que no conoce y en donde nunca ha estado como el mar. Relató el caso de una maestra que había ido de vacaciones al mar y casi se ahoga. Esto, le ocasionó un *susto* muy grande; su espíritu se quedó atrapado en el agua. Meses después enferma y sin poder solucionar su malestar con medicina alopática, le recomendaron acudir con Rocío para que la atendiera de *susto*.

Rocío la limpió, la paladeó, le dio pelotillas⁸⁴ y le hizo una llamada espiritual. Ésta la realizó durante la noche, Rocío soñó con el mar. Soñó que se introducía en él, hasta una parte muy honda. Ahí, encontró a un señor alto, vestido de traje que retenía al espíritu de la maestra. Sintió temor e inmediatamente salió del agua. Reforzó sus oraciones y una vez recuperada la fuerza, volvió a entrar y jaló al espíritu de la maestra fuera del agua. Rocío nunca ha estado en el mar y no sabe nadar; aún así al narrar su sueño, su conocimiento sobre el poder y la fuerza de las olas transmitieron una vivencia intensa.

En este apartado presenté tres formas del sueño: el que todas las personas presentan y que responde a la cualidad del espíritu de pasear durante la noche; con Rosa observamos un sueño que alertaba sobre un posible peligro y; un sueño de curandero en donde se rescata con éxito a un paciente. Asimismo, ejemplificamos el trabajo del curandero durante el sueño en donde descubre si podrá realizar el trabajo de curación con éxito, cómo debe hacerlo y qué necesita para el éxito del procedimiento. Estas descripciones que pude obtener, constituyen desde mi perspectiva, una mirada particular nahua sobre la existencia de los sueños. Para este pueblo, los viajes nocturnos del espíritu genera las imágenes que recordamos como un sueño, los sobresaltos, las pesadillas, los encuentros con personas que conocemos y no conocemos, etcétera. Los sueños también simbolizan el futuro y por último, para los curanderos forman parte fundamental para la sanación de las personas en este mundo.

6. Notas al capítulo

A lo largo del capítulo revisamos las concepciones nahuas respecto a la tierra; el ser humano; el cuerpo; la salud y la enfermedad; los especialistas en mantener el equilibrio entre este y el mundo-otro; y los sueños. En especial revisamos los centros y las entidades anímicas y el *susto* como una enfermedad relevante para este y otros pueblos mexicanos y latinoamericanos. Para cerrar, recapitulo los aspectos más relevantes observados en estos cinco elementos que me ayudan a proponer la manera en que los nahuas construyen sus emociones.

El espacio, para los nahuas, se divide entre aquel mundo que es propicio para la vida humana y el mundo-otro en donde habitan entidades protectoras de los dos mundos. El

⁸⁴ Bolas pequeñas de algodón cubierto con hierbas curativas utilizadas para aliviar casos de diarrea y de constipación.

tonalli de las personas viaja durante el sueño a lugares conocidos o por conocer y eventualmente puede terminar en el *Talokan* a causa de un conflicto con un tercero. El *tonalli* del curandero, además de esta cualidad compartida con los seres humanos, tiene la capacidad de entrar y salir a voluntad por medio del sueño del mundo-otro. Esto los hace personajes privilegiados para mediar entre los dos mundos habitados por seres de carácter caprichoso y de los que no se puede saber si en algún momento tomarán represalias contra los seres humanos. Este ingrediente azaroso también está presente en el mundo de los hombres. La preocupación constante de herir susceptibilidades tanto de familiares como de vecinos o amigos, hacen que los nahuas vivan una vida incierta. Esto los hace dirigirse con cuidado hacia todo lo que los rodea y no provocar malos entendidos. Podemos decir que existen emociones apropiadas y que permiten una convivencia positiva entre los humanos y entre éstos y las entidades que habitan los dos mundos.

Sin embargo, también existen emociones negativas que son propias tanto de humanos como de los seres que habitan los mundos por ejemplo: la envidia y un espíritu caprichoso: inconstancia. Esta última característica sobre todo se encuentra en entidades como los *masakamej* quienes pueden, de un momento a otro, provocar accidentes en los humanos. El cambio de comportamiento de un ser humano y de una entidad y, la envidia pueden ser el motor de una acción negativa que provoque malestar (enfermedad) o un accidente a un tercero. Esto, genera que los nahuas consideren que viven una vida azarosa y por tanto, tengan que comportarse con precaución para no generar envidia de alguien más.

La relación con la naturaleza no está exenta de atenciones y buenos comportamientos. Pedir permiso a la tierra para sembrar maíz, hacer ofrendas y rezos antes de comenzar con el trabajo; respetar los espacios sagrados; los lugares en donde alguien murió; las capillas del camino, las cruces que indican la muerte de alguien; etcétera. Respetar estos espacios forma parte de lo que se considera un buen comportamiento. Así como, estar atento a lo que los rodea para no cometer actos indebidos e irrespetuosos, a no perjudicar al otro: saludar, platicar, dedicar atención a las personas es importante así como participar de las actividades comunitarias (tequio, cargos, fiestas), ser visto, exponerse para no levantar sospechas de estar ocultando algo. Es importante mostrar lo que se tiene, incluso compartirlo; las casas están abiertas al visitante pero las mujeres desde la cocina pueden

ver quien se acerca al hogar y si es el caso, se ofrece un café o comida si es la hora del almuerzo. Este tipo de reglas comunitarias denotan preocupación y respeto por el otro que se relacionan con la concepción del espacio (mundo y mundo-otro), quien lo habita y la repercusión que puede tener en las personas. Quienes, dependiendo de su comportamiento y personalidad (entidades anímicas) será capaz o no de sortear esos encuentros desafortunados o conflictos.

En el cuerpo humano como vimos con López Austin – con sus centros y entidades anímicas – se concentran muchos elementos que nos permiten tener una idea de las emociones que se valoran en la cultura nahua. Una de los centros anímicos más relevantes es el *yollo*, el corazón. Este es el órgano auxiliar en el descubrimiento del tipo de persona que se tiene enfrente: si es bueno, si es malo, si es dulce, si es amargo, si es capaz de dañar o capaz de perdonar. Para los curanderos es muy importante percibir estas cualidades en su paciente. Por ejemplo, María decide curar a sus visitantes siempre y cuando logre detectar el tipo de corazón que tienen y si se trata de una persona noble con buenas intenciones. Por el contrario, si percibe un mal corazón, con amabilidad y respeto, lo rechaza porque sabe que insistirá en provocar mal a otros.

El espíritu, el *tonal*, es otro de los centros anímicos en donde se concentra gran parte de la cosmovisión nahua y guarda una fuerte relación con las emociones. El *tonal* define la fuerza o debilidad de la persona. La resistencia a las eventualidades, al trabajo duro, a la participación comunitaria y también refleja si será posible sanar si se encuentra enfermo. Los curanderos distinguen a dos tipos de personas: los de espíritu fuerte y los de espíritu débil. Los que tienen espíritu fuerte, pueden llegar a presentar capacidades especiales como el poder de sanar. De hecho, para ser curandero se deben contar con un espíritu fuerte, capaz de sobrellevar los problemas tanto propios como ajenos. Sin este ingrediente no pueden curar o si lo hacen, es probable que trasladen hacia ellos o su familia los malestares de sus pacientes. El espíritu o *tonal*, está relacionado con el animal compañero. La sombra o el *ecahuil*, descrita por Lupo, se refiere a este espíritu que era común encontrar entre curanderos viejos. De acuerdo a los relatos, en la noche el *nahualme* era el encargado de ocasionar daño a las personas. Los curanderos de antaño, los fuertes, los “cabrones” como se expresó Gustavo respecto a su padre, conocían su nahual y lo utilizaban para dañar. Actualmente, los curanderos coincidieron en señalar que ya no acostumbran esas prácticas pero persiste la creencia en un espíritu fuerte,

capaz de soportar cualquier eventualidad y que es indispensable para cualquier curandero.

En los párrafos anteriores reunimos la importancia de la ubicación espacial del mundo entre los nahuas y los elementos que hacen una persona fuerte o débil en su espíritu y emociones para sobre llevar la vida comunitaria. Estos elementos se relacionan con la concepción de la salud y la enfermedad. Una persona sana es aquella que trabaja, que se alimenta bien y realiza sus actividades sin conflicto con los otros miembros de la comunidad. Cuando alguien enferma afecta inmediatamente al desempeño cotidiano y su energía disminuye. Esto conduce a una indagación de las causas y la persona acudirá al curandero para iniciar un proceso curativo. Una de las enfermedades que detallé en el capítulo fue el *susto*. Padecimiento complejo porque involucra muchos de los elementos expuestos. Existe el *susto* de aire, de agua, de rayo, de fuego, de tierra en donde las entidades del mundo-otro intervienen, roban, capturan el espíritu del hombre y lo retienen. Esto afecta el ánimo de la persona y lo pone en un estado de debilitamiento: falta de apetito, sueño durante el día que le impide realizar sus labores y tener una actitud positiva frente a ellas. La cura consiste en negociar directamente con el lugar, con la entidad que lo cuida y habita para la liberación de ese espíritu. En algunos casos es suficiente con llamar por su nombre a la persona y enseñarle el camino de regreso a su cuerpo. En algunos otros tendrán que insistir y ofrendar para su liberación. El curandero hace todo esto antes de dormir (si es *susto* de tierra azotará con un palo delgado de madera el piso, si es *susto* de agua utilizará un cántaro para ahí gritar el nombre de la persona, etcétera) y durante el sueño realiza la acción, habla en voz alta, lo jala, lo atrae hacia él y regresa al espíritu a donde tiene que estar. Por eso, es de vital importancia que las personas estén bautizadas, tengan un nombre que les pertenezca si esto no es así, la curación es más complicada. Todos tenemos un nombre al cual respondemos si este no existe, ¿cómo nos puede llamar un curandero? ¿a quién estaría llamando?

Estos son *sustos* naturales o vinculados a los elementos agua, fuego, aire, tierra. Sin embargo, también la persona puede tener *susto* provocado si incurre en ciertas faltas hacia las personas que los rodean. En estos casos aparecen los síntomas de un *susto* que podría parecer de causas “naturales”: el niño se cayó, la señora estaba distraída y se tropezó, etcétera. Pero el curandero tiene que mirar con atención porque también se puede tratar de un caso que puede ser una venganza de la persona a la que se dañó. El

susto, toma por sorpresa al contrincante con el que se tiene algún tipo de conflicto. El curandero debe ser lo suficientemente experimentado para reconocer la diferencia entre *susto* que hemos llamado provocado y uno natural. Sin embargo, como mencioné en el primer apartado, en la concepción nahua todo tiene un sentido y una razón de ser. Es decir, la distracción de la señora con *susto* seguramente corresponde a alguna preocupación derivada de un conflicto con otros, que ocupa su mente y que le impide observar el espacio que la rodea. El niño que se cayó y asustó y parecería que fue un accidente pero, tiene que ser analizado por el curandero porque quizá, corresponde a un conflicto o malentendido de los padres con otras personas y todo eso está recayendo en el hijo. Aquí la experiencia y el conocimiento del curandero es fundamental porque de ella dependerá si se tiene un desenlace exitoso o no.

El papel de los especialistas rituales es vital para el proceso curativo. La primera parte de este proceso consiste en la plática con el curandero en donde se expresan las preocupaciones y sospechas. Esta consulta se lleva a cabo durante el día pero el mayor trabajo lo resuelve en la noche. El día es para el trabajo, para el bien, para la bondad y la noche es para el descanso y la maldad. Todo lo malo ocurre durante la noche, en la oscuridad, son los momentos propicios para que la maldad habite y domine la tierra. Para no enfrentarse a esto, el hombre tiene que dormir, cerrar puertas, ventanas y permitir que las cosas de la oscuridad tomen su curso. La noche también es territorio de los espíritus de los curanderos, es cuando realizan su trabajo. Necesitan el silencio y la tranquilidad para elevar sus oraciones y súplicas y concentrarse para entrar en un sueño profundo que les permite localizar a los espíritus y salvarlos. Sólo ellos saben librarse de los peligros de la noche y regresar al cuerpo; aún así no están exentos de experiencias perjudiciales. Ciertos animales se asocian con el mal, con la noche. Por ejemplo el gallo, avisa con su canto si el mal ya pasó y comienza un nuevo día. El buey, como vimos en los testimonios de la curandera Violeta, también se relaciona con el mal, con el diablo.

Así como hay espíritus fuertes y débiles, también encontramos días de mayor energía en la tierra: el martes y el viernes. Los curanderos se refieren a estos días como los momentos importantes de la semana en donde los curanderos “malos” o que trabajan con el mal, utilizan para sus fechorías. Los especialistas con los que trabajé no son reconocidos como brujos por lo que esos dos días suelen no trabajar. Sin embargo, como mencioné en el capítulo dos, esta concepción ha ido cambiando con el tiempo sobre todo

por la posibilidad que tienen de trabajar en el módulo del hospital donde, sin importar el día, los curanderos pueden atender pacientes.

La cosmovisión nahua es difícil de desprender en segmentos. Todo está relacionado entre sí: la naturaleza, la vida en este mundo y en el mundo-otro, la relación con los seres sobrenaturales que habitan el mundo-otro y la relación entre los hombres en la tierra. Estamos frente a un pueblo que ha construido sus propias concepciones de mundo e incluso su propia filosofía. Dentro de ésta cosmovisión pongo en relieve la importancia que se le da a las emociones, al control de ellas a través de una buena conducta como es ser una persona respetuosa, modesta, humilde y sin pretensión de dañar al otro tanto con acciones como con logros inesperados. Como veremos, la envidia, los malos pasos, los malos pensamientos o las malas acciones conducen a desgracias y a enfermedad. Por tanto, se pone especial énfasis en procurar tener conductas adecuadas, respetuosas hacia este mundo y al mundo-otro y, así evitar, enfermedades como el *mal aire*. Esta última, es una enfermedad “provocada”, que es de las más atendidas por los especialistas nahuas y en la que profundizaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO V. LA ENVIDIA EN EL MUNDO NAHUA

Introducción

En los capítulos anteriores presenté el Municipio de Cuetzalan para brindar al lector una visión general del contexto social, económico y político en el que se desarrolló la investigación. Expuse la visión antropológica para el estudio de las emociones y definí la postura teórica que guió la investigación. Aclaré que el estudio de las emociones amerita una deconstrucción del concepto mismo y revisé algunos puntos que ayudan a reflexionar y cuestionar cómo han sido analizadas y pensadas las emociones desde occidente. Asimismo, desarrollé algunos de los acercamientos teóricos a la envidia, emoción que será estudiada con mayor detenimiento a lo largo de este capítulo. El cuarto capítulo estuvo dedicado a los rasgos característicos de la cosmovisión nahua en un esfuerzo por construir una teoría indígena sobre el mundo en el que habitan. Finalmente, en este capítulo me concentro en entender las emociones como parte del sistema sociocultural nahua y en específico del sistema de salud. Las emociones y la envidia producen malestar y causan enfermedad provocando que se active el sistema de atención nahua a la salud.

Este capítulo tiene como hilo conductor los testimonios de dos curanderos especialistas en atender la maldad y la envidia. A través de ellos analizaremos casos relacionados con las emociones y la manera en que repercute en la salud, cómo solucionan casos de enfermedad, el equilibrio familiar y comunitario. Este capítulo proporciona datos etnográficos basados en observaciones y también experiencias narradas por los protagonistas. Esto con la intención de presentar algunos elementos del sistema de salud nahua que nos permitan entender los episodios de enfermedad relacionados con la maldad y la envidia. Más adelante, con la ayuda de Ricardo y María, exploraré algunos casos que ayudan a ilustrar la manera como trabajan. Cabe aclarar que ambos son curanderos que revierten el daño causado por la envidia y se niegan a participar en eventos maliciosos, solicitados por sus visitantes, que provoquen daño a terceros. Es decir, no se consideran brujos y luchan constantemente para evitar ser catalogados como tales.

Los relatos de estos dos curanderos me permiten exponer y analizar casos de malestares individuales en donde se ve reflejada la dinámica cotidiana y sobre todo, los conflictos y tensiones dentro de las comunidades nahuas. En estos episodios, los curanderos logran una resolución pacífica a los problemas y, con ello, la restauración de la convivencia social. Como vimos en el capítulo anterior, en el terreno de la salud y la enfermedad, los nahuas distinguen entre enfermedades naturales y enfermedades provocadas. Estas últimas incluyen aquellos malestares que sólo el curandero es capaz de atender y están relacionadas con tensiones o conflictos sociales. En cambio, las primeras son enfermedades adquiridas por algún elemento patógeno y en muchas ocasiones son revisadas por un médico alópata. Esta división genera que, a pesar de contar con servicios de salud alopáticos y estar familiarizados con los medicamentos y curas biomédicas, visiten al curandero cuando saben que están involucradas emociones, tensiones y conflictos sociales. En este capítulo abordo los malestares relacionados con este tipo de malestar.

1. La envidia entre los nahuas

Me acerqué a la envidia, *nexikolot* en náhuatl, desde la perspectiva de la salud y la enfermedad y fue así como detecté que esta emoción era causante de un padecimiento conocido como el *mal aire*. La envidia se relaciona con conflictos que involucran un complejo de sentimientos tales como el enojo, la frustración, el coraje, etcétera. Normalmente, la envidia surge por la importancia y el valor que se le otorga a ciertos bienes materiales y humanos por ejemplo: la posibilidad de tener una buena cosecha, hijos varones, una casa de cemento, etcétera. Es decir, los casos de envidia se relacionan con la mejora material individual o de alguna familia; esto genera competencia y rivalidad entre familiares o vecinos. La inconformidad surge hacia aquellos que parecen despuntar o modificar el estilo de vida nahua y se acercan más al mundo moderno. En estos casos se activan mecanismos y estrategias para evitar la distancia social. El motor de estas acciones suele ser la envidia que, si no se controla puede llegar a provocar en el envidiado, un malestar físico. Por ejemplo, se invita a quienes se envidia a participar en cargos civiles y religiosos como mayordomías, se les hace padrinos de algún evento (bodas, quince años, clausuras escolares) entre otras. La misma sociedad integra a aquellos que parecen despuntar y en lugar de alejarlos, los acerca imponiendo tareas y deberes que les ayudan a recordar que el beneficio de uno puede ser el beneficio de todos. Sin embargo, no siempre se consigue una resolución pacífica al conflicto y es

cuando se acude al curandero para despejar dudas sobre la enfermedad e intentar aliviar al enfermo que ha sido víctima de esta emoción.⁸⁵

En la investigación de campo, la *nexicocoliz*⁸⁶ apareció asociada a una enfermedad conocida como *mal aire* o *ehecat*⁸⁷. Esta se distingue por considerarse provocada o “echada” por alguna persona que tiene disgusto, resentimiento y envidia por otros. Los curanderos entrevistados relacionaron este padecimiento con la maldad. Se nace con el corazón bueno o malo y es difícil cambiar esta condición. Son los curanderos los que buscan aminorar o calmar los efectos de un corazón maldoso que buscar hacer daño a los otros. En palabras de la curandera María:

Dicen que nuestra voz es una luz que viene del cielo, aunque recibamos la bendición en una iglesia, ésta ya proviene desde allá arriba. Dicen también que quien nos ilumina es quien decide si una persona va a ser mala, va a matar o no o si va a tener un buen corazón. Ahora todos nos odiamos, todos nos hacemos algo malo, matamos a los animales domésticos ajenos, matamos lo que tienen los demás, si una persona tiene algo la otra se enoja; eso sucede porque nosotros ya no nos acordamos de nuestro creador. Si nosotros ya almorzamos, ya comimos a medio día y ya nos sentimos satisfechos, nunca nos ponemos a pensar que esos alimentos vienen desde el cielo. Sino que pensamos que es nuestro, que fuimos nosotros los que nos cansamos, pensamos que el trabajo lo hicimos con nuestro sudor y que lo que hemos obtenido lo comeremos en nuestra cocina, ya no nos acordamos de nada. Ya almorcé, ya comí, muchas gracias padre nuestro que me diste esta comida, esta tortilla para que yo comiera. Es por eso que hay muchas preocupaciones, y no pensamos en querer a nuestros semejantes, no nos preocupamos por nuestros semejantes sino que pensamos que si yo ya comí y en otros lugares tienen hambre, pues que tengan hambre, yo ya me siento satisfecho. Es por eso que la maldad nos aflige actualmente y es por eso que hay mucha maldad porque nos acordamos más de la maldad que en las obras buenas. (María, entrevista grabada. 2011).

En este fragmento de entrevista María expone varios elementos interesantes. Desde la cosmovisión nahua a la persona antes de nacer le son dotados sus centros y entidades anímicas⁸⁸ que definirán su carácter y su presencia en esta tierra. Por ejemplo, un *tonal* (espíritu) fuerte o débil; un corazón bueno, malo, amargo o dulce. Esto no se elige, se nace, el individuo está predeterminado antes de nacer sobre el tipo de persona que será. Sin embargo, también se puede modificar si la persona se acerca a la religión y/o a las

⁸⁵ La invitación a participar tanto en cargos comunitarios como en mayordomías, además de esta interpretación que ofrezco, puede tener muchas otras explicaciones. Por ejemplo, se busca a una persona con cierto prestigio social o un familiar.

⁸⁶ En lengua náhuatl *nexicocoliz* se traduce como enfermedad por envidia en donde *nexicol/nexikolot* es envidia y *cocoliz* enfermedad.

⁸⁷ *Ehecat* significa aire.

⁸⁸ Ver capítulo cuatro para mayores detalles.

buenas costumbres. Segundo, señala los bienes materiales que causan envidia: animales domésticos, comida. Si la persona es de mal corazón envidiará y se enojará si otra persona tiene lo que él no ha conseguido. Finalmente María expresa su preocupación por la falta de gratitud frente a lo que se ha obtenido. Para María a las personas lo único que les interesa es estar bien y se han olvidado que tener alimento y trabajo no sólo es responsabilidad del esfuerzo del individuo sino que también proviene de un ser supremo que lo facilita.

Me detengo brevemente en la educación que reciben los niños porque refleja este tipo de valores de los que habló María. En general los nahuas son amables, ofrecen comida y asiento para descansar al viajero. De hecho, es muy común que al momento de contar alguna anécdota que implica cansancio, esfuerzo o algún problema, la expresión recibida sea: *pobrecito*. En lo que pude observar, las personas se dirigen a los otros con mucho respeto y atención, se pide permiso, se agradece, se saluda constantemente y evitan el conflicto lo más que pueden. La mirada es otro factor clave en las interacciones sociales. Se evita la mirada fija en los ojos que saben puede perjudicarlos. Esto se asocia a la creencia en el *mal de ojo* y por eso se protegen cuando están frente a una persona que saben tiene la mirada pesada, capaz de dañar.

Sobre este tema María comentó:

Cuando aún era pequeña recuerdo que mi papá me decía: a donde sea que vayas saluda a las personas, plátcales, contéstales bien, no te rías de nadie, y cuando vengan a visitarnos a la casa abre las puertas, y dile ¿a quién buscaba? ¿a mi papá? Descanse. Cuando yo no esté dile que descanse y pregunta ¿por qué quería platicar con mi papá? Todo eso me enseñó mi papá. (María, entrevista grabada, 2011).

Un ejemplo contrario al tipo de actitud cordial es la del borracho. Esta figura siempre trae conflictos porque es impertinente, habla de más, no guarda compostura o discreción; al contrario, grita, ofende con sus acciones y palabras. Acentúa todo aquello que provoca malestar en la comunidad y por tanto, es común ver que madres y esposas llevan a sus hijos y maridos con los curanderos para que los ayuden a dejar de tomar. Este comportamiento sólo les ocasiona problemas tanto a ellos como a la familia. Son también las personas en estado etílico los que caen con mayor facilidad en tentaciones, en maldades, los que son perdidos por los duendes que aparecen en las noches, los que

provocan muertes, peleas, etcétera. El curandero es el mediador de las conductas del borracho. La fuerza del curandero consiste en armonizar la vida de las personas con sus oraciones, sus rezos y sobre todo con su presencia.

La manera correcta de comportarse se hace extensiva no sólo hacia los habitantes de este mundo sino también, en dirigirse con respeto hacia las entidades del mundo-otro. Los conflictos pueden aparecer entre seres humanos pero también se pueden generar si se trasgrede la entidades o protectores del mundo-otro. Dentro de la cosmovisión nahua el hombre habita y está en relación constante con dos mundos. El mundo terrenal en donde vive y muere (*Taltikpak Talmanik*) y el mundo-otro (*Talokan*) en donde también puede estar atrapado el espíritu del enfermo. Los únicos con la facultad de transitar a voluntad entre estos dos mundos son los curanderos. Éstos han aprendido a conducirse con el respeto suficiente para evitar los peligros que el mundo-otro representa. Cuando visitan *Talokan* también deben saber cómo comportarse, con quién hablar, a quién saludar, cómo dirigirse a las personas que ven ahí y distinguir a aquellos con los que no deben hablar. Hay también reglas de convivencia que, como en la tierra, es preciso aprender porque de eso depende que puedan sobrevivir al *Talokan* y además rescatar el *tonal* de sus pacientes.

Pese a la fuerte presencia de estos valores nahuas, el mundo moderno ha traído cambios importantes en ellos. Por ejemplo, pensar que el alimento se consigue sólo porque el hombre trabaja y dejar de valorar que además de este esfuerzo, hay un ser superior que permitiendo que esto suceda. Esa pérdida del contacto con la espiritualidad es lo que, a juicio de María, provoca los resentimientos, el egoísmo y la envidia entre las personas. Desde este pensamiento María trabaja como curandera. Busca recuperar la forma de vida de sus antepasados en donde las personas se dirigían con respeto hacia la naturaleza, la tierra y hacia los semejantes. Su papel como curandera es el de restaurar el orden y hacer recapacitar a sus visitantes de lo que tiene importancia: agradecer, conducirse con respeto y cercanos a una espiritualidad tanto católica como nahua. Cuando esto no se logra, comienzan los padecimientos y las emociones negativas que afectan la salud y el orden social. Las personas buscan hacer daño y provocar enfermedades tales como el *mal aire*.

1.1. Enfermedades provocadas. El mal aire o nexicocoliz

En el capítulo anterior clasifiqué las enfermedades entre naturales y provocadas. Analicé el *susto* para conocer una enfermedad que puede tener su origen en causas naturales (enfriamientos, torceduras, etcétera), pero que también está asociada a la cosmovisión del pueblo nahua. Sin embargo, me faltó desarrollar un tipo de malestar físico que los curanderos llaman provocada y que está relacionada directamente con la envidia y con el aire como el portador de la enfermedad conocida como el *mal aire*. El aire es uno de los elementos más importantes en Mesoamérica y también el mundo nahua. Como señalan los antropólogos Signorini y Lupo (1989) “Con el término *ehecat* (pl. *ehecame*) – “aire” en español, término difundido en toda Mesoamérica y sus alrededores – se indican las entidades o fuerzas metafísicas de naturaleza etérea, aunque no siempre invisibles, que circulan por el mundo constituyendo un constante peligro para el hombre.” (Signorini, Lupo, 1989:83).

En esta concepción, el aire puede ocasionar que el *tonal* de la persona se ausente del cuerpo y esto conduce a enfermedad. Las causas de ser atacado por el aire pueden variar pero entre ellas se encuentran las relacionadas con la eventualidades de la vida cotidiana: conflictos, malos entendidos, envidias, chismes, etcétera. Estas emociones se transmiten en forma de malos deseos que, a su vez, se traducen en *malos aires* que atacan a las personas provocándoles una frialdad (cualidad de las entidades del mundo-otro) en el cuerpo, la pérdida de su *tonal* (elemento caliente) y por tanto, una baja considerable en energía y salud. Este tipo de enfermedad no necesariamente se restringe a sentimientos que provienen de los seres humanos. Como ya hemos visto, todas las cosas están provistas con un alma, con un latido y, como tal, también pueden llegar a sentir envidia hacia los individuos. Por esta razón, enfermedades como el *mal aire*, se cree pueden ser enviados por estos seres que habitan la naturaleza y están ávidos de obtener lo que los humanos tienen. Estos seres están relacionados con los cuatro elementos: el agua, el viento, el fuego, la tierra, los cuales tienen cuidadores o dueños sedientos de ofrendas que al ver la oportunidad de obtenerla, no dudan en tomarla.

El aire es un elemento poderoso para la transmisión de enfermedad: el aire se cuela, asusta porque no se ve venir, pero se siente; se percibe momentáneamente porque enfría el cuerpo, lo sacude y lo abandona. Sus consecuencias se perciben después y pueden ir

desde un enfriamiento ligero a nivel muscular que una buena sobada⁸⁹ o un Temazcal alivia, hasta dejar a la persona sin espíritu. Esto último está relacionado con la creencia de un aire “echado” es decir, que otra persona provoca y dirige a un individuo en particular. Estos casos son los más complejos y difíciles de solucionar. Para lograr la diferenciación entre un aire y otro y determinar si la consecuencia es una enfermedad natural o “echada”, la curandera Violeta recurre a la limpia del cuerpo con un huevo:

.... Uno se da cuenta a través de la limpia, de la lectura del huevo. Se siente un malestar en la mano. Cuando es algo que está puesto se siente algo y cuando es una enfermedad normal, así como todas, no sientes nada. Pa' que te des cuenta, puedes pesar el huevo antes de usarlo. Y después de pasarlo por el cuerpo, lo vuelves a pesar. Verás que pesa más. Esto es porque se carga con las energías que recogemos, las que ya no sirven y se apesanta el huevo. Haz de cuenta que es una energía mala que ya se acomodó y si ya está acomodado sólo te está causando problemas y molestias. Si es provocado o es natural ahí te marca (el huevo) qué problemas tienes. (Violeta, entrevista grabada en mayo de 2010).

En este testimonio Violeta hace una distinción entre una enfermedad natural y otra provocada. El huevo, herramienta fundamental para la primera parte de las curaciones, le da la pauta para saber a qué tipo de enfermedad se está enfrentando. El huevo recoge el malestar e indica la gravedad del problema. Violeta, como otros curanderos, al terminar la limpia, rompen el huevo dentro de un vaso de vidrio con agua para leer con atención las formas que adquiere. Es ahí donde puede decir con certeza de qué tipo de enfermedad están hablando y el procedimiento que tendrá que seguir para llegar a una sanación rápida y efectiva.

María también habló de las diferencias entre las enfermedades naturales y adquiridas:

Algunas enfermedades son solamente digamos enfermedades naturales. Otras son adquiridas cuando nos enojamos mucho, cuando tenemos algún conflicto, cuando se tienen muchas preocupaciones. Hay algunas enfermedades en las que tarda uno para sanar. Depende si es una persona de la tercera edad o si aún eres joven, pueden darte un medicamento farmacéutico, te pueden hacer una limpia y así poder curarte. Pero cuando una persona es mala, es odiada por mucha gente, y si son muchas las personas que odian a este individuo puede que le pase algo, porque su espíritu está solo y así es muy débil. Sin embargo si es una sola persona quien le odia no le pasa nada, pero si son muchos es como si lo agarraran entre todos y lo empujaran, y puede que le pase algo malo a esa persona. (María, entrevista grabada. 2011).

⁸⁹ Masaje curativo.

1.2. Encuentros con el *ehecat*

Los nahuas reconocen distintas posibilidades de adquirir el *mal aire* y también a las personas que son más susceptibles a recibirlo. La detección del *mal aire* se lleva a cabo por el curandero quien también realizará el diagnóstico y la curación. Sin embargo, para llegar al proceso curativo es necesario identificar de qué tipo de *mal aire* se trata y para ello tendrán que encontrar la causa del mismo. La curandera Violeta identifica síntomas y diferentes tipos de *mal aire* en el siguiente fragmento de entrevista:

Dolores de cabeza, vómito, dolor de huesos, mareos, se te pueden poner los ojos chiquitos, los dos o uno. El vómito es muy diferente a los normales en este caso cuando es un aire, vomitas pura espuma, baba con espuma. También en algunas ocasiones se puede presentar fiebre y aunque te estés tratando con el médico, no te lo quita porque te puede decir que se trata de una infección o alguna otra cosa, pero no te lo cura. A fuerza tienes que ir con alguien para que te lo quite. Puedes encontrártelo en cualquier parte, en cualquier lugar donde haya una corriente de aire, de aire malo, se podría decir, o una energía negativa. Una mala vibra que ahí hubiera... Sentimos que son cosas malas, que de repente pueden ser como espíritus malos es lo que llamamos el mal de aire. De repente si pasas por un lugar que es sólido y pasa por ese lugar este espíritu malo pues igual se te pega. También hay gente que sabe trabajarlo y te lo puede echar. Pues porque se supone que es el diablo, que son cosas malas pero que también igual puede ser el espíritu de una persona mala, que fue mala y ahí te puede pescar en ese momento si te ve que igual tú traes tu espíritu pero si eres de espíritu débil, es más fácil que se quede ahí contigo y que tengas que buscar quien te haga tus limpias para que te lo retire. (Violeta, entrevista grabada. Octubre 2010).

En esta entrevista Violeta señala diferentes encuentros con el *mal aire*. A continuación, con ayuda de la clasificación que realizaron los antropólogos I. Signorini y A. Lupo (1989), presento tres tipos de encuentros con el *ehecat*.

a) Casual. Este tipo está relacionado con los *ehecame* o los dueños de lugares como un manantial, un pozo, un camino. Estos cuidadores también llamados espíritus, tienen una personalidad impredecible y caprichosa por lo que nunca se sabe cómo van a reaccionar frente a un transeúnte distraído o absorto en sus problemas. Éste puede ser una presa fácil. "...Los más sujetos a este tipo de infortunios serán naturalmente los individuos que de entrada "tienen espíritu más bajito" o "son cortos de espíritu" es decir, quienes poseen un ecahuil débil, fácil de erradicar incluso con el más ligero e involuntario de los impactos." (Signorini, Lupo, 1989:139). Este tipo de encuentro es común que lo tengan los

niños, las mujeres embarazadas y/o ancianos. Ya que son de personalidades más vulnerables o frágiles.

Sobre este tipo de encuentros casuales una curandera de nombre Marta, narró un episodio ocurrido durante la madrugada. Se encontraba en su casa, durmiendo y de pronto se despertó asustada por escuchar golpes en la puerta. Se levantó de la cama y se dirigió a la entrada de la casa. En medio del sobresalto, identificó que su marido regresaba a casa alcoholizado y era él quien tocaba bruscamente. Al abrir la puerta dejó entrar no sólo al marido sino también al *mal aire* que circulaba esa madrugada. Quizá iba dirigido a alguien más pero al encontrarla a ella desprevenida, pegó en su cara provocándole una parálisis temporal. Marta se encontraba dormida, caliente, y el ruido la despertó. Al abrir la puerta se encontró con el frío de la madrugada y desprevenido su espíritu, que regresó al cuerpo precipitadamente⁹⁰, fue una presa fácil del *mal aire*. Sin embargo, al analizar la manera en que lo obtuvo, no consideró que fuera de gravedad y la curación fue sencilla. Ella misma se untó unción para el *mal aire* en el rostro, se realizó una limpia, dijo una oración para llamar a su espíritu e intentar tranquilizarlo del sobresalto. Al día siguiente recuperó la calma y con ello, la parálisis se eliminó.

Ricardo habló sobre el encuentro casual con el *mal aire*:

El mal aire no se ve pero le llega a la persona en su cuerpo, le llega sin que se de cuenta, es como un aire. Hay personas que no se dan cuenta si le llegó el mal de aire pero si sienten escalofrío y mucho miedo. Cualquiera puede tener mal aire, ahí no se ve edad. Desde un recién nacido hasta un adulto. Se cura con hierbitas, con huevo, se barre el cuerpo de la persona con sahumerio, se le reza. En el mal aire, hay debilidad, enfriamiento, un escalofrío, vómito, mareo, mucho miedo. (Entrevista grabada en agosto y octubre de 2010).

En este fragmento de entrevista el curandero explica el procedimiento para curar el *mal aire* sobre todo si se trata de un encuentro casual y de fácil detección. Se relaciona con el relato de Marta quien, al ser curandera, detectó rápidamente el problema y tomó las acciones necesarias: realizarse una limpia, devolver el calor al cuerpo y rezar por tranquilizar al espíritu. Siguiendo estos procedimientos el *mal aire* no tiene porque perjudicar más de la cuenta.

⁹⁰ Durante el sueño, para los nahuas, el espíritu abandona el cuerpo y sale a pasear. Sin embargo, siempre está alerta para regresar al cuerpo cuando éste despierta.

b) Un segundo tipo de encuentro está relacionado con el aire de muerto. Sobre todo aquellas muertes no naturales es decir, ocasionadas no por enfermedad sino por accidentes o muertes violentas. Cuando el cuerpo muere de manera inesperada o en un accidente, el espíritu queda atrapado en ese lugar y eso se convierte en *mal aire* que puede afectar a cualquier persona de espíritu débil y/o enferma. Cuando este tipo de *mal aire* “ataca”, la muerte puede ser inmediata. Normalmente, en los lugares donde se registra este tipo de muerte se levanta un cruz en símbolo de tregua, un ofrecimiento a los muertos y a la tierra para que dejen en paz a los humanos que transitan por ahí. Sin embargo, a veces esta tregua no funciona y más si al pasar por ahí la mente está desconectada y no advierte este peligro. Es ahí cuando se puede recibir un *mal aire* o incluso, se puede sufrir una mayor desgracia.

Sobre este tipo de encuentros con el *ehecat*, los pobladores lo explicaron con un ejemplo que sucede todos los años. Durante la semana santa, habitantes y turistas acuden a las cascadas las Brisas que se encuentran en una localidad situada a 10 minutos de Cuetzalan, la cabecera municipal. La gente se reúne en ese lugar para nadar y divertirse en el agua, y así aminorar el calor. Sin embargo, todos los años se registra una muerte por ahogamiento. Los pobladores explican que este tipo de accidente recurrente se debe al *mal aire*. Una vez que alguna persona murió en ese lugar por un accidente, otra persona absorberá el *mal aire* y también morirá. Esta cadena se repetirá constantemente y mucho más si no se siguen las precauciones necesarias: respetar y considerar a los dueños de ese espacio (el agua, la cascada) y tener un comportamiento adecuado en el lugar. Por eso, suelen ser los visitantes, ajenos a la cultura nahua, a los que afecta este tipo de *mal aire*.

A este respecto la curandera María comentó:

En este mundo siempre hay mal aire, pero cuando alguien se acerca a un lugar sin persignarse te puede encontrar el mal aire, sobre todo el de muerto porque en este mundo mucha gente está muriendo. A veces en el camino ni se dan cuenta y se sienten mal, les agarra vómito. Así llega mucha gente conmigo. (María, entrevista grabada. Octubre 2010).

c) Un tercer tipo de encuentro con el aire, es el que más nos interesa para entender el sistema de la envidia. Este encuentro con el *mal aire* es el provocado: la evocación.

“Por lo general, el encuentro con un ehecat es el producto de la voluntad y la obra de un nahual, que actúa por iniciativa propia o por encargo. Como ocurre en todas partes, su intervención nace principalmente del apremio de la animosidad surgida por la envidia. Esto se percibe tan claramente que la enfermedad producida por un ehecat enviado adrede es denominada paradigmáticamente también nexicol cocoliz/enfermedad provocada por la envidia. El rencor, el espíritu de venganza, la índole malvada integran la amplia gama de los restantes estímulos que empujan a recurrir al hechizo.” (Signorini, Lupo, 1989:141).

En este tipo encontramos que son susceptibles a estos ataques, personas alejadas de Dios, que tienen malos pensamientos. Como vimos con María, la falta de gratitud frente a lo que se tiene y el no preocuparse por el otro es lo que genera este tipo de aire. También se asocia a las personas alcoholizadas quienes son muy susceptibles a recibir malos aires porque en estado de ebriedad, agreden a las personas y acumulan corajes en su contra. Por esa razón tanto ellos como sus familias pueden ser víctimas de enfermedades y de accidentes. También pueden ser susceptibles aquellas personas que tienen un éxito fuera de lo normal, y esto ocasiona envidia entre sus cercanos. Cuando este tipo de malestar se presenta, las personas acuden con un curandero para que sea él quien luche por el espíritu que ha sido retenido ya sea por seres del mundo-otro o por el espíritu de otros curanderos. Éstos son los que detienen los espíritus a petición de su paciente.

La mayoría de los entrevistados resaltaron el tema de la maldad y las personas que son malas, porque esto tiene como consecuencia la enfermedad, el *mal aire*. En palabras de la curandera Ocotlán: “Si alguien te maldice es suficiente para que te ataquen las malas vibras y comiences con dolores de cabeza, mareos, escalofríos. La gente no se conforma con un plato de comida. Siempre quieren más”. (Ocotlán. Diario de campo, 2010). Al reflexionar sobre casos que involucran envidia, ella misma señaló que a pesar de compartir las ganancias invitando una comida al vecino, dando consultas terapéuticas

gratuitas y actuar con honestidad y humildad, si la gente está envidiosa actuará deseando mal y es cuando se presenta el *mal aire*.

Para ejemplificar este tipo de encuentro con el *ehecat*, Ocotlán narró un episodio donde ella se vio involucrada. Hacía algún tiempo se le ocurrió vender tamales afuera de una escuela primaria cercana a su pueblo. La iniciativa estaba funcionando muy bien, tenía clientes y estaba ganando dinero. Sin embargo, Ocotlán comenzó a sentir molestia en un hombro, al ser curandera intentó sobarse con aceites y unciones para intentar disminuir el dolor que, en un principio, le pareció normal debido al esfuerzo de cocinar tamales. Pasó el tiempo y el dolor persistía e incluso había aumentado, la sensación era igual a tener enterrada una espina grande en el hombro. Fue entonces que decidió acudir a otro curandero – sus remedios no estaban funcionando, necesitaba de otro especialista –. Este otro curandero le realizó una limpia con sauco y unción para el *mal aire* e inmediatamente comenzó a brotarle arenilla del área donde sentía dolor. Esto era la evidencia de la presencia de *mal aire*. Como en otros casos que involucran a este padecimiento, Ocotlán y el curandero hablaron sobre los posibles conflictos que tenía y en dónde podría estar el origen del problema. Ocotlán tenía claro que estaba relacionado con su nuevo negocio y que la gente del pueblo donde iba a vender se sintió agredida por su presencia y sobre todo porque logró conseguir éxito en esta empresa. Entre el curandero y ella detectaron el enojo de un grupo de mujeres que se oponían a que vendiera tamales ahí y que, seguramente habían sido ellas las que provocaron el dolor para así, impedir que siguiera con su venta. Lo que Ocotlán tradujo como envidia hacia su exitosa iniciativa. La recomendación del curandero fue que dejara de vender tamales y así, evitar los conflictos. Ocotlán siguió el consejo y el malestar desapareció. En este caso, el malestar se resolvió tanto con una cura física (la limpia), como con el consejo del curandero de dejar la actividad que estaba generando el conflicto. Ocotlán siguió la recomendación y se ausentó del pueblo a pesar de lo que representaba para ella dejar la venta que estaba generando ganancias. La presión social fue más fuerte y eso la alentó a realizar la acción más conveniente para todos los agraviados. Este es un ejemplo de cómo funciona el proceso curativo (acudir con un curandero, exponer el conflicto y buscar la solución) para mantener control y evitar conflictos.

A la pregunta ¿por qué hay maldad? María proporcionó una explicación:

Muchas personas odian a otras personas porque su hijo está bonito, porque alguien arregló su casa y no saben de dónde agarró el dinero o porque creen que una persona es engreída solamente porque el otro es pobre y no le habla. Tenemos la maldad en el corazón. Como te decía, existe la maldad porque las personas ya no tienen fe. En lugar de que una persona tenga buenos pensamientos tiene la maldad en su vida, siempre anda viendo qué es lo que tienen las demás. Si se compró algo, no te va a decir que bueno que te lo compraste felicidades, esa felicitación no existe al contrario, existe la envidia. Muchas personas le tiene envidia a otras por haberse comprado algo, por eso dicen que la maldad siempre anda donde sea. (María, entrevista grabada. 2011).

El curandero Gustavo también tiene su visión sobre el bien y el mal. Desde su perspectiva, el mal es el medio más efectivo para lograr cometidos sobre todo aquellos que tienen que ver con causar daño a quien se le tiene envidia. Cuando esto sucede, explica Gustavo, la gente recurre a un brujo que sabe realizar trabajos que llaman de “maldad”. Entonces a este brujo se le pide que afecte a un tercero. La técnica que emplea es similar a la de un curandero que trabaja con el “bien”. El espíritu de ese brujo durante la noche, sale del cuerpo, se transforma en un animal y va en busca de la persona a la que va dirigida la maldad. Sin embargo, la energía del brujo, a pesar de tener un destinatario claro, vaga por todos lados y puede tener encuentros con otras personas a las que también puede afectar. Sobre todo a aquellas de espíritu débil o desprevenidas como fue el caso de la curandera Marta que abrió la puerta de su casa en la madrugada dejando entrar *mal aire*. Cuando llega a su destinatario es peligroso y los curanderos tendrán que actuar rápido para salvar la vida a la persona. María es una de esas curanderas que puede atender con efectividad esos casos de maldad. Pero también, sabe distinguir entre situaciones que son complejas y que pueden dañarla también a ella. Al respecto comentó:

Cuando una persona me cuenta el problema que tiene, es difícil decirle que sí la voy a ayudar porque me estoy metiendo en un compromiso muy grande. A veces ese problema puede llegar conmigo. Entonces, primero le digo: voy a ver, voy a abogar por tí. Después, veo en el sueño, pero ese sueño no es de verdad, yo nada más me acuesto, me duermo y sueño. Si me quieren aventar al precipicio, o una persona me quiere pegar, o una persona me quiere hacer un mal o veo que descomponen mi camino. Cuando despierto, me pongo a reflexionar y digo que esa persona tiene un problema muy grande entonces yo le digo que no, no la voy a ayudar porque si lo hago, puedo descomponer mi vida. Entonces cuando una

persona me manda llamar para que le haga una limpia, pues yo llego y la limpio con un huevito, lo rompo y veo a través del huevo si tiene posibilidades de curarse. Si noto que no puedo verlo porque se ha vuelto grisáceo entonces yo me disculpo con la persona y le digo que no la puedo ayudar. Les digo que busquen en otro lugar, que hagan la lucha con el doctor para ver si puede curarse. Pero cuando veo que ya no se va a poder curar, yo misma se los digo. Porque yo ya le llamé, ya le busqué y cuando lo llamé vi que ya no podía sacarlo de donde se encontraba. ¿Qué tanto puede resistir con vida? Puede que ocho días, puede que quince días, o hasta un mes, pero ya no se va a curar, porque ya no come tortilla. (María. Entrevista grabada, 2011).

El mal aire, además de ocasionar los mismos síntomas que el *susto* (falta de apetito, sueño) también provoca vómito y diarrea. Además, la progresión del malestar es mucho más rápida. Como parte del proceso curativo, el curandero debe revisar con calma cada caso que se le presenta y ubicar el punto crítico que generó el conflicto, hablar con el paciente para que sea él quien descubra la causa del malestar y entre los dos solucionarlo. Sin embargo, el trabajo más pesado es para el curandero quien debe aplicar diferentes técnicas de curación (dependiendo del caso) para regresar y/o equilibrar el *tonal* al lugar al que pertenece. El curandero tiene que actuar en el momento para evitar un desenlace fatal. El diagnóstico del *mal aire* se realiza principalmente a partir de las limpias. María describió la manera en que identifica el problema de sus visitantes: la limpia con el huevo y la lectura de éste, y después, en el sueño reconoce la gravedad de la enfermedad. Si es un problema que está a su alcance solucionar y sabe que no tendrá una consecuencia sobre ella, seguirá adelante con las curaciones. De lo contrario le pedirá a la persona que no insista y que se resigne a pensar que la vida del enfermo pronto terminará.

En los testimonios presentados en este apartado, los curanderos hablaron de diferentes maneras en que se encuentran con el *mal aire*: en forma casual que no afectaría si no fuera porque la persona está distraída o desprevenida; el aire de muerto que afecta si no se toman las precauciones necesarias como persignarse en donde encuentran una cruz y respetar el espacio donde ocurrió una tragedia. El tercer tipo de encuentro con el *mal aire* es el que más me interesa. Este *mal aire* normalmente advierte la presencia de un tercero involucrado que puede ser un brujo o también la persona que siente envidia y reacciona perjudicando a quien envidia. En el caso del brujo, éste se encarga de “trabajar” durante el sueño para conseguir causarle mal a alguien en particular. Durante mi investigación fue imposible llegar a curanderos que se reconocen a si mismos como brujos. Por motivos

que presenté en el capítulo anterior⁹¹, los entrevistados se identificaron como curanderos que trabajan únicamente el bien. Sin embargo, detectan el *mal aire* provocado y son los encargados de responder a ese ataque y recuperar el espíritu de su enfermo.

En todos los casos presentados se puede percibir la presencia de diferentes emociones, destaca la envidia por ser el motor del *mal aire*. La curandera María, recupera la importancia de vivir en armonía entre los individuos y con respeto y gratitud hacia lo que se tiene y se logra en la vida. Si las acciones que realizan las personas no son las adecuadas, la consecuencia será sufrir un accidente o enfermarse a causa del *mal aire*.

1.3. Sanación del *mal aire*

Para aliviar el *mal aire* se requiere pasar por diferentes etapas. La primera de ellas es la limpia con huevo y hierbas, después una limpia con veladora y finalmente la llamada espiritual en donde se hacen las invocaciones, suplicas y oraciones. A. Lupo (1989) dedicó su investigación antropológica al análisis de los rezos nahuas resaltando la importancia de las palabras y el ritual que llevan a cabo los curanderos. Si bien es cierto que los rezos son una parte fundamental en la curación, la mayoría de los curanderos consultados durante mi investigación, desconocen las súplicas en náhuatl y son las oraciones católicas, las que tienen más fuerza durante el ritual de sanación.

A continuación presento una breve etnografía de una curación de *mal aire* que registré en el hospital de Cuetzalan. En ella se podrá distinguir las causas atribuidas a la aparición del malestar y también la primera fase del tratamiento: la limpia.

Después de estar varias horas platicando con los curanderos en el módulo de medicina tradicional del hospital de Cuetzalan, al medio día apareció Manuela una mujer joven (30 años) con su hija Rita de dos. Manuela pedía una consulta con alguna curandera. A Rocío ese día le tocaba hacer guardia, entonces fue ella la encargada de recibirlos. Los pasó a la sala de consultas – un cuarto que cuenta con un altar, una cama, un baño y algunas sillas –. Al entrar al cuarto Rocío le preguntó qué necesitaba. Manuela explicó que era de Veracruz pero recientemente se había casado con un hombre de una comunidad cercana a la cabecera municipal. Manuela no habla náhuatl y creía que ese era uno de sus

⁹¹ La medicina tradicional en el municipio de Cuetzalan ha sido promovida por instituciones gubernamentales que han ido modificando las prácticas de curación tradicionales. Con ello, la categoría de brujo y curandero se ha ido desdibujando.

principales conflictos. No se podía comunicar y entender con su suegra ni con la gente de la comunidad. Llegó al hospital porque su hija estaba enferma y después de una consulta con un médico alópata la habían diagnosticado con bronquitis. Sin embargo, Manuela creía que su hija no sólo tenía bronquitis sino también *susto*. Llevaba días sin comer y estaba perdiendo peso. Al escucharla, Rocío acostó a la niña en la cama, le revisó la mollera y después le sobó la panza durante cinco minutos con unción y pomada. Le sobó también los brazos y las piernas. Después le amarró con un rebozo las manos y la tomó de los tobillos, mientras la mamá le sostenía los hombros. Golpeó los pies un par de veces y luego la regresó a la cama. Esto fue, me dijo, para curarla de empacho. Otra vez en la cama siguió sobando el estómago y la espalda. Luego continuó con una limpia, le puso unción, hierbas y por último el huevo, cuando estaba pasando el huevo por su espalda, sin que Rocío lo presionara, se quebró. Cuando esto sucedió, Rocío relacionó este evento con el *mal aire*. La mamá se asustó, tenía cara de preocupación y estaba desorientada, no sabía que hacer. Rocío dijo percibir energía negativa alrededor de Manuela, pero que esta afectaba a la niña (de espíritu más débil por ser pequeña). Tomó otro huevo para terminar con el procedimiento. Por último *paladeó*⁹² a la niña que se resistía mordiendo la mano de Rocío en varias ocasiones.

Al terminar con la niña, siguió con la madre. También la limpió y paladeó. Mientras estaba con Manuela pude observar que la niña cambió su comportamiento. Dejó de llorar y se mostraba sonriente, contenta. Rocío relacionó este comportamiento con su buen trabajo terapéutico y además, indicaba que había recuperado el apetito. Por eso, sacó un tamal de su morral y se lo dio. La niña lo aceptó con una sonrisa y el resto de la curación de la madre lo comió con alegría. Manuela comentó que tienen problemas con el terreno en donde viven, sabe que mucha gente del pueblo no la quiere y atribuía la enfermedad de su hija a esto. También mencionó que su marido toma mucho y que cuando regresa a casa en ese estado grita y las asusta a las dos. Además, ese comportamiento provoca enojo en los vecinos por el escándalo que hace en las noches. Rocío puso especial atención en este punto y constantemente le decía: “*es tu marido, ¿te pega, verdad?*” La señora se negó a contestar, pero Rocío lo tomó en cuenta como parte de las razones del *mal aire*. Una vez que pasó el huevo por el cuerpo de Manuela, Rocío se dio a la tarea de hacer una lectura. Logró identificar a una señora de enaguas (ropa tradicional nahua) que

⁹² En este procedimiento el curandero se unta un poco de aceite en los dedos y los introduce en la garganta del paciente para enderezar la campanilla. Esta acción provoca tos y a veces vómito que refleja una buena reacción al tratamiento.

estaba haciendo maldad con varias veladoras prendidas. No le dio detalles o nombres simplemente confirmaron la teoría ya enunciada: hay una persona en particular que está enojada y en contra de la presencia de Manuela en el pueblo. Rocío le pidió que regresara lo más pronto posible con una veladora para ella y para su hija y les haría una llamada. Pero como la consulta se dio en el módulo del hospital es difícil saber si volvieron o no. (Diario de campo, 2010).

Con este episodio podemos observar diferentes puntos sobre la curación. En primer lugar permite ejemplificar cómo funciona el proceso curativo dentro del hospital. La relación entre el curandero y el visitante es un poco más lejana que la habitual porque fuera del hospital, el curandero conoce a quien atiende. Esto afecta el proceso curativo porque es difícil determinar si habrá una segunda visita y sobre todo, en el caso de que regrese la persona, no está asegurado que podrá atenderse con la misma curandera. Sin embargo y a pesar de estas condiciones, se pueden detectar los procedimientos para diagnosticar y atender el *mal aire*. La limpia con huevo es el primer paso para saber qué le pasa al enfermo y es también, el inicio de la curación. La limpieza del cuerpo de esos elementos negativos son fundamentales para que la persona sienta una mejoría inmediata. En este caso, la niña respondió rápidamente al recuperar el apetito y aceptar el tamal de Rocío.

Durante la curación Manuela expuso sus sospechas sobre la enfermedad de la hija. Un primer punto a notar es que ya había estado en consulta con un médico alópata pero el diagnóstico no la satisfacía porque además de lo físico, Manuela detectaba un conflicto social. Esto tenía que ver con su llegada al pueblo del marido. Las diferencias culturales comenzando por el idioma hacían sentir a Manuela insegura y dificultaban la posibilidad de comunicarse con la familia de su esposo. Esta situación era cada vez más difícil de sobrellevar y estaba afectando su relación de pareja. Su marido llegaba alcoholizado y en ese estado era agresivo y provocaba angustia en Manuela. Estos temores e inseguridades los transmitió a su hija y al ser pequeña, resultó perjudicada. La visita con Rocío le confirmó sus dudas y Manuela al escuchar que en el huevo aparecía una mujer que quería dañarla, inmediatamente supo que se trataba de su suegra. Porque no la quería en el pueblo y nunca había aceptado el matrimonio con su hijo. Este caso presenta la perspectiva de Manuela, una mujer que llegó al pueblo después de casarse con un hombre de otra comunidad. Al llegar a su nuevo lugar de residencia, se dio cuenta de lo difícil que sería relacionarse con la suegra y familia sobre todo porque no era nahua y no

hablaba la lengua. En consecuencia, el miembro más joven de la familia, la hija, se veía afectada en su salud. La solución al problema tenía que ver con reconciliar los intereses de todos los involucrados. Pero no supe el desenlace porque la mujer no volvió a consulta con Rocío. Sin embargo, el ejemplo es ilustrativo para conocer que el *mal aire* se diagnostica con la ayuda de quien lo padece porque es el que sabe de dónde viene el malestar y conoce la situación de conflicto que afecta su salud. Es decir, el mal se puede diagnosticar si conocemos el contexto.

Expuse, hasta ahora, los síntomas, los diferentes tipos de encuentros con el *ehecat* y puse énfasis en aquel que tienen que ver con la maldad y con la envidia. Los curanderos que compartieron sus conocimientos y prácticas tienen la capacidad de atender el *mal aire* y proporcionar una cura al malestar. Sin embargo, también considero que existen curanderos especializados en atender conflictos relacionados con la envidia y, por tanto, con la maldad. En el siguiente apartado me detengo en María y Ricardo a los que considero especialistas en estos temas porque dedican gran parte de sus curaciones a casos complejos que requieren trabajos profundos. Además, ambos tienen un gran conocimiento sobre la cultura nahua y se han apropiado de este saber tanto como para formarse una visión propia sobre ella como para, atender y lidiar con diferentes personas y situaciones. A su vez son reconocidos como portadores de un saber común a los nahuas y como figuras con un don especial. Esto los hace ser respetados, escuchados e incluso, a veces, temidos por sus visitantes.

2. Ricardo y María: especialistas en envidia/nexikolot

María y Ricardo son portadores de un saber propio de la cultura nahua y gracias a ello, pueden dar solución a conflictos y curar enfermedades. Conocí de cerca a estos dos curanderos, especializados en atender a personas que se sienten víctimas de la envidia y buscan contrarrestar este mal.

María compartió conmigo una experiencia relacionada con la diferencia entre un curandero y un brujo. En diciembre del 2010 un vecino se había quejado de su trabajo. Le molestó que tanta gente fuera a verla y al pasar por su terreno arrojara basura, sauco y lo utilizaran como baño. Para hacer más fuerte su argumento y evitar que María siguiera teniendo visitas, señaló que María hacía trabajos de maldad en su casa y que eso no era

bueno desde el punto de vista católico. La llamó bruja y pidió al sacerdote de Cuetzalan que tomara acción ante esto. Lo que hizo éste fue hablar en misa con la gente y pedir que ya no visitaran a María para curarse. Los asustó diciendo que el trabajo que realiza María no es de buenos católicos y serían castigados por acudir con ella. El castigo fue tal que, incluso el sacerdote le negó el acceso a la iglesia a María. Ella, enojada pero también con la calma que la caracteriza, fue a hablar con el sacerdote y le pidió una explicación sobre lo que estaba sucediendo. El sacerdote negó que esas afirmaciones fueran ciertas y María le aclaró de lo que se trata su trabajo. Incluso le explicó que en su iniciación como curandera, fue apadrinada por un sacerdote del municipio de Tuzamapan de Galeana, pueblo cerca de Veracruz ubicado a tres horas de Cuetzalan. Desde aquel sacerdote observó la manera en que trabaja María y su eficacia, había aceptado su don y le dio la indicación a María de dedicarse a sanar pero siempre con humildad y respeto. Aquel sacerdote le ayudó a fijar una tarifa y también le pidió que si la persona que la busca es muy pobre, debía ofrecerle su ayuda sin remuneración económica. Desde ese evento, María trabajaba en su casa y se sentía segura de lo que hace porque tuvo la aprobación de un sacerdote. Estas fueron las explicaciones con las que enfrentó al párroco de Cuetzalan que había aconsejado a sus feligreses no acudir con María.

El problema con su vecino la inquietó pero también supo cómo defenderse. Sin embargo, sus amigos, familiares y vecinos, incluidos los jueces de paz y el juez del juzgado indígena de Cuetzalan, quien es su vecino y viejo conocido, le sugirieron que se defendiera e impusiera una demanda en contra de su vecino. María no quiso proceder de esta forma y se conformó con explicarle al sacerdote su trabajo. También aclaró las dudas frente a sus visitantes que a pesar del regaño y aviso, nunca disminuyeron sus visitas para atenderse con María. Los meses pasaron y el vecino se quedó sin argumentos suficientes para seguir atacando a María. Para ella se trataba claramente de un problema de envidia, el vecino podía ver la cantidad de gente que recibe y por tanto, tener una idea del dinero que estaba ganando. La envidia que generó en vecino fue tan grande al grado que, buscó la manera de perjudicarla y evitar que siguiera teniendo éxito. Sin embargo, María conoce bien cómo debe comportarse frente a una situación de este tipo y siguió adelante con sus atenciones a visitantes.

En los siguientes apartados presento a Ricardo y María como especialistas en defender los efectos de la maldad y también como los interesados en mantener un orden social que

si bien no puede evitar el conflicto, puede disminuirlo y hacer recapacitar a quien siente el deseo de dañar a otro. Comparto algunos ejemplos que me tocó presenciar durante mi estancia con ellos. Son todos los casos de personas que se sentían envidiados y habían acudido por una respuesta y una posible solución a su malestar. Tanto Ricardo como María luchan por mantener un equilibrio y sanar a sus pacientes más que generar un conflicto mayor.

2.1. Ricardo⁹³

Hombre nahua de 45 años originario de un pueblo ubicado a hora y media del municipio de Cuetzalan. Es curandero en el hospital integral y también es parte del equipo de la fundación para niños llamada “Niños de México”. En ella se encarga de dar pláticas a madres y familias para mejorar condiciones de higiene y también para atender, con remedios tradicionales, algunos padecimientos menores. Ricardo sabe cómo preparar medicamentos con plantas medicinales y diagnosticar todo tipo de enfermedades. Su trabajo en el hospital le ha permitido aprender otras técnicas y estar en contacto con la medicina alopática por lo que también sugiere a sus pacientes atenderse con los médicos cuando detecta que es una enfermedad que él no puede atender. Sin embargo, está muy claro en cuanto aquellas con las que sabe lidiar por ser de otro orden. Es decir, aquellas enfermedades provocadas, que responden a la cosmovisión nahua y, como vimos, se relacionan con conflictos comunitarios de la vida cotidiana.

Una tarde, sentada en la sala de espera de la casa donde da consulta, pude platicar con una pareja, Raúl, un hombre de aproximadamente 45 años de edad y su esposa Graciela. Ese día, Raúl y Graciela aceptaron mi presencia, ninguno de los dos hablaba náhuatl pero conocían bien a Ricardo. Éste los recibió con gusto, se saludaron y pasaron al espacio que tiene destinado para curar. Al sentarse le plantearon que venían a una consulta *espiritual* (ese fue el término utilizado por ellos). La menor de sus hijas, Claudia, de 14 años les estaba dando muchos problemas. Estaba muy rebelde con ellos y estaban convencidos que ese cambio de actitud se debía a un trabajo de envidia. Raúl contó que la esposa de su hijo estaba enojada con él y que seguramente ese enojo estaba perjudicando a Claudia, la hija menor y por tanto el blanco más débil de la familia. Graciela comentó con Ricardo que su hija siempre había sido un niña bien portada que

⁹³ Para más detalles de este curandero ver capítulo III.

hacía caso a los mandatos de los padres. Pero que desde hacía varios meses estaba con una mala actitud, se enojaba por todo, les contestaba feo y luego arrepentida por sus acciones, los abrazaba para pedir perdón.

En ese momento del relato, Ricardo los interrumpió para explicar que hay conductas normales o propias de un tipo de carácter. Podría ser que se tratara de una muchacha de carácter fuerte, mal humorado o susceptible a hacer muchos corajes. Estas características no se pueden eliminar o cambiar en la persona porque forman parte de su forma de ser. Sin embargo, otras conductas no eran aceptables ni consideradas normales sobre todo aquellas referidas a la mala actitud frente a los padres. Por ejemplo, la agresividad hacía ellos y la rebeldía en exceso. Esto sí eran indicadores de un problema más serio que iba más allá de su personalidad. La madre confirmó lo que dijo Ricardo, su hija era buena, y siempre había tenido un carácter fuerte pero ahora, sus conductas eran inexplicables y exageradas. Recurriendo a los conocimientos sobre la cosmovisión nahua que se refieren a la predestinación, Ricardo señaló que la muchacha probablemente había nacido con las características de un carácter fuerte. Sin embargo y a pesar de eso, la buena educación y el respeto hacia los padres y mayores no estaba en discusión. Esto, resultaba un indicador suficiente para detectar enfermedad en la muchacha.

Para este tipo de casos, Ricardo ofrece consultas espirituales es decir, pide y reza por la persona para que restablezca y tranquilice su pensamiento. Estas oraciones las lleva a cabo en una iglesia de su elección (aquella donde hay un santo de su predilección) a este procedimiento le llama hacer una promesa. Esto quiere decir que asistió a un templo⁹⁴, prendió una veladora, llevó flores y levantó una súplica y oración en nombre de la muchacha para que regrese a casa y tranquilice su mente para pensar con claridad. Para este cometido, los padres le dieron una veladora y el nombre completo de la hija. Sin embargo, Raúl insistió en asegurarle a Ricardo que se trataba de un trabajo por envidia para mantener a su familia enojada y distanciada.

⁹⁴ En otra ocasión acompañé a Ricardo al “Infiernillo” una pequeña capilla que se construyó al detectar la imagen de Cristo en un cerro con grandes rocas. Desde entonces se volvió un templo muy visitado por los creyentes. Ahí, Ricardo levantó varias promesas por el bienestar de algunos de sus pacientes. El trayecto para llegar fue largo, tuvimos que ir a Zacapoaxtla (a una hora de Cuetzalan) y después bajar hora y media por un camino escarpado. Llegamos al lugar donde pasa un río muy grande y ahí encontramos esta capilla llena de flores y veladoras. Ahí Ricardo pasó un tiempo haciendo oraciones y contemplando el hermoso lugar rodeado de cerros y agua.

Según el padre de la muchacha, el conflicto se había originado entre la nuera y él. La nuera enojada había provocado, según ellos, el mal comportamiento en la hija menor y para traer como consecuencia un desequilibrio en la familia. Por eso acudieron a Ricardo, él podía determinar si sus sospechas eran ciertas y descubrir quién estaba detrás de todo eso. Pese a la insistencia de Raúl, Ricardo siempre se mantuvo sereno, escuchaba y no dejaba que lo presionaran para que confesara quien era el envidioso. De hecho, procuraba evitar la pregunta y en todo caso los confrontaba y les señalaba que no se trataba de descubrirlo. Eso, sólo generaría más conflicto. Podía asegurarles que había alguien haciendo mal a la chica pero no tenía caso denunciarlo. Lo que podía ofrecerles era la promesa y también esa noche, Ricardo pondría atención a sus sueños para saber si la hija estaba siendo atrapada por alguien y determinar si podría ayudarla o no. Los padres sintieron alivio y tranquilidad al saber que Ricardo los ayudaría con sus oraciones. Una vez que se fueron, Ricardo comentó conmigo que no le gusta dar nombres (aunque puede detectar a la persona que está provocando el malestar) porque sabe que esto genera más problemas e incluso tendría que involucrar a las autoridades judiciales. Llegar a este nivel de conflicto no le gusta, no es bueno para él o para ningún otro curandero porque el sistema de justicia implica tener pruebas y ellos, no las pueden dar. Por eso, evita dar evidencia de un culpable y se limita a trabajar con la afectada a través de la oración, los rezos y las llamadas espirituales.

El segundo caso que presento es el de Lucía, una joven de 15 años de edad que llegó a consulta con su madre, Juana. Acudieron a Ricardo porque algo no estaba bien con ella. Se quejaba de dolor en el cuerpo y esa era la tercera vez que acudían con Ricardo. A pesar de que persistía el malestar, parecía que había cierto progreso en la joven. En esta ocasión la consulta no se llevó a cabo en el cuarto del altar sino, en la otra pequeña estancia donde está la cama. Lucía se acostó en ella y Ricardo envolvió un huevo en el sauco. En esta ocasión la limpia estaría dirigida específicamente a los sitios del cuerpo en el que Lucía identificó dolor : cabeza, pecho, estómago o espalda.

Comenzó por la cabeza de la muchacha, de ahí pasó a su pecho en donde frotó con más fuerza hasta que observé que comenzaron a brotar de él, granos de sal. Después hizo lo mismo en el estómago y la espalda, de todos estos lugares observé el mismo resultado: sal brotando del cuerpo de Lucía. Al terminar con la hija, la madre le pidió a Ricardo que le revisara un pie que le dolía. Ricardo siguió el mismo procedimiento y al pasar el sauco

por el lugar, brotaron semillas de mostaza. La señora contó que hacía ocho días habían tenido otra consulta con Ricardo y le había quitado de la frente un vidrio mucho más grande, “*¡ahí sí me hizo gritar!*” expresó la señora. Después les pasó un huevo a cada una, los revisó en un vaso con agua y se los mostró. Según su diagnóstico todavía necesitaban más consultas sobre todo la muchacha que, según el juicio de Ricardo, se traba de un problema grave. Su labor era combatir un trabajo de maldad que le estaba perjudicando.

Si bien no conocí a profundidad la historia de esta joven y su madre, durante la consulta pude apreciar del convencimiento y la seguridad con la que hablaban sobre un trabajo de maldad originado por la envidia de alguien. No cuestionaron el porqué o quién había hecho eso pero, conocían la fuente del conflicto. La madre aseguraba que su esposo era alcohólico y eso perjudicaba a toda la familia y en especial a la hija que, como en el caso anterior, era la más joven y débil de la casa. Ricardo materializó la maldad y les dio las pruebas necesarias para confirmar el diagnóstico. Al retirar los granos de sal y las semillas de mostaza, esa maldad desaparecería y dejaría de afectar tanto a la madre como a Lucía.

Presento estos dos casos porque presentan semejanzas que permiten configurar un procedimiento a seguir por parte del curandero. En los dos, el malestar lo padecen mujeres jóvenes que se ven afectadas por los conflictos de los padres. En ambos casos Ricardo reconoció que las sospechas de los padres eran ciertas, alguien estaba ocasionando las malas conductas y padecimientos de las hijas. Funcionó como mediador al intentar disuadirlos de cobrar venganza y no confirmó quién era el envidioso a pesar de asegurar saber de quién se trataba. Si lo hacía, estaba seguro que generaría más problemas y nada se resolvería. Lo importante era mantener la unidad en la familia y la fortaleza de las jóvenes. Las limpias y las oraciones serían las aliadas de Ricardo para que esas almas, débiles y jóvenes, recuperaran la salud. Quizá al reconocer el origen del problema, los padres, lograrían encontrar el equilibrio y tranquilidad para enfrentar el problema e intentar resolverlo. Los padres tenían que hacer su parte al no sólo señalar al culpable sino también, remediar la situación y lidiar con el conflicto que había dado pie a los desajustes individuales (la salud de las muchachas) y el desequilibrio familiar.

2.2. María⁹⁵

María es conocida y respetada tanto por su comunidad como por otras localidades, por hacer limpias en las que extrae agentes externos al cuerpo. Sana a las personas al retirar estos elementos que se cree, representan la maldad de las personas cuando están en conflicto con otros. Sus curaciones son principalmente limpias con sauco que baña en aguardiente y después lo frota por las zonas del cuerpo donde las personas sienten alguna molestia. Durante este proceso detecta si hay algo ajeno al cuerpo que necesita ser extraído. A lo largo de mi estancia con ella, puede observar la salida de: piedras de río, maderas, vidrios, granos de sal, gusanos de las personas. María señala haber extraído arañas y otros objetos más grandes. Dice desconocer la razón por la que puede hacer este tipo de curación y tampoco tiene una explicación respecto a lo que pueden significar esos objetos. La respuesta que ofrece a sus visitantes y así misma es que el mundo está lleno de maldad y que Dios le dio este don para curar y por tanto, tiene que ejercerlo con humildad y honestidad.

Además de estas limpias, por las noches hace otro tipo de *trabajos* como ella misma los llama. Estos son más intensos y están dirigidos a cada una de las personas que la visitó durante el día. En las noches, se coloca frente a su altar repleto de diferentes santos: San Judas Tadeo, San Miguel Arcángel, la Virgen de Guadalupe, el Niño Dios doctor, la Virgen de Juquila. En este lugar hace las *llamadas espirituales* a través de oraciones para ayudar a sus pacientes. Prende las veladoras con las que hizo las limpias y comienza sus rezos con una Biblia y un rosario en la mano. La segunda parte de la curación ocurre durante el sueño. Es en él donde viaja a los lugares donde se encuentra *quedado* el espíritu de la persona y donde descubre el origen del problema y así sabrá si puede o no solucionarlo.

Atiende los lunes, miércoles, jueves y sábados. Los martes y viernes, desde la perspectiva nahua, son considerados días fuertes. Son días en los que las fuerzas negativas o “del diablo” tienen más presencia en la tierra y por tanto, son los días adecuados para hacer *trabajos* perjudiciales en contra de la gente. María al ser una curandera que trabaja con el bien o con Dios, en esos días no hace ninguna limpia para no crear confusión entre sus visitantes y para evitar que le pidan *trabajos* de ese tipo. Asegura no le gusta hacer este tipo de trabajos porque puede salir lastimada ella o su

⁹⁵ Más detalles sobre esta curandera en el capítulo III.

familia. Los domingos es su día de descanso y los destina a hacer paseos y compras en la cabecera municipal y también para visitar iglesias y hacer oraciones de agradecimiento por su trabajo y de protección tanto para ella como para su familia y los que la consultan. A pesar de tener días y horarios establecidos para los visitantes, hay gente que llega a consultarla a todas horas y cualquier día. Normalmente hace excepciones siempre y cuando no tenga otro compromiso o sean muchas personas las que quieran verla. Sus días de consulta comienzan a las 6 de la mañana y terminan entre 5 ó 6 de la tarde pero, como ya mencioné, esto varía mucho de acuerdo a la cantidad de gente que llega en el transcurso del día.

Además de hacer una limpia con el sauco y veladora, escucha lo que le tienen que contar sobre sus problemas y las teorías respecto a quien es el causante de su enfermedad. María pregunta en dónde le duele y dedica su atención a esta parte del cuerpo. Después de unos momentos le comunicará al visitante si tiene algo o no, es decir, si tiene maldad o es otra cosa que ella no puede curar, e incluso les recomienda que vayan con un médico alópata. De ser lo primero, extrae objetos del cuerpo y le dice a la persona que regrese en ocho días para volver a revisarlo. Durante la noche hará la *llamada* y por medio de las oraciones y el sueño, determinará si con la limpia fue suficiente o tiene que continuar el trabajo por más tiempo. Cuando extrae los objetos exclama: “¿pero por qué hermano/a, qué hiciste, qué te pasó, tienes algún problema con alguien?” Por lo general las personas suelen contar sus penas, angustias y no pocos rompen en llanto al narrar lo que los lleva con María. Ella los escucha e intenta tranquilizarlos al decirles: “voy a ver qué puedo hacer... te voy ayudar hermana/hermano, tú no te preocupes.”

María explica con sus palabras el tipo de trabajo que hace:

Algunos vienen porque se enojaron con el vecino, se enojaron con alguno de sus papás, algunos no saben por donde ir y también porque no saben qué hacer para olvidar lo que les ha pasado. Aquí les platico y les digo cómo trabajo: llamo los espíritus perdidos, hago limpias, y pongo una veladora para comenzar a hablarle a nuestro padre para que les ayude en caso de que tengan un problema. Primero tienen que venir y preguntarme qué es lo que ocupo, porque yo no recibo veladoras negras, algunas personas vienen y me dicen: quiero que llames a mi espíritu, o busca qué es lo que me preocupa tanto o, quiero que me ayudes con ese problema, cómo puedo hacer para salir del camino en la que estoy. Yo les explico y les ayudo. No puedo hablar muy bien el español pero les explico a manera de que me entiendan. Muchas personas de las que vienen me dicen que con tan solo hablarles no necesitan nada más, ni una limpia. Con lo que les digo

es suficiente, ya no es necesario curarlos. No todos los que me visitan tienen algún padecimiento, algunos traen muchos problemas, tienen muchas vivencias. (María, entrevista grabada. 2011).

Después de esta explicación, puedo decir que María es una curandera que trabaja con emociones: envidia, angustia, preocupación, todo lo que tiene que ver con conflictos tanto internos como externos. La gente la visita para exponer a un tercero sus problemáticas más personales. Sin embargo, la apertura no es instantánea, la gente es reservada y no desde el primer instante expone sus preocupaciones. María pregunta qué los lleva ahí, si hay un lugar particular del cuerpo en el que sientan dolor o molestias. Si de estos lugares le es posible extraer objetos, algunos rompen en llanto y otros se sorprenden; pero todos, comienzan a hablar. Como bien dice ella, a veces sólo es suficiente con platicar y ya no tiene que hacer una limpia. En un principio la relación entre María y sus visitantes es silenciosa pero conforme avanza la reunión y sobre todo una vez que extrajo algún objeto extraño de su cuerpo, los visitantes comienzan a compartir sus preocupaciones y lo que verdaderamente los lleva con María. Hablan con ella sobre sus preocupaciones, teorías de conspiración (quién creen que les está ocasionado el malestar) y poco a poco tanto María como ellos, van reuniendo la información necesaria para determinar el origen del problema. Exponen cuál creen que es el motivo de lo que les está pasando: su esposo los engaña, si tienen problemas con vecinos o familiares, etcétera. Aprovechan este momento de intimidad para hablar y decir todo aquello que sospechan y señalar a aquellas personas de quienes desconfían. De alguna manera les ayuda a ordenar sus pensamientos, reconocer los errores y tratar de corregirlos. La visita es breve dura aproximadamente veinte minutos pero es el tiempo suficiente para lograr confianza. La mejor prueba que les muestra María, es la extracción de objetos. Eso les confirma que están viviendo algo complicado, alarmante a lo que deben poner un fin. Normalmente a estos casos los vuelve a citar un par de veces más, para estar seguros en que van a sanar.

Este es el tipo de consulta más común, las personas le narran sus problemas y María hará todo lo posible por hacerlos recapacitar y disminuir el conflicto. Les recuerda la importancia de mantener un buen comportamiento con sus semejantes para no generar problemas entre vecinos o familiares. En estos casos María evalúa si es necesario realizar o no una limpia, o si únicamente será suficiente con escuchar a la persona y hacer algunas indicaciones particulares, como por ejemplo, regresar a los ocho días con

cierto tipo de velas (ceras largas y blancas), un rollo de flores, veladoras; y ella se encargará de hacer lo necesario para ayudarles. Sobre este tipo de consultas María comenta:

Escucho de las personas que me visitan lo que tienen y lo que sienten. Algunas tienen el corazón bueno y otros que no lo tienen. Muchas personas que me visitan están muy perdidas, muchas personas me dicen: “señora te vine a visitar porque uno de mis vecinos me ha maldecido, me odia, me hizo un mal, ¿cómo le hago señora? ¿Qué tengo que hacer para ayudarme, para que no tenga más este problema? Ya fui a tal lugar, ya fui a tres lugares, ya fui a cinco lugares y sigo igual, no puedo olvidarlo.” Yo le platico y le digo: no mira, si esa persona te odia yo te voy a ayudar hablando con nuestro padre. Yo se que te puede ayudar y se que te va a dar la mano y te va a sacar de ese feo lugar. Tú nada más me vas a traer un rollito de flores, y una veladora blanca, y con esa veladora limpias a tu familia y a ti también, y yo solamente voy a prender aquí la veladora y me lo voy a llevar a una iglesia. Se lo llevo a nuestro padre y le digo que a ese hijo tuyo no lo trajiste, pero bendícelo, y hazle recordar y dale el buen camino porque se ha equivocado demasiado y no sabe por donde anda. Yo les digo a las personas: no tengas miedo no lo odies, si las personas se enojan no les hagas caso. Tu saludalo como siempre, háblale como siempre, y si te habla contéstale; si no te habla no le hables; si pasa enfrente de ti y no te saluda, no te rías de él porque lo vas a hacer enojar más. No te escapes de ella, porque si te escapabas de ella, va a pensar que en verdad le quieres hacer algo, porque al venir conmigo vas a confundir a la persona diciendo que vienes a decirme que tienes un problema y que “lo estás acusando”. (María, entrevista grabada. 2011).

Otro tipo de problemática se ve ilustrada con el siguiente comentario de María:

Algunos vienen a decirme que se pelearon con otra persona: “me peleé con esta señora, y vine porque quiero que hagas que esta señora se vaya”. Les pregunto ¿por qué?, explícame cómo está tu asunto. Empiezan a platicarme y a decirme: “esa señora me quitó a mi señor. Mi señor me pega y no me da dinero y anda con ella. Ya lo regañé, pero no entiende y ya no sé que hacer”. Lo que podemos hacer es esto, si tu esposo ya no te quiere y maltrata a tus hijos, mejor ya no le hables a aquella señora, y si ya le hablaste, tampoco hagas lo que no se debe. Entonces le digo lo que vas a hacer es esto: ve a las iglesias a que te hagan misas, y ve haciendo promesas. Pero no vayas a la iglesia pensando en hacer en algún mal. Si le has faltado a aquella señora y si la has molestado ve a la iglesia a ver a nuestro padre, reflexiona y dile en verdad falté, le hice mucho daño a aquella señora. Yo no te lo voy a quitar si quien está haciendo la maldad eres tú, ¿cómo es que viniste a verme para que saque ese mal? yo no puedo hacerte el milagro de quitarte ese problema que tienes. (María, entrevista grabada. 2010).

También existen otro tipo de consultas y en donde las personas la visitan le llevan prendas de familiares o conocidos que no pueden ir porque viven lejos o están trabajando y no tienen tiempo de ir hasta allá y necesitan de su ayuda. María realiza una limpia con

veladora sobre estos objetos y así ver la situación en la que se encuentran y si le es posible ayudarles. Están también los que llegan a consulta sin algo determinado, sin dolor o problemas de salud. Simplemente quieren que María los revise porque han tenido conflictos y sienten que algo anda mal, no tienen suerte, no han conseguido trabajo o pareja. María los revisa y si no encuentra nada particular los deja ir, les hace una limpia con veladora y les asegura que todo está bien, pero que de cualquier forma ella en su sueño verá si necesitan algo o no. Normalmente María, con sólo mirar a la persona, detecta si está cargada de mala energía; entonces en este tipo de casos, suele ser cordial y cálida pero los atiende rápido y no les pide que regresen.

El trabajo que realiza María está relacionado con lo que ella llama la maldad en el corazón de las personas. Para María las personas que llegan con ella a denunciar al otro y acusarlo de haber provocado su desgracia, son las que tienen más maldad en su corazón. En el siguiente fragmento de entrevista podemos observar el rechazo de María frente a personas que la visitan buscando dañar al prójimo. Me parece interesante recuperar estos testimonios porque nos hablan de su preocupación por no ser confundida con un curandero capaz de hacer el mal, un brujo y también, de su interés en buscar la solución de los conflictos por la vía pacífica.

Cuando un sujeto odia a otro sin ningún motivo o una persona que te culpa de algo que no has hecho. El que con una cosita de nada puede decir que esta persona fue quien cortó mi planta, o me vino a quitar esto y no es cierto, son esos los que caen mas rápido. Porque la maldad anda con él, la maldad lo puede orillar al precipicio. Esos pensamiento vienen de la maldad. Por ejemplo, la maldad que es más fuerte para mi es cuando una persona llega aquí y no le duele nada, no le duele una mano, nada. Viene bien, está sano, esa es la maldad que yo siento que pesa más. ¿Por qué? Porque a esa persona no le duele nada, no siente nada, y viene solamente porque odia a uno de sus vecinos, viene porque quiere aprovechar algo de una persona, como que quiere abusar de su semejante. Esa es la maldad que no acepto. Yo les digo: aunque te enojas, aunque me hagas algo yo no acepto ese tipo de trabajos ¿Quién te dijo que puedes venir a verme para que te ayude de esa manera? De ninguna manera te puedo ayudar. Puedes ir a ver a otra persona que te pueda ayudar pues que dios le ayude a él y a ti. (María. Entrevista grabada, 2011).

Un ejemplo más:

Cuando viene un persona y me dice: no está bien mi casa y él tiene bien su casa y yo no encuentro dinero y él ya reconstruyó su casa, y yo no puedo construir la mía.

Él tiene dinero; le pido y no me da ¿cómo le hago? Vienen mucho ese tipo de personas, pero como no hago ese tipo de trabajos, le digo: “si quieres saber cómo le hace para ganar dinero puedes ir con él unos dos días, y verás a qué hora se levanta, a qué hora come y qué es lo que come, cómo se la pasa, si come todos los días carne y amanece y va a emborracharse.” Cuando una persona sale adelante se levanta temprano, le hacen su itacate de puro chilito, va a trabajar como peón, llega de noche, no sabes exactamente si come bien o si siempre anda con hambre. Sufre para juntar sus ahorros para salir adelante, ¿Y por qué le guardas rencor? Sí tú quieres trabajar como él trabaja en lugar de hacerle algo y sacarlo de su camino, ve a su casa y háblale bonito dile: infórmame cómo trabajas, y también voy a trabajar. Pero sí tu le haces un mal a tu semejante, el mal te lo haces a ti mismo. Son muchos lo que tienen esos pensamientos. Hay mucha maldad en la tierra porque ya no queremos trabajar, odiamos a la persona que trabaja que con mucho sacrificio se gana su pan, con el sudor se gana un dinero y a nosotros nos duele, nos sentimos mal. Estamos diciendo que esa persona nada más está agarrando el dinero y no es cierto. Nos ganamos un dinero con mucho sacrificio, con mucho sudor para que después una persona le moleste. (María, entrevista grabada. 2011).

En esta entrevista María demuestra que las personas motivadas por la envidia la visitan para pedirles que a aquel que le va bien, le caiga una desgracia para que deje de tener éxito. Porque si están progresando se debe a que están robando o haciendo algo malo para conseguir lo que tienen. María está peleada con este tipo de pensamientos por varias razones. Una de ellas porque apela a su cosmovisión en donde las cosas tienen un buen resultado si se ha trabajado y sobre todo si se hace con respeto hacia el otro. Por otro lado, se ve identificada porque es una curandera exitosa y por eso se ha enfrentado en varias ocasiones las envidias de sus vecinos y colegas. Acusaciones de estar trabajando con el mal y que eso le genera tener una buena clientela. María se defiende y se niega a realizar prácticas que la puedan ligar con brujería o prácticas negativas hacia sus semejantes. Intenta llevar una vida transparente, abrirle las puertas de su casa a quien sea que la visite y mostrar el trabajo que llevaba a cabo y el esfuerzo que realiza. Eso es lo que le permite tener visitantes y un ingreso económico. No se defiende con maldad, por el contrario, responde con tranquilidad y seguridad en que ella no hace nada de lo que deba arrepentirse y no le está quitando nada a nadie para ella salir adelante. Todo lo hace con su trabajo y dedicación.

2.2.1. Los trabajos de María

En este apartado presento algunos ejemplos del tipo de casos a los que se enfrenta María en su práctica cotidiana. Ella misma explica los procedimientos y algunos de las

experiencias más fuertes que le ha tocado escuchar como curandera. Esto con el propósito de ejemplificar el proceso de sanación y el papel del curandero en el mismo. Además, permite acercarnos a lo que Lévi-Strauss llamó complejo chamanístico el cual se refiere a la presencia de tres elementos para que esto se cumpla: la confianza del curandero en sus técnicas; una actitud pasiva del enfermo que escucha a quien considera lo puede sanar y; un público que valida la actividad que lleva a cabo el curandero. Este complejo asegura una eficacia que Lévi-Strauss llama simbólica:

“No hay razones para dudar de la eficiencia de ciertas prácticas mágicas. Pero al mismo tiempo se observa que la eficacia de la magia implica la creencia en la magia, y que ésta se presenta en tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquél cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza.” (Lévi-Strauss, 1977:152).

Con los ejemplos que presento a continuación podemos dar cuenta de este proceso curativo en donde el papel de María es fundamental para que llegue a un buen término. Su capacidad de escucha, el ambiente de confianza que genera y sobre todo, los buenos resultados que ofrece, hace que los enfermos la visiten constantemente para resolver todo tipo de padecimientos incluidos aquellos ocasionados por sentir envidia y por ser víctima de ella. Al igual que Ricardo, María, evita dar nombres o aclaraciones sobre quién está haciendo el daño y así evitar conflictos. Su trabajo, una vez más reitera, es hacer que la persona se tranquilice y deje de pensar en venganza y busque una solución al problema. María cree que el que llega con ella es porque también tuvo que ver en la causa del conflicto y es en eso donde puede intervenir. Durante mi estancia con María pude presenciar y escuchar de su voz, algunas experiencias que comparto a continuación.

Hacia unos meses la habían ido a buscar Lucha y su hija Linda. Ellas le contaron la historia de dos de sus familiares, Cristina y su hija Verónica que estaban en la cárcel acusadas de haber matado a la esposa del amante de Cristina. La esposa, al descubrir la infidelidad de su marido fue a buscar a Cristina y la golpeó. Sin embargo, Cristina con la ayuda de su hija Verónica se defendió de la agresión pero, golpearon a la agresora aún

más fuerte hasta provocar su muerte. La policía las capturó y encarceló en Teziutlán⁹⁶. Lucha y Linda acudieron a María para exponerle el caso y pedirle su consejo sobre un abogado que habían conocido recientemente y quien les había prometido ayudarlas a sacar a sus familiares antes que terminara el año. Pretendían que María las orientara para tomar una decisión respecto a contratar o no ese abogado quien les había pedido una fuerte cantidad de dinero. Para este objetivo le llevaron una foto donde aparecían la madre y la hija. Al contar esta historia María se mostró clara y segura en que Cristina y su hija Verónica eran culpables del crimen y debían ser castigadas por ese delito. Sin embargo, les ofreció averiguar sobre el abogado y si podrían confiar en él. Durante la noche, en un sueño, descifró la preocupación de la familia, el abogado no haría el trabajo y sólo se quedaría con el dinero. Al volverlas a ver les compartió su predicción: Cristina y Verónica estarían en la cárcel entre 9 y 10 años y después saldrían libres, es decir, no cumplirían la pena completa pero tampoco saldrían en los próximos meses o años. Lo único que podía hacer, por el momento, era convencerlas de no confiar en ese abogado y tranquilizarlas al decirles que las encarceladas conseguirían la libertad pero primero tendrían que pagar por ese crimen.

La otra parte de su trabajo o complementario a él son los rezos que hace en las noches, cuando ya no hay ruido en la casa. A esto le llaman *llamada espiritual*. Un caso que pude presenciar fue el de una mujer con *susto*. María previamente la había atendido en su casa con una limpia con sauco y veladora y ahora, para concluir la curación de esta persona, realizaría oraciones para hacer que el espíritu regresará a su cuerpo. Comenzó leyendo en voz muy baja un pasaje de la Biblia que no alcancé a escuchar, luego se levantó y frente al altar prendió una veladora, después se acercó al lugar donde están las veladoras en el piso y con una barita de madera trazó una cruz y dibujó un círculo rodeando la cruz. Hizo este procedimiento varias veces y después continuó con un rezo. Duró aproximadamente veinte minutos y siempre mantuvo una voz baja e incluso silencio. Más tarde, me dijo, concluiría el trabajo en sus sueños.

María durante las entrevistas se comparó a ella y a su labor como curandera con un funcionario público que no puede rechazar a ningún visitante. No puede hacer distinciones porque su deber es con todos. Pero, jamás ayudaría a alguien que desea el mal para otra persona. A este tipo de personas las rechaza y no les da consulta aunque, como siempre

⁹⁶ Ciudad del estado de Puebla situada a tres horas de Cuetzalan.

en las relaciones nahuas, el rechazo es educado y nunca directo. Les hace ver otras formas de ayuda, les insiste en no desear mal. Si aún así la persona sigue presionando para que María haga un “mal trabajo”, María se pone más categórica y niega que ella tenga el poder de una cosa así. Esto también es importante, en lugar de correrlos, mostrar su disgusto, optará por la humildad y por expresar que quizá pueden encontrar otros curanderos que pueden ayudarlos a cumplir su cometido. Les ofrece buscar en otro lugar para saciar ese deseo.

Un ejemplo de este tipo sucedió con Jorge, compadre de María. Jorge había ido a buscarla para plantearle un problema que estaba sufriendo él y su familia. Su esposa e hijos estaban enfermos y él lo atribuía a una vecina que está inconforme con ellos. Le insistió a María que le ayudará deteniendo a aquella mujer que los estaba afectando. María sin perder la sonrisa, la calma y con un tono de voz sereno le contestó que ella no se dedicaba a esas cosas y que no podía hacer nada por él. Jorge se sintió ofendido, sabía que María era una muy buena curandera y que tenía la capacidad de hacer ese trabajo. María contestaba que no lo haría, pero que lo invitaba a ir en busca de otra persona que sí estuviera dispuesta a hacer ese tipo de trabajos. Después de varios minutos de esta intensa plática el compadre finalmente se fue. María me contó lo sucedido y además agregó que era la segunda vez que ocurría, la primera incluso había llegado con flores y veladoras negras, objetos que se identifican con la brujería. María se había ofendido aún más pero al parecer sus palabras y actitudes no fueron lo suficiente para que el compadre entendiera porque a los pocos días él regresó. La presión era mucha porque María es madrina del hijo y por ahí el señor quiso convencerla. María contestó que sin ninguna duda ella rezaría y protegería a su ahijado para que nada le pasara, que de eso podía estar seguro y también a la esposa a quien consideraba una mujer de buen corazón. Sin embargo me confesó que, no sentía lo mismo por Jorge, a él lo veía como un ser un poco más oscuro, de corazón malo y que la única manera de salir de ese problema era él mismo. Estaba en un verdadero dilema porque el compadrazgo implica un gran compromiso y solidaridad entre las partes y al negarle esa ayuda estaba también cometiendo una falta. Sin embargo, la mirada y actitud de María transmitían serenidad con su decisión. Estaba convencida que su compadre no era una persona de buen corazón y eso lo hacía poco atractivo para mantenerlo cercano. Hasta donde yo me quedé María nunca aceptó a pesar de la presión familiar. Nunca se negó a darles

atención, le hacía limpias a él y a sus familiares pero no fue más allá dañando a la persona que estaba causándoles todo ese mal.

En este último ejemplo una vez más, María se defiende de la mala interpretación que hacen sus visitantes respecto a su trabajo. Las veces que aparece la voz de María, durante el capítulo, se expresa su deseo de ser entendida y reconocida como una curandera que procura el bienestar y el restablecimiento del buen entendimiento entre las personas. El conflicto con el vecino que la acusó de bruja y las veces en las que ha sido víctima de la envidia por su éxito, la hacen defender su trabajo y la remuneración que recibe por él. La estrategia que ha desarrollado es demostrar que se esfuerza por conseguir lo que tiene (largas jornadas de trabajo), aceptar a las personas que llegan y ser amables con ellas y también, ocupar cargos comunitarios y aceptar los compadrazgos que le ofrecen. Con estas acciones puede comprobar su interés por compartir lo que ha conseguido con sus sanación y sobre todo le es fiel a el don que le fue otorgado. Como tal está obligada a responder a ese llamado con sabiduría y humildad.

3. Análisis y reflexiones sobre la envidia y las emociones

El marco teórico en el que me sitúo para el análisis de la envidia es aquel en el que se considera a las emociones dentro de un contexto social y cultural que permite entenderlas como formadoras de estructura, de relaciones y dinámicas sociales. Asimismo, las emociones nos dan las herramientas para comprender en qué momentos se presenta la envidia y cuáles son las estrategias sociales para evitarla y eliminarla. En este capítulo presenté el mundo nahua de las emociones a través de casos proporcionados por curanderos especializados en atender casos de maldad. Los conflictos más comunes están asociados a situaciones de desigualdad material en un entorno de escasos recursos. En muchas ocasiones este tipo de desequilibrio económico se busca solucionar otorgando a la persona puestos comunitarios (mayordomías, cargos, compadrazgos, etcétera) y actividades (tequio) para que su buena fortuna se comparta entre todos. Sin embargo, no siempre se puede llegar a soluciones pacíficas y es entonces cuando se presentan casos de enfermedad. Además, no sólo las diferencias económicas son las causantes de conflicto, también la salud se ve afectada cuando se trasgreden ciertas normas sociales.

Una de las estrategias más utilizadas para evitar conflictos y enredos, es la buena conducta. Ésta va desde lo más simple que es aprender a saludar a todo el que pasa, avisar que se llegó a casa de un extraño para evitar tomarlo por sorpresa, hasta lo más complejo como es, participar en actividades comunitarias. María comentó la importancia de tener una actitud de respeto hacia los otros y esto tiene como consecuencia una vida más armónica con la comunidad. La salud dependerá de este buen manejo de las relaciones sociales. Las enfermedades provocadas, como el *mal de ojo* y el *mal aire*, como vimos, son las expresiones de la maldad y la envidia. En el sistema de salud nahua cuando estos aires atacan los curanderos son los designados socialmente para, restaurar la salud. En la figura del curandero se concentran los saberes y la cosmovisión nahua respecto a este mundo y al mundo-otro. Así como sobre el cuerpo y las entidades anímicas que juegan un papel central en la construcción de la persona. Por ejemplo, el *tonal* (espíritu) puede ser fuerte o débil; el *yolot* (corazón) es bueno o malo. Estas entidades anímicas son adquiridas desde antes del nacimiento y difícilmente pueden cambiarse. El *tonal* tiene la facultad de ausentarse del cuerpo en dos circunstancias: durante el sueño y por enfermedad, *susto* o *mal aire*. El curandero es el único con la facultad de manejar este escape del espíritu a voluntad y por medio de esta habilidad, luchar por sus pacientes y traerlos nuevamente a un equilibrio que los ayude a alcanzar nuevamente la salud. El curandero al tener todos estos conocimientos produce bienestar porque sabe manejarlos, el enfermo respeta su labor, cree en ella y, la gente los valida al acudir con ellos y llevar a sus familiares. Esto, como vimos, forma parte del complejo chamánico que permite la eficacia de las prácticas curativas.

Las emociones en el mundo nahua están relacionadas con la cosmovisión de este grupo y sobre todo la maldad y la envidia se asocian con la enfermedad. Esto nos habla de una lógica social particular que ayuda a distinguir diferentes tipos de enfermedad y buscar un remedio de acuerdo a éstas. En esta lógica de enfermedad, tanto el que siente la envidia como el que recibe su expresión, se ve afectado en su salud. Por eso el curandero recupera la salud de quien se siente y se sabe envidiado pero, también, de quien llega quejándose de otra persona porque le tiene envidia. El curandero maneja las emociones y en especial la envidia. Ésta puede pensarse como una emoción que permite conservar la armonía del grupo y de alguna manera ayuda a expresar conflictos y rivalidades sin tener que llegar a consecuencias graves o a desestabilizar la comunidad.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo del trabajo construí un acercamiento a la cultura nahua del municipio de Cuetzalan, Puebla, que me permitió reconocer los elementos que construyen la dimensión afectiva de este grupo indígena. El análisis de esta dimensión requería de la comprensión de la cultura nahua y de aquellos elementos que distinguí como los más importantes sobre todo en el terreno de la salud y la enfermedad. En el primer capítulo identifiqué el marco teórico que me ayudó a abordar las emociones desde una perspectiva antropológica. Con la finalidad de rescatar el aspecto social de las emociones e intentar situar el fenómeno emotivo no sólo dentro del individuo sino también, en lo social. Para la antropología, las emociones son parte tanto de la estructura social como individual. Considero que las emociones son construcciones sociales que podemos definir como un sistema en sí mismo porque engloba conceptos, creencias, actitudes, deseos que están históricamente desarrollados y son culturalmente específicos.

A partir de la revisión teórica explicité la metodología que empleé durante la investigación de campo. Para dar solución al problema de la lengua, entrevisté y conviví con curanderos bilingües, conviví con ellos para poder construir un panorama completo de la cosmovisión de este pueblo. Propuse un estilo de escritura descriptivo y etnográfico que acercara al lector al ambiente y pudiera dar voz a los testimonios de los entrevistados. Me parece importante recuperar estas imágenes porque ayudan a comprender las dinámicas sociales actuales y nos muestran un ambiente cotidiano. Por ejemplo, la relación y presencia de la religión católica que describí con las ceremonias de confirmación o la fiesta patronal. Pero que también está presente en todo el proceso de sanación. Los rezos y oraciones de los curanderos se hacen en español y reflejan el acercamiento a la religión católica pero también una manera propia de practicarla.

En los datos de la investigación de campo, presenté la envidia sobresalió como una fuente de conflicto que busca solución en un proceso curativo. La mala suerte y la enfermedad se atribuyen a algún tipo de conflicto social y a la sospecha de esta emoción. Por estas características propuse entender la envidia desde un punto de vista *emic*. Es decir, el punto de vista del actor es fundamental para entender que están construidas dentro una cosmovisión propia. Asimismo, identifiqué un sistema de envidia en donde

participan, por lo menos, tres actores: el envidioso, el envidiado y el curandero. Este último es la figura designada socialmente para lidiar con los conflictos. El envidiado acude al especialista para librar su batalla y le ayude a equilibrar sus emociones y regresar la paz tanto a él como a su familia o comunidad a la que pertenece. Las expresiones de envidia muestran la tensión existente entre el individuo y su sociedad. Es decir, si bien la envidia la experimenta el sujeto, ésta se socializa a través del lenguaje y mediante la búsqueda de una cura. Pero, que no sólo afecta al individuo sino que también genera desequilibrio en su núcleo familiar, vecinal y comunitario. Como vimos con los casos presentados, los sujetos más débiles: las mujeres jóvenes, los niños, las embarazadas y los ancianos pueden ser blancos fáciles de la envidia y de la enfermedad aunque no sean ellos los causantes de la misma. El conflicto puede estar con su marido o sus padres pero, los más afectados son ellos. Por eso, la enfermedad afecta tanto a quien lo siente como a quienes los rodean.

Para entender la dinámica de la envidia, las circunstancias en las que se presenta y las acciones que se toman para aliviar el malestar que genera, propuse adentrarme en la cosmovisión nahua y encontrar algunas respuestas en cinco elementos culturales. Estos son: 1. El mundo del hombre y el mundo-otro. 2. El cuerpo: centros y entidades anímicas. 3. La salud y la enfermedad. 4. Los especialistas en mantener el equilibrio entre este y el mundo-otro. Y, 5. Los sueños. Con estos elementos propuse construir una teoría indígena sobre las relaciones sociales que se establecen en el mundo en el que habitan.

Estos cinco elementos los expuse y analicé en su relación con las emociones y en particular con la envidia y su vínculo con las concepciones de la salud y la enfermedad. La diferenciación entre el mundo de los hombres (aquel que es propicio para la vida humana) y el mundo-otro es fundamental para entender tanto el *susto* como otras enfermedades. En esta distinción se encierra no sólo la concepción del espacio sino también la relación que tienen los hombres con él y con la naturaleza. Además, el *tonalli*, es una de las entidades anímicas más importantes, pues tiene la facultad de ausentarse durante el sueño a lugares conocidos o por conocer y eventualmente puede terminar en el *Talokan* (el mundo-otro) a causa de un conflicto con un tercero. El *tonalli* del curandero, además de esta cualidad compartida con los demás seres humanos, tiene la capacidad de entrar y salir a voluntad, durante el sueño, del mundo-otro. Esto los hace personajes privilegiados para mediar entre los dos mundos habitados por seres de carácter caprichoso y de los

que no se puede saber si en algún momento tomarán represalias contra los seres humanos. Este ingrediente azaroso también está presente en el mundo de los hombres. La preocupación constante de herir susceptibilidades tanto de familiares como de vecinos o amigos, los hace dirigirse hacia ellos con cuidado hacia todo lo que los rodea y no provocar malos entendidos. Podemos decir que existen emociones apropiadas que permiten una convivencia positiva entre los humanos y también entre éstos y las entidades que habitan los dos mundos.

La relación con la naturaleza no está exenta de atenciones y buenos comportamientos. Pedir permiso a la tierra para sembrar maíz, hacer ofrendas y rezos antes de comenzar con el trabajo; respetar los espacios sagrados; los lugares en donde alguien murió; las capillas del camino, las cruces que indican la muerte de alguien; etcétera. Respetar estos espacios forma parte de lo que se considera un buen comportamiento. Así como, estar atento a lo que los rodea para no cometer actos indebidos e irrespetuosos, a no perjudicar al otro: saludar, platicar, dedicar atención a las personas es importante así como participar de las actividades comunitarias (tequio, cargos, fiestas), ser visto, exponerse para no levantar sospechas de estar ocultando algo. Es importante mostrar lo que se tiene, incluso compartirlo; las casas están abiertas al visitante pero las mujeres desde la cocina pueden ver quien se acerca al hogar y si es el caso, se ofrece un café o comida si es la hora del almuerzo. Este tipo de reglas comunitarias denotan preocupación y respeto por el otro que se relacionan con la concepción del espacio (mundo y mundo-otro), quien lo habita y la repercusión que puede tener en las personas. Quienes, dependiendo de su comportamiento y personalidad (entidades anímicas), serán capaces o no de sortear esos encuentros desafortunados o conflictos.

Las aportaciones de López Austin sobre el cuerpo humano – con sus centros y entidades anímicas – se concentran muchos elementos que nos permiten tener una idea de las emociones que se valoran en la cultura nahua. Una de los centros anímicos más relevantes es el *yollo*, el corazón. Este es el órgano auxiliar en el descubrimiento del tipo de persona que se tiene enfrente: si es bueno, si es malo, si es dulce, si es amargo, si es capaz de dañar o capaz de perdonar. El espíritu, el *tonal*, es otro de los centros anímicos en donde se concentra gran parte de la cosmovisión nahua y guarda una fuerte relación con las emociones. El *tonal* define la fuerza o debilidad de la persona. La resistencia a las eventualidades, al trabajo duro, a la participación comunitaria y también refleja si será

posible sanar si se encuentra enfermo. Los curanderos distinguen a dos tipos de personas: los de espíritu fuerte y los de espíritu débil. Los que tienen espíritu fuerte, pueden llegar a presentar capacidades especiales como el poder de sanar. De hecho, para ser curandero se deben contar con un espíritu fuerte, capaz de sobrellevar los problemas tanto propios como ajenos. Sin este ingrediente no pueden curar o si lo hacen, es probable que trasladen hacia ellos o su familia los malestares de sus pacientes. El espíritu o *tonal*, está relacionado con el animal compañero. La sombra o el *ecahuil*, descrita por antropólogos como Lupo, se refiere a este espíritu que era común encontrar entre curanderos viejos. De acuerdo a los relatos, en la noche el *nahualme* era el encargado de ocasionar daño a las personas. Actualmente, los curanderos coincidieron en señalar que ya no acostumbra esas prácticas pero persiste la creencia en un espíritu fuerte, capaz de soportar cualquier eventualidad y que es indispensable para cualquier curandero.

Todos estos elementos se relacionan con la concepción de la salud y la enfermedad. Una persona sana es aquella que trabaja, que se alimenta bien y realiza sus actividades sin conflicto con los otros miembros de la comunidad. Cuando alguien enferma se afecta inmediatamente su desempeño cotidiano y su energía disminuye. Esto conduce a una indagación de las causas y la persona acudirá al curandero para iniciar un proceso curativo. La primera parte de este proceso consiste en la plática con el curandero en donde se expresan las preocupaciones y sospechas. Esto, lo relacioné con el complejo chamánico descrito por Lévi-Strauss (1977) en donde este antropólogo identifica la presencia de un chaman que confía en sus conocimientos, un enfermo que confía en el chaman y, una colectividad que tiene la función de legitimar el proceso. Este complejo chamánico permite una eficacia simbólica que conduce a una mejoría del enfermo. La limpia, los rezos de los curanderos y la confianza que le dan sus pacientes al ritual, son ingredientes necesarios para completar el proceso curativo con éxito.

Los conflictos comunitarios, vecinales y familiares más comunes están asociados a situaciones de desigualdad material en un entorno de escasos recursos. En muchas ocasiones este tipo de desequilibrio económico se busca solucionar otorgando a la persona puestos comunitarios (mayordomías, cargos, compadrazgos, etcétera) y actividades (tequio) para que su buena fortuna se comparta entre todos. Sin embargo, no siempre se puede llegar a soluciones pacíficas y es cuando se presentan casos de

enfermedad y fuertes tensiones sociales. Además, las diferencias económicas no son las únicas causantes de conflictos, también la salud resulta afectada cuando se trasgreden ciertas normas sociales.

Una de las estrategias más utilizadas para evitar conflictos y enredos, es la buena conducta. Ésta va desde lo más simple que es aprender a saludar a todo el que pasa, avisar que se llegó a casa de un extraño para evitar tomarlo por sorpresa, hasta lo más complejo como es, participar en actividades comunitarias. María comentó la importancia de tener una actitud de respeto hacia los otros y esto tiene como consecuencia una vida más armónica con la comunidad. La salud dependerá de este buen manejo de las relaciones sociales. Las enfermedades provocadas, como el *mal de ojo* y el *mal aire*, como vimos, son las expresiones de la maldad y la envidia. En el sistema de salud nahua cuando estos aires atacan, los curanderos son los designados socialmente para, restaurar la salud y consecuentemente, el orden social.

Las emociones en el mundo nahua están relacionadas con la cosmovisión de este grupo pero sobre todo la maldad y la envidia se asocian con la enfermedad. Esto nos habla de una lógica social particular que ayuda a distinguir diferentes tipos de enfermedad y buscar un remedio para cada tipo. En esta lógica de enfermedad, tanto el que siente la envidia como el que recibe su expresión, se ven afectados en su salud. Por eso el curandero recupera la salud de quien se siente y se sabe envidiado pero también, de quien llega quejándose de otra persona a quien él le tiene envidia. Ésta puede pensarse como una emoción que permite conservar la armonía del grupo y de alguna manera ayuda a expresar conflictos y rivalidades sin tener que llegar a consecuencias graves o a desestabilizar la comunidad.

Las emociones tal como las interpretamos en la parte teórica y como las identificamos en los ejemplos empíricos, nos permiten observar dos niveles sociales: uno estructural y otro de función. Es decir, las emociones estructura la sociedad y al individuo pero también, cumplen una función de orden y cohesión social. En los elementos revisados de la cosmovisión nahua sobresalen aquellos en donde se promueve y se busca evitar conflictos o buscar soluciones pacíficas. Si bien el *mal aire* y la envidia están presentes en la cotidianidad, el grupo busca soluciones para aminorar sus efectos y que la comunidad

funcione equilibrada y privilegiando la convivencia social. Las emociones nos permiten observar dinámicas sociales y construcciones del mundo.

Sin embargo, si bien el grupo nahua mantiene sus concepciones sobre el mundo y el hombre, esta persistencia no es el resultado de un aislamiento del mundo moderno occidental. Al contrario, el municipio de Cuetzalan ha sido un lugar privilegiado en el sentido en que ahí han concurrido diferentes iniciativas tanto gubernamentales como independientes que han buscado adquirir el conocimiento nahua como introducir nuevas ideas dirigidas al crecimiento económico y mejoramiento social. Para explicar mejor esta idea, tracé un recorrido por el municipio de Cuetzalan abarcando los elementos que resultan importantes de recuperar para tener una imagen acertada tanto actual como histórica de esta región de la Sierra Norte de Puebla. Me detuve en dos ejemplos, los estudios sociales en Cuetzalan y el hospital integral, que ilustran la vinculación del grupo nahua de la sierra a la sociedad moderna mexicana. Desde dos lugares diferentes, la iniciativa social participativa (para el caso de las cooperativas) y la institucional (el hospital integral), locales y foráneos, buscaron generar herramientas de integración y de defensa de la cultura nahua.

Destaqué la presencia de investigadores sociales que en los setenta establecieron proyectos de desarrollo comunitario. Resulta revelador el papel que jugaron en dos sentidos, uno de ellos lo relaciono con el fomento al interior de las comunidades de generar una valorización de la cultura nahua. En un segundo sentido, expuse ejemplos de investigación participativa para aportar una reflexión y debate metodológico sobre las disciplinas sociales. La investigación participativa permite estrechar el vínculo entre los académicos y los habitantes de las comunidades que estudiamos pero también genera muchos otros conflictos. En el municipio de Cuetzalan estas experiencias crearon una reivindicación del grupo nahua que hasta hoy en día se distingue entre las generaciones más jóvenes que mantienen su lengua y participan activamente en la organización social y política de sus comunidades (festividades, ocupan cargos comunitarios, etcétera.) Pero también generó un clima, no generalizado, de desconfianza hacia las personas que llegan de fuera.

Con el ejemplo del hospital pudimos apreciar cómo los sistemas de salud están vinculados a diversos intereses políticos tanto nacionales como internacionales que

propiciaron la instauración de un modelo intercultural en salud, donde convergen la medicina alópata y la medicina tradicional nahua. No profundicé en este aspecto pero considero importante señalar la relación entre estas dos medicinas a través de diferentes programas de gobierno. Esta circunstancia hace todavía más interesante el estudio de la medicina nahua y agrega elementos para discutir su transformación y permanencia. Sin duda esta relación dinámica, ha generado cambios en la percepción y en la práctica de la cultura nahua y a la vez ha reforzado su identidad. Sin embargo, también los ha mantenido en una posición de subordinación y dependencia con los sistemas o modelos hegemónicos como por ejemplo, en el terreno de la salud.

Cuetzalan es un lugar con características excepcionales que invitan a la reflexión y a la participación para generar discusión sobre comunidades que cada vez con más fuerza se incluyen desde su diversidad al mundo occidental. Hacen valer y respetar sus costumbres y tradiciones y desafían la modernidad al conservar su lengua, tradiciones, organización social pero también al participar en iniciativas externas tanto de la organización civil como del mismo gobierno.

Para finalizar recupero algunos elementos que, a mi parecer, son las aportaciones más importantes de este trabajo doctoral. Por un lado, el estudio de las emociones desde el punto de vista social y antropológico, ha comenzado a tener un repunte en las ciencias sociales. Es por eso que esta tesis representa un esfuerzo por sumar ejemplos empíricos para el análisis de las emociones. Sin embargo, también representó un reto importante en cuanto al diseño de la investigación y la sistematización de los datos. Como se observa en el capítulo tres, trabajé el punto de vista *emic* y sobre todo, siempre vinculé el contexto social en el que se llevó a cabo la observación etnográfica. Esto con la finalidad de involucrar al análisis la dimensión emocional desde el punto de vista del actor. Pero también, planteé la importancia de las emociones del propio investigador al realizar un trabajo de campo. No se puede dejar de lado lo que experimentamos emocionalmente y cómo influye en los resultados finales. Si bien es cierto que es necesario romper epistemológicamente, tan solo el hecho de escoger el tema y una emoción en particular, habla de la posición del investigador frente a los fenómenos que observa.

Otras de las aportaciones que me parecen relevantes en esta investigación es la importancia que tiene en el municipio de Cuetzalan la medicina nahua. Revisé en el

capítulo dos la historia de esta región y del hospital integral para poner de manifiesto que si bien estudié a un grupo indígena éste tiene una serie de características especiales que le permiten involucrarse con el mundo moderno mexicano. Como señalé en ese capítulo, los nahuas y sus especialistas en salud, están vinculados con la medicina alopática y si bien podemos considerar que se presentan subordinados frente al modelo hegemónico representado por la biomedicina, pude constatar la coexistencia entre estos dos saberes. Es interesante observar que a pesar de este contacto e intercambio continuo, la cultura nahua sigue teniendo respuestas propias a la realidad social.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, N. Richard y Rubel, J. Arthur. 1975. "Sickness and social relations", en *Hand-book of Middle American Indians*. Vol. 6, Social anthropology, editor general: Robert Wauchope; editor: Manning Nash, University of Texas Press, EUA.

Aguirre Beltrán, G. *Medicina y magia*. 1992. *El proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI/FCE. México.

Albores, Beatriz Andreha y Johana Broda. (Coord.). 1997. *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Zinacantepec: el Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

Almeida, Eduardo y María Eugenia Sánchez. 1989. "Theory and Practice at Tzinacapan (Mexico)." En, *Pshychology Developing Societies*.1:239. Sage Publications, E.U.

Anzures y Bolaños, M del C. 1989. *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos*. UNAM, México.

Aramoni, María Elena. 1990. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México. Consejo Nacional para la cultura y las artes.

Ariel de Vidas, Anath, "The symbolic and ethnic aspects of envy among a Teenek Community (Mexico)" en, *Journal of Anthropological Research*, vol. 63. No.2 (Summer, 2007).

Arizpe, Lourdes. 1973. *Parentesco y economía en una sociedad nahua, México*, SEP-INI.

Baez, Lourdes. 2004. *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. CDI. Folleto.

Beaucage, Pierre. 2009. *Corps, cosmos et environnement chez le Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Lux/ Humanités. Québec.

------. "Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de

Puebla (1969-1989)" en, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 56, No. 2 (Abr-Jun.1994). pp. 33-55.

-----". "Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla" en, *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 36. No. 1 (Ene-Mar. 1974). Pp. 111-147.

Belford Ulanov, Ann. 1995. "Envy: further thoughts". En, *Journal of religion and health*. Vol. 34 (Winter). Pp. 313-316.

Bourdieu, Pierre. 2009. *El sentido práctico*. Siglo XXI editores. México, DF. 2009

-----". 2002. "Espacio social y espacio simbólico". En, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona. 3era edición, 2002.

-----". 2001. "Espacio social y campo político". En, *El campo político*. Plural Editores. La Paz, Bolivia.

-----". 1988. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus Alfaguara, Madrid.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge, (Coord.) 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. Fondo de Cultura Económica.

Calderón Rivera, Edith. 2012. *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*. Publicaciones de la casa chata. UAM. México.

Campos Navarro, Roberto. 1997. *Nosotros los curanderos*. México, Nueva Imagen.

-----".1997. "Curanderismo, medicina indígenas y proceso de legalización". En, *Revista Nueva Antropología*. Vol. XVI. Núm. 52.

Campos, R. (comp.) 1992. *La antropología médica en México*. Tomos I y II. UAM. México, 1992.

Castillo Hernández, Mario Alberto. 2007. *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan*. INAH. UNAM-IIA. México, 2007.

Crapanzano, Vincent. 1994. "Réflexions sur une anthropologie des émotions." En, *Terrain*, (En ligne), 22.Pp.109-117.

Contreras C, Ulises. 2001. "El conflicto social como generador de padecimiento: litigios por tierra e iluajinel (mal arrojado por envidia) en Yolohuitz, Chiapas." En, *Alteridades*. 11 (21). Pp. 53-64.

Chávez Arguelles, Claudia. *Del deber ser a la praxis: los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan. ¿Hacia un fortalecimiento de la jurisdicción indígena?* Tesis de Maestría en Antropología Social. CIESAS. DF. 2008.

"Declaración de Tepic, Nayarit sobre medicina indígena tradicional de México". En el encuentro nacional de Medicina indígena tradicional. Tepic, Nayarit, 28 al 30 de septiembre de 2010.

Devereux, George. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI. México, 2005.

Duarte-Gómez, María Beatriz, Viviane Brachet-Márquez, Roberto Campos-Navarro, Gustavo Nigenda. 2004. "Políticas nacionales de salud y decisiones locales en México: el caso del Hospital Mixto de Cuetzalan, Puebla." En, *Salud Pública de México*. Vol. 45(5): 388-398.

Duquesnoy, Michel. 2008. "Chamanismo: algunos apuntes teóricos e hipotéticos." En, *Cinteotl*, número 4 y 5. Abril-agosto.

----- . 2007. El chamanismo como institución social. UNAM. Humanidades e IIF. En prensa.

----- . 2005. ¿Es el chamanismo una religión? En, *Coexistencia*, 3. ENAH. México, Df. Invierno. Pp. 12-121.

----- . In Semanuak Taltikpak. La complejidad de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Cuetzalan del Progreso. En, Borda Johanna y Alejandra Gómez, (cords.) IIA-UNAM. En prensa.

----- . 2009. Acerca de Talokan en la cosmovisión de los chamanes nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México. 53 ICA. México.

------. Le chamanisme contemporain des Nahuas de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique. Tesis para obtener el grado de Doctor de la Universidad Lille 3. En la disciplina: etnología. 27 de junio, 2001. Director de tesis: Daniel Dubuisson.

Eggan, Dorothy. 1949 "The significance of dreams for anthropological research". En, *American Anthropologists*. New Series. Vol. 51. No. 2 (Abril-junio) pp. 177-198.

Fagetti, Antonella. 2004. *Síndromes de filiación cultural*. SSA. Puebla.

------. 1998. *Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. Plaza y Valdés.

Foster M. George. 1973. "Dreams, character and cognitive orientation en Tzintzuntzan. En, *Ethos*, vol. 1. No.1 (spring). Pp. 106-121.

------. 1972. "The anatomy of envy: a study in symbolic behavior". *Current Anthropology*. Vol. 13. No. 2. (Abril). Pp. 165-202.

------. 1965. "Cultural responses to expressions of envy in Tzintzuntzan. En, *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 21. No. (spring) pp. 24-35.

Freyermuth Enciso, Graciela. 1993. *Médicos tradicionales y médicos alópatas: un encuentro difícil*.

Galinier, Jacques. 2001. "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales". En, *cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coordinadores. México. Fondo de Cultura Económica.

------. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México. Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Francés de estudios mexicanos y centroamericano / Instituto nacional indigenista.

------. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, J; Lagarriaga, I; Perrin M., (Coords.) 1992. *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana/ CEMCA. México.

Geertz, Clifford. 1984. "From the natives point of view: on the nature of anthropological understanding". En, *Culture Theory. Essays on mind, self, and emotion*. Shweder, Richard A. and Robert A. LeVine (editores). Cambridge University Press. Cambridge.

Guiteras, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México. Fondo de Cultura Económica

Gutiérrez Domínguez, Miguel Ángel, Yolanda Betancourt Aguilar, Irma Betancourt Aguilar. "Medicina tradicional indígena en Pueblas: los hospitales integrales." En Medicinaindigena.blogspot.com/2008/12/medicina-tradicional-en-puebla. (18 junio, 2011).

Imberton Deneke, García María. 2002. *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. Científica 5. Programa de investigaciones multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste. México. UNAM.

Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas de México. PNUD. 2010.

Jimeno, Myriam. *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Universidad Nacional de Colombia. Colección sede. 2004. Bogotá.

Kearney, Michael. 1985. "Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido." En, Xavier Lozoya y Carlos Zolla (eds.). *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*. México, Folios Ediciones, 3ª edición.

Knab J. Tim. 1997. *La guerra de los brujos viaje al mundo oculto de los Aztecas contemporáneos*. Atalaya-Península. Barcelona.

----- . 1991. "Geografía del inframundo: Talocan.". En, *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. 21. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. 1991.

Kuper, Adam. 1979. "A structural approach to dreams". En, *Men*, New Series. Vol. 14. No. 4. (Diciembre). Pp. 645-662.

Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires. 1996.

Leavitt, John. 1996. "Meaning and feeling in the anthropology of emotions." En, *American Ethnologist*. 23(3): 514-539.

Lévi-Strauss, Claude. 1977. "El hechicero y su magia". En, antropología estructural. Editorial universitaria de Buenos Aires. Argentina.

----- . 1977. "La eficacia simbólica". En, antropología estructural. Editorial universitaria de Buenos Aires. Argentina.

Levy, Robert. 1984. "Emotion, knowing, and culture". En, Shweder, Richard A. and Robert A. LeVine (editores). *Culture Theory. Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge University Press. Cambridge.

López Austin, Alfredo. 2008. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM-IIA. 3era. Reimpresión.

----- . 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coordinadores. México. Fondo de Cultura Económica.

López Sánchez, Oliva (coord.) 2002. *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*. México. UNAM. Facultad de Estudios Superiores Iztacala.

Lupo, Alessandro. 1995. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México. Instituto Nacional Indigenista.

----- . 2001. "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla". En, en, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coordinadores. México. Fondo de Cultura Económica.

Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory*. Chicago University Press. Chicago.

----- . 1986. "Emotion, Thought and Estrangement: emotion as a cultural category." *Cultural Anthropology*. Vol. 1. No. 3. August. P. 287-309.

Lutz, Catherine and Geoffrey M. White. 1986. "The Anthropology of Emotions." *Annual Review of Anthropology*. Vol. 15. P. 405-436.

Lyon, L. Margot. 1995. "Missing emotion: the limitations of cultural constructionism in the Study of emotion." En, *cultural anthropology*. 10(2) pp. 244-263.

Martín Criado, Enrique. 2008. "El concepto de campo como herramienta metodológica". En, *Revista Española de investigaciones Sociológicas* (Reis). No. 123. Pp. 11-33.

Masferrer Kan, Elio. 1994. *Nahuas de las Sierra Norte de Puebla*. INI.

Medina Hernández, Andrés. 2004. "Veinte años de Antropología Mexicana. La configuración de una Antropología del Sur" en, *Estudios Mexicanos*. Vol. 20, No. 2, Verano. Pp. 231-274.

----- . 2001. "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coordinadores. México. Fondo de Cultura Económica.

Menéndez, Eduardo. 1994. "La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional?" en, *Alteridades*. 4(7). México.

----- . 1984. *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. México, CIESAS.

----- . 1981. *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. Ediciones de la casa Chata. México, DF.

Migliore, Sam. 1983. "Evil eye or delusions. On the consistency of Folk Models." *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 14, no. 2 Feb. Published by the society for Medical Anthropology, EUA.

Milano, Chiara. 2007. "La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla). En, *Dimensión Antropológica*. Año 14. Vol. 41. Septiembre-diciembre.

Módena, María Eugenia. 1990. *Madres, médicos y curanderos*. Cuadernos de la casa Chata. CIESAS, México.

Nutini, H.G. 1993. *Blood-Sucking Witchcraft: An epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. University of Arizona.
----- 1974. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México, INI.

Pury-Toumi, Sybille. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra norte de Puebla)*. México. Centro francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Romero López, Laura. 2003. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad*. Tesis licenciatura ENAH.

Rosaldo, Michelle. 1984. "Toward an anthropology of self and feeling". En, *Culture Theory. Essays on mind, self, and emotion*. Shweder, Richard A. and Robert A. LeVine (editores). Cambridge University Press. Cambridge.
-----1980. *Knowledge and passion. Ilongot Notions of Self and Social life*. Cambridge Studies in Cultural Systems. USA.

Ruvalcaba Mercado, Jesús. *Ética, compromiso y metodología: el fundamento de las ciencias sociales*. Publicaciones de la casa Chata. CIESAS. México, 2008.

Rubel, Arthur. "The epidemiology of a folk illness: susto in Hispanic America." En. *Ethnology*. V. III. No.3. Julio. Pp. 268-283.
-----1984. *Susto, a folk illness*. California. University of California.

Secretaría de Salud. Marco legal de la medicina tradicional y las medicinas complementarias. Dirección de Medicina tradicional y desarrollo intercultural.

Segre, Enzo. 1982. *Las máscaras de lo sagrado*. México, INAH

------. 1990. *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano: narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*. INAH, IIH- UNAM.

Shweder, Richard A. and Robert A. LeVine (editores). 1984. *Culture Theory. Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge University Press. Cambridge.

Secretaría de Salud. Marco legal de la medicina tradicional y las medicinas complementarias. Dirección de medicina tradicional y desarrollo intercultural. Subsecretaría de innovación y calidad. Dirección general de planeación y desarrollo en salud. México.

Scheper-Hughes and Margaret Lock. 1987. "The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology." *Medical Anthropology Quarterly*. New Series. Vol. 1. No.2 (marzo).

Schoeck, Helmut. 1969. *Envy. A Theory of social Behavior*. Liberty Fund. Indianapolis.

Signorini, Ítalo Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Silver, Maury and John Sabini. 1978. "The perception of Envy." En, *Social Psychology*. vol. 41 No. 2:105–117. Jun.

Solomon, Robert. 1984. "Getting angry: the Jamesian theory of emotion in anthropology". En, Shweder, Richard A. and Robert A. LeVine (editores). *Culture Theory. Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge University Press. Cambridge.

Soustelle Jacques. 1988. *El universo de los aztecas*. México, FCE.

Steward, Julian. 1955. *Theory of culture change. The methodology of multilineal evolution*. 2ª edición. (1ed. 1972). University of Illinois, Estados Unidos.

Taggart, James. 2011. "Narratives of Emotional Experience and Long-Term Fieldwork among the Nahuat of Mexico." *Anthropology and Humanism*. Vol.32, no. 1. 2011.

----- . 1995. "Nahuat of the Sierra de Puebla". *Encyclopedia of world cultures*. Vol. VIII. Middle America and the Caribbean. Boston.

Taussig, Michael. 1995. "La reificación y la conciencia del paciente." En, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa editorial. Barcelona.

----- . 1986. *Shamanism, colonialism and the wildmen*. 1986.

----- .1986. *The devil and commodity fetishism in South America*. North Carolina University. Chapel Hill.

Terven Salinas, Adriana. 2009. *Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la transformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan*. tesis para obtener el grado de doctor. CIESAS. México, DF.

Thomas, Norman. 1974. *Envidia, brujería y organización ceremonial: un pueblo zoque*.

Tousignant, Jocelyne. 2009. *El impacto de una asociación de curanderos sobre la medicina nahua, Sierra Norte de Puebla, México*. Ponencia presentada en el 53 ICA. México.

----- . 2008. *L'impact d'une association de guérisseurs sur la médecine traditionnelle nahua de la Sierra Norte de Puebla, Mexique*. Universidad de Montreal.

Vélez Cervantes, Jorge Cesar. 1996. "El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla." En, *Alteridades*. 6 (12) pp. 33-38.

Wierzbicka, Anna. 1986. "Human emotions: universal or culture-specific? En, *American Anthropologist*. Vol. 88, issue 3. Pp. 584-594.

Zolla, Carlos. 2011. "Del IMSS-COPLAMAR a la experiencia del Hospital Mixto de Cuetzalan. Diálogos, asimetrías e interculturalidad médica". En, *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. Argueta, Arturo, Eduardo Corona y Paul Hersch Martínez (coord.). UNAM. Centro regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Universidad Iberoamericana Puebla. México.

------. 2011. "La medicina tradicional en el México actual" en, *Arqueología mexicana*, 20 de junio.

------. 2003. "Sobre las relaciones de la medicina tradicional indígena en los sistemas de salud" en, *América Indígena*. Vol. LIX. Instituto indigenista interamericano. Número 2. Pp. 69-82.

------. 1987. "Medicina tradicional y sistemas de atención a la salud", en *El futuro de la medicina tradicional en la atención a la salud de los países latinoamericanos*, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social (CIESS), México. pp.72-74.

Zolla, Carlos y Antonio Tascón. 2000. *Diagnóstico de salud de los pueblos indígenas de México*. México. OPS. (inédito).

Zolla C. Y E. Medellín Constantino. 1993. "Las organizaciones de médicos indígenas tradicionales y las plantas medicinales". En, VV.AA. *La investigación científica de la herbolaria medicina mexicana*. México. SSA. Pp. 119-128.

Páginas web:

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana. UNAM. 2009.

<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>

Hospitales integrales en Nayarit, Puebla y Oaxaca. <http://e-salud.gob.mx/e-salud/cuida-tu-salud/otras-medicinas/medicina-tradicional/medicina-tradicional/informacion-general-sobre-medicina-tradicional.html> . (20 de junio 2011).