



Roberto Martínez González
“El poder de los curanderos en la antropología
mexicanista. Una breve introducción”
p. 15-50

El poder de saber
Especialistas rituales de México y Guatemala
Patricia Gallardo Arias y François Lartigue
(coordinación)

México
Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas
Ilustraciones
(Serie Antropológica 23)

Primera edición impresa: 2015

Primera edición electrónica en PDF: 2016

ISBN versión impresa 978-607-02-6443-6

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

© 2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en:

<http://ru.historicas.unam.mx/page/terminosuso>

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

EL PODER DE LOS CURANDEROS EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANISTA. UNA BREVE INTRODUCCIÓN

Roberto Martínez González

Si hacemos una breve revisión de los trabajos que hasta ahora se han producido en la antropología mexicanista, podemos darnos cuenta de que muy pocos temas han sido del interés de los estudiosos de diferentes épocas y regiones. Observamos que algunas cuestiones, como los sistemas de parentesco, son examinadas esporádicamente por uno que otro especialista sin que exista una verdadera continuidad en su investigación.¹ Otras, como la noción de raza, fueron llamativas en ciertas épocas, pero pronto dejaron de ser consideradas por los etnólogos modernos. Algunas más, como la idea de persona, discutida con frecuencia en áreas culturales específicas, es prácticamente desconocida en las demás. Uno de los pocos tópicos que ha trascendido las fronteras espacio-temporales es el de las prácticas terapéuticas indígenas. Dado que la bibliografía consagrada es por demás extensa, conviene hacer una breve revisión de los principales enfoques que han dado pie a los numerosos estudios sobre curanderos. Esta labor tiene la intención de ayudar al lector a poner en relieve las contribuciones de la presente obra. Por la magnitud de la empresa, de momento no será posible mencionar a todos los autores ni a todas las regiones culturales y deberemos conformarnos con discutir aquellas propuestas que, en nuestra opinión, han tenido mayor impacto en el desarrollo de la disciplina. Lo que presentamos no debe ser entendido como un continuo sino como una serie de saltos en el espacio y el tiempo que se articulan para ilustrar tanto las rupturas y los cambios como las permanencias.²

EL CURANDERISMO EN LA PERSPECTIVA DE LOS CRONISTAS COLONIALES

Las crónicas escritas por misioneros durante el siglo XVI constituyen hasta la actualidad una de las más ricas fuentes de información sobre las culturas prehis-

¹ A excepción de la monumental obra que David Robichaux ha consagrado al tema.

² Somos igualmente conscientes de que pocas veces los “ismos” reflejan la verdadera complejidad del pensamiento antropológico, pero con un esfuerzo de síntesis hemos clasificado a nuestros autores de acuerdo con los principios generales con los que muestran mayor afinidad.

pánicas. En ellas se registraron con gran detalle fiestas, mitos, historias y costumbres. Es evidente que frente a los sacrificios humanos y el culto a deidades sanguinarias las terapéuticas idolátricas constituían un mal menor para los frailes. Salvo honrosas excepciones —como las de Sahagún y Ponce—,³ la mayor parte de sus estudios se centraba en los aspectos más visibles de la religión y prestaba poca atención a las prácticas privadas. Los autores indígenas, por su parte, parecen particularmente interesados en las historias míticas de sus ancestros, las cuales legitimaban sus derechos en el contexto virreinal y por lo regular no presentaban descripción alguna de la vida cotidiana.

Para la Corona, el conocimiento de la medicina indígena sí tenía un lugar relevante. No sólo se incluyó una pregunta explícita sobre los remedios empleados para combatir las enfermedades en el cuestionario que Felipe II envió a sus administradores coloniales —la número 17 de las *Relaciones geográficas*—, sino además el propio rey encomendó a su protomédico Francisco Hernández que redactara una amplia obra sobre terapéutica indiana. A ello se suma la contribución de los indígenas Martín de la Cruz y Juan Badiano, quienes compilaron en su *Libellus de medicinalibus indorum herbis* un extenso herbario local para hacerlo llegar al rey Carlos I.

La falta de médicos de tradición europea, aunada a la existencia de enfermedades desconocidas en el Viejo Mundo, llevó a las autoridades virreinales a asumir cierta tolerancia frente a las prácticas de los curanderos locales.⁴ El propio Cortés dirigió una carta al emperador para solicitarle que no dejara pasar a Nueva España a doctor alguno, pues consideraba que con los de los indígenas era suficiente.⁵ En los textos relativos al tema suelen tratarse con detalle los remedios empíricos, pero se guarda silencio en lo tocante a los elementos rituales.⁶ Ello no significa que los no indígenas sólo se interesaran por la herbolaria; en muchos de los documentos resguardados en el Archivo General de la Nación (AGN) se observa que en más de una ocasión españoles, mestizos y mulatos recurrieron a ritualistas de origen mesoamericano para solucionar problemas ligados a la brujería.⁷

Durante los primeros años de la Inquisición en América, algunos indios que se oponían al dominio español fueron acusados de favorecer los antiguos cultos

³ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*; Pedro Ponce de León, “Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad”, p. 121-140.

⁴ Véase Ricardo Archila, “La medicina y la higiene en la ciudad”.

⁵ Véase Leonardo Gutiérrez Colomer, “Médicos y farmacéuticos con Hernán Cortés”, p. 131.

⁶ Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España*; Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*.

⁷ Véase AGN, “Agustín Alonso Malgarejo, contra varios indios de Meztitlán”.

y organizar revueltas contra los misioneros. El celo de las autoridades eclesiásticas descubrió que algunos de estos personajes, como Andrés Mixcóatl y Martín Ocelotl, solían fungir como brujos o terapeutas.⁸ Después de que dichos pleitos derivaron en destierros, flagelaciones públicas y ejecuciones, la Corona, en la clásica actitud paternalista de la época, prohibió al Santo Oficio el procesamiento de los naturales y pretextó que en su condición de neófitos las herejías se habían cometido más por desconocimiento que por mala voluntad.

Si bien los misioneros del siglo XVI se muestran optimistas en cuanto a la relativa facilidad con que los indios aceptaron la religión cristiana, sus predecesores rápidamente cayeron en cuenta de que muchas de las viejas prácticas y creencias se mantenían vigentes a sus espaldas. Obispos, como Núñez de la Vega, y extirpadores de idolatrías, como Ruiz de Alarcón, se dieron a la tarea de perseguir y denunciar todo aquello que de uno u otro modo se apartara del dogma católico. Más que compilar plantas medicinales, durante este periodo se mostró mayor preocupación por conjuros, adivinaciones, brujerías, ritos de iniciación, etcétera; todo ello interpretado a partir de la lógica del pacto con el demonio.⁹

Observamos, en síntesis, que durante los primeros años de presencia occidental en Nueva España coexistieron dos perspectivas principales en torno a la terapéutica indígena: la primera, enmarcada por la persecución de idolatrías, ponía de relieve los rituales y las creencias antagónicas al cristianismo; la segunda, motivada por la necesidad de recurrir a recursos médicos locales, se enfocaba en las propiedades curativas de los procedimientos empleados por terapeutas autóctonos. La una se centraba en los practicantes; la otra, en las técnicas. Lo relevante es que así como en Europa se buscaba distinguir entre magia y ciencia, estas visiones parecían postular que las prácticas empírica y simbólica podían coexistir de manera aislada sin que la una contaminara la otra. Obviamente, las fuentes más tempranas, como el *Códice florentino*, prueban lo contrario.¹⁰ El desprecio de la ritualidad y la aceptación de la medicina empírica figuran también en los cinco capítulos que Clavijero consagró al tema en su *Historia antigua de México*. Lo interesante es que la práctica terapéutica se convirtió en uno de los argumentos del jesuita para refutar las opiniones que hacia fines del siglo XVIII profería De Paw sobre la supuesta inferioridad de América.¹¹ Todavía en las últimas déca-

⁸ AGN, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*.

⁹ Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, 1629.

¹⁰ Sahagún, libro X, *op. cit.*

¹¹ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*.

das del siglo XIX, Del Paso y Troncoso hablaba del tratamiento indígena de la enfermedad sin aludir a ninguno de sus aspectos simbólicos.¹² Dichas visiones parecen haber trastocado el quehacer de los propios curanderos, pues es frecuente que algunos estudiosos, como Gallardo Ruiz, reporten en la época contemporánea la coexistencia de personajes dedicados sólo a la herbolaria y otros que la combinan con prácticas rituales.¹³ Queda la duda de si una distinción semejante existió en un pasado remoto.

EL CURANDERISMO EN LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA

Fueron pocos los viajeros europeos que exploraron Nueva España durante la vigencia de la política de restricción que adoptó la Corona española en el siglo XVII. Sin embargo, quienes se adentraron en las regiones indígenas y dejaron constancia de ello aportan detalles sobre terapéutica y creencias tradicionales. El irlandés Thomas Gage, quien fuera fraile dominico en México y Guatemala, proporciona valiosos datos sobre nahualismo y brujería, y el napolitano Francesco Gemelli, en su *Viaje a la Nueva España*, dedica un brevísimo espacio a la descripción de las cualidades medicinales de algunas plantas desde la perspectiva de la teoría de los humores. Casi al final del periodo colonial, el catalán Benito María de Moxó y Francoli nos informa sobre una serie de “sociedades secretas” de adivinos y curanderos que operaban entre los indígenas cristianizados.¹⁴

A pesar de que el naciente nacionalismo preindependentista condujo a la revaloración de las culturas prehispánicas como un antecedente dorado del país emergente, observamos que el racionalismo de la Ilustración derivó en un marcado desinterés por todo lo referente a lo indígena contemporáneo. Los constantes conflictos bélicos que se desarrollaron a partir de ese periodo generaron un clima poco propicio para el desarrollo de estudios de corte antropológico en zonas rurales a lo largo de todo el siglo XIX. No fue sino hasta el régimen de Maximiliano de Habsburgo y la posterior instauración de la “paz porfiriana” que encontramos los primeros documentos antropológicos verdaderamente enfocados en el curanderismo.

¹² Francisco del Paso y Troncoso, “La historia de la medicina en México”.

¹³ Juan Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha* = Tsinapekua tuá ka iasi anapu.

¹⁴ Thomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*; Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, p. 212; Benito María de Moxó y Francoli, *Cartas Mejicanas*, p. 270.

En la primera mitad del siglo antepasado y sobre todo durante la ocupación francesa, Brasseur de Boubourg se dedicó a estudiar las antiguas culturas de la región, aprendió quiché y pudo compilar algunos documentos indígenas. Aunque el célebre sacerdote de Dunkerque no parece particularmente interesado en la terapéutica y en la brujería, en su extensísima obra dedicó un capítulo entero al nahualismo, un sistema simbólico que en su opinión no tenía más fundamento que el aborrecimiento que los indios manifestaban hacia el cristianismo y los europeos en general.¹⁵ Durante la última década de 1800, Daniel Brinton, en una de las mejores investigaciones que hasta ahora se han desarrollado sobre el tema, se valió de numerosas fuentes históricas y etnográficas para rastrear el nahualismo desde la época de contacto hasta la Rebelión de Cancuc y la Guerra de Castas. Aunque el autor adhería a la propuesta de su célebre antecesor, también incursionó en temas tan variados como el uso de psicotrópicos, los lenguajes metafóricos, la adivinación, la brujería, el uso de calendarios y la existencia de creencias universales ligadas a una mística primitiva.¹⁶

Más o menos en la misma época, Eduard Selser, uno de los fundadores de los estudios mesoamericanos, publicó un breve artículo sobre la magia en la época prehispánica. Con una línea similar a la que años más tarde definiría López Austin, el pionero alemán se dedicó a clasificar a los ritualistas según sus títulos y campos de acción, y reconoció entre los antiguos nahuas la existencia de 15 “magos” masculinos y seis femeninos. Entre otros aspectos, destaca la discusión sobre la existencia de un totemismo mesoamericano. Pese a que la conclusión es negativa, resaltan los vínculos que se establecen con el nahualismo.¹⁷

Casi al inicio del siglo XX, Carl Lumholtz, patrocinado por el Museo Americano de Historia Natural, emprendió una larga exploración etnográfica por la Sierra Madre Occidental. A él debemos los primeros informes confiables sobre los rarámuri, los huicholes y en menor medida los p’urhépecha. Además de hacer excavaciones arqueológicas y coleccionar ejemplares botánicos y zoológicos durante su estancia en México, el originalmente teólogo noruego procuró estudiar los más variados aspectos de las culturas con que se encontraba. Una buena parte de sus datos estaba íntimamente ligada a las ritualidades indígenas. Entre los tópicos tratados destacan las prácticas adivinatorias, la terapéutica, la concepción de la enfermedad, la brujería y los medios de adquisición de tales oficios. Atendiendo

¹⁵ Charles Brasseur de Boubourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l’Amérique Centrale*.

¹⁶ Daniel Brinton, “Nagualism in native American folk-lore and history”.

¹⁷ Eduard Selser, “Magic in ancient Mexico”, p. 43-47; Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”.

a ideas semejantes a las que después se encontrarían en las obras de Lévy-Bruhl y Freud, el autor muestra una cierta preocupación por la mentalidad de las “razas inferiores” e incluso llega a sostener sobre un cierto ritualista que “vivía como en un mundo sobrenatural que él creía real”.¹⁸

Konrad Preuss, quien realizó una estancia de investigación en la Sierra Madre Occidental entre 1905 y 1907, compiló una gran cantidad de información sobre la ritualidad y la terapéutica de los coras, los huicholes y los mexicaneros. Pese a que buena parte de su obra no ha sido traducida al castellano, los cantos que registró entre los dos primeros grupos siguen siendo una fuente invaluable para los estudios de la región. Como historiador y geógrafo, el erudito alemán se encontraba particularmente interesado en los orígenes y la evolución del pensamiento religioso. Según su teoría “preanimista”, existe un estadio anterior al animismo en el que el hombre construye la causalidad en la naturaleza de acuerdo con la creencia de que las prácticas mágicas pueden influir en el ambiente. En su momento la propuesta fue ampliamente criticada por la academia, mas tiene la virtud de haber mostrado que los discursos rituales son capaces de generar relaciones simbólicas entre los objetos circundantes para que el actante sea capaz de manipularlos a voluntad.¹⁹ Lamentablemente, este primer impulso de la antropología mexicanista se vería coartado por los brotes de violencia que sacudieron al país para dar paso a la Revolución.

LOS CURANDEROS Y LA IDEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN

Desde la fundación del Museo Nacional de México y la publicación de sus *Anales* (1877-1977), encontramos un esfuerzo constante por compilar datos variados sobre las culturas indígenas. Tras la fundación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (1910-1923), la ciencia social mexicana se vio influenciada por el relativismo cultural de Boas, lo que derivó en un amplio periodo centrado en la acumulación de información.²⁰ Tal perspectiva ha sido sumamente criticada por los estudiosos contemporáneos; sin embargo, cabe destacar que el celo y el rigor con el que se recogieron los datos de campo suele perderse hoy para favorecer interpretaciones sofisticadas. Ya son pocos los etnólogos que realizan estancias largas de investigación y cada vez son menos los

¹⁸ Véase sobre este punto Carl Lumholtz, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, t. 2, p. 81; Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*.

¹⁹ Konrad Theodore Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*.

²⁰ Andrés Medina, “Los paradigmas de la antropología mexicana”, p. 23.

que se preocupan por aprender las lenguas locales frente al creciente bilingüismo de los indígenas.

Bajo el enfoque relativista se produjeron algunas de las más célebres monografías de la zona; las de Clews Parsons sobre los zapotecos, el trabajo de Thompson en las Honduras Británicas, el de Cline entre los lacandones y los estudios de Gamio en el Valle de Teotihuacan. Aunque tales obras suelen carecer de explicaciones globales, en ellas encontramos cuantiosos datos acerca de las prácticas y creencias relativas a las terapéuticas tradicionales.²¹ Buena parte de esos esfuerzos se dedicaron a la definición y delimitación de fenómenos culturales, por ejemplo, las discusiones sobre tonalismo y nahualismo.²²

Después de la Revolución cobra más fuerza que nunca la imagen del mestizo como ideal de lo mexicano. A través de la eugenesia, que nunca tuvo una verdadera aplicación, se pretendía mejorar las cualidades genéticas de la población. La higiene mental y las misiones culturales serían las encargadas de suprimir los vicios que habían derivado en la degeneración de las razas indígenas y la antropología constataría el estado actual de los indios.²³ Así, bajo el influjo de Gamio comienza a gestarse una ciencia enfocada en la transformación de las condiciones de vida de los grupos rurales. En la obra estrictamente antropológica, las referencias al curanderismo continuaron apareciendo como series de datos ordenados en secciones temáticas, pero en el ámbito de las políticas públicas encontramos acciones orientadas a la modificación del quehacer terapéutico.

A pesar de que desde la Independencia el Estado mexicano nunca favoreció a los curanderos indígenas, no fue sino hasta la década de 1930 que los médicos profesionales comenzaron a pugnar por la erradicación de los terapeutas que no contaban con un título. En 1945, las organizaciones médico-académicas obtuvieron la exclusividad legal de la gestión de la salud, y desde 1931 el Código Penal del Distrito Federal tipificó la práctica del curanderismo como una forma de usurpación de profesión. En su artículo 387, fracción 15, se define como fraude “al que explote las preocupaciones, la superstición o la ignorancia del pueblo, por medio de la supuesta evocación de espíritus, adivinaciones o

²¹ Elsie Clews Parsons, *Mitla. Town of the souls, and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*; Eric Thompson, *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*; Howard Cline, “Lore and dieties of the Lacandon Indians. Chiapas, Mexico”; Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacan. Representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los Estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala*.

²² Véase Roberto Martínez González, “Nahuales, nahualismo y nahualólogos”.

²³ Pueden encontrarse varios argumentos eugenésicos en la obra de José Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 47-51.

curaciones”.²⁴ En la práctica, el encarcelamiento de curanderos no ha sido frecuente, mas la desaprobación abierta del Estado ha sido un obstáculo para el ejercicio público del oficio.

En la década de 1970, diversos organismos internacionales, como la Organización Mundial de la Salud (OMS), emitieron la serie de recomendaciones a los países con población indígena para que dieran una importancia adecuada a los terapeutas tradicionales dentro de sus sistemas de salud. El Programa de Interrelación con la Medicina Tradicional del Instituto Mexicano del Seguro Social y la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados de la Presidencia de la República (IMSS-Coplamar) impulsó la instalación de unidades médicas rurales y clínicas hospitales de campo en las regiones rurales de México. Se proponía, entre otras cosas, que en lugar de erradicarles debía buscarse la integración de los “médicos tradicionales” al Sistema Nacional de Salud.²⁵ No obstante, el hecho de que la Secretaría de Salud comenzara a dar cursos y a expedir títulos a yerberos y parteras provocó que quienes recurrían a procedimientos simbólicos se vieran marginados frente a los que se limitaban a la práctica empírica.²⁶

Cabe señalar que, pese a dichos esfuerzos integradores, en pleno 2010 los gobiernos de Colima y San Luis Potosí, con el aval de la Suprema Corte de Justicia, modificaron sus códigos penales para que la “charlatanería” fuera considerada fraude y pudiera ser castigada con hasta ocho años de cárcel y multa de hasta 85 salarios mínimos.²⁷

Pese a la visión negativa del Estado, los mestizos nunca dejaron de recurrir a terapeutas indígenas; es más, tras los movimientos contraculturales de las décadas de 1960 y 1970, la afluencia aumentó considerablemente y algunos de los ritualistas tradicionales optaron por adecuar sus prácticas a las expectativas de una clientela *New Age*.²⁸

²⁴ Véase Código Penal citado en Jaime Tomás Page Pliego, *Políticas sanitarias dirigidas a los pueblos indígenas de México y Chiapas 1857-1995*, p. 26-30.

²⁵ *Ibid.*, p. 30-51.

²⁶ Para algunos ejemplos, véanse Teresita de Jesús Ruiz Méndez, *Ser curandero en Uruapan*, p. 81; Gallardo Ruiz, *op. cit.*, p. 123, 158-170.

²⁷ Jesús Aranda, “Curanderos y embaucadores podrán ser acusados de fraude, señala la Corte”; Alfredo Quiles, “Curanderos fraudulentos irán a prisión por ocho años”.

²⁸ Véase Roberto Martínez González, “El neonahualismo y otras evoluciones contemporáneas”.

EL CURANDERISMO EN LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL-FUNCIONALISTA

La aparición de *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim, marca un hito en la historia de la antropología, pues lejos de postular la existencia de un pensamiento primitivo irracional, propone que las diferentes prácticas y creencias tienen una utilidad social. Dicha tesis ve a las instituciones como medios desarrollados colectivamente para la satisfacción de necesidades biológicas o culturales.²⁹ Aunque hoy el enfoque estructural-funcionalista parece casi olvidado, cabe recordar que muchas de las monografías clásicas sobre nuestra región de estudio fueron generadas bajo tal perspectiva. Al igual que los culturalistas, los investigadores de la Escuela de Chicago compartían un profundo interés por el trabajo de campo. Si para los primeros la cultura era un vehículo para la construcción de la realidad, para los segundos no constituía más que un conjunto de respuestas institucionalizadas y socialmente heredadas. Así, el interés central versaba sobre las maneras en que los elementos de la cultura se articulaban entre sí para dar coherencia a las interrelaciones que establecían los grupos con su entorno social y natural.³⁰

En México dicha perspectiva fue importada por investigadores como Redfield, Beals y Tax. Con el auspicio de la Carnegie Institution for Science de Washington y bajo la dirección de Redfield, comenzaron a desarrollarse investigaciones a partir de la década de 1930, sobre todo en el sureste del país. En el decenio siguiente se estableció una estrecha colaboración entre la Universidad de Chicago, el Viking Fund Publications in Anthropology y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y entre 1942 y 1944 el Proyecto Chiapas, dirigido por Tax y Villa Rojas, comenzó a participar directamente en la esfera formativa al incorporar a varios estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en la investigación de campo. De ahí derivaron trabajos tan importantes como los de Pozas en Zinacantán y los de Guiteras Holmes en San Pedro Chenalhó.³¹

Merece especial atención la investigación desarrollada por la hija del héroe cubano entre los tzotziles, porque además de haber compilado un gran número

²⁹ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

³⁰ Véase Carlos Daniel Albach Pérez, “El concepto de Mesoamérica en el estudio de los procesos históricos: entre unidad y diversidad”, p. 43.

³¹ Ricardo Pozas, *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*; Beatriz A. Albores Zárate, “El descubrimiento etnográfico del indio chiapaneco”; Calixta Guiteras Holmes, *Perils of the soul. The world view of a Tzotzil Indian*.

de detalles sobre la vida religiosa de ese pueblo —cuya especificidad, según la autora, se vinculaba íntimamente con la vida agrícola—, *Los peligros del alma* tiene la virtud de haber dado plena voz a uno de los informantes en la descripción de sus creencias y prácticas rituales.³² Aunque la obra de Guiteras Holmes se convirtió en una referencia obligada para los estudiosos de los Altos de Chiapas, resulta llamativo que pocos etnólogos hayan retomado su metodología, pues muchas veces encontramos que quienes pretenden “tomar en serio al otro” no se molestan en transcribir sus propias palabras o siquiera traducir correctamente los discursos en lengua indígena.

Entre las tesis funcionalistas que han tenido mayor impacto en la antropología mexicanista, encontramos las de “el principio del bien limitado” de Foster y la de “la brujería como medio de control social” de Villa Rojas. A partir de las investigaciones que desarrolló en Tzintzuntzan, Michoacán, Foster postuló que la mayoría de las prácticas y creencias de tal pueblo se fundaban en la idea de que todo lo necesario para la vida humana, incluyendo la buena suerte, existe en cantidades limitadas y no es posible producir un aumento. Así, la acumulación de riqueza por parte de individuos o grupos particulares implica un perjuicio para el resto de la comunidad, por ello se generan mecanismos redistributivos, como las fiestas patronales, que obligan a los más acaudalados a transformar la plusvalía en prestigio social. La falta de participación en dichos procedimientos se traduce en envidia —un sentimiento negativo centrado en quienes poseen más recursos—, lo que el autor identifica como el principal motor de la brujería.³³ Incluso en la actualidad, investigadores como Gallardo Ruiz sostienen que la principal función de los terapeutas es la resolución de aquellos conflictos que desencadenan la pérdida de la salud en el cuerpo.³⁴

Por medio de una amplia casuística chiapaneca, Villa Rojas muestra que en múltiples ocasiones la salud y la enfermedad dependen de la armonía en las relaciones sociales. Como el conflicto es una de las principales causas de malestar, la brujería sería una acción punitiva que busca encausar los comportamientos antisociales, en tanto que la terapéutica como medio correctivo tendría la función de restablecer el equilibrio al interior de la sociedad. Aunque las figuras del brujo y el curandero se encuentran plenamente definidas, en la realidad ambas suelen coexistir en la misma persona. El reconocimiento del individuo como lo uno o lo otro no dependerá más que del prestigio alcanzado: cuanto más peligro-

³² Guiteras Holmes, *op. cit.*

³³ George M. Foster, *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*.

³⁴ Gallardo Ruiz, *op. cit.*

so es un ritualista, mayor será su capacidad para sanar. El punto en el que un sujeto goza de más estima coincidiría con el momento en el que existen mayores sospechas acerca de su actividad nociva. En situaciones de crisis, la sociedad transforma al especialista en una suerte de “chivo expiatorio” cuya ejecución permite la recuperación de la estabilidad perdida.³⁵

Madsen, en Tecospa, muestra que la falta de integración a la comunidad es un factor relevante para la estigmatización de una persona como brujo.³⁶ En tanto que Nash, desde los Altos de Chiapas, se enfoca en los mecanismos que intervienen en las ejecuciones de ritualistas.³⁷

Un aporte que definitivamente superó los límites del estructural-funcionalismo fue la creación del concepto de cosmovisión por parte de Redfield, una categoría antropológica que, como veremos adelante, le vendría “como anillo al dedo” a las posturas mesoamericanistas que en ese entonces comenzaban a construirse.³⁸

Pese al rigor con el que se recogían los datos de campo, este grupo de estudiosos cometió el error de construir una antropología demasiado mecanicista. Las culturas quedaron reducidas a la articulación de múltiples estructuras o funciones y los individuos relegados a simples personajes que ejemplificaban lo social. Se prestó poca atención a la variabilidad y a la transformación cultural, se privilegió aquello que supuestamente daba estabilidad al sistema social. Cabe señalar que si perdemos de vista la utilidad de las instituciones sociales corremos el riesgo de convertir a la antropología en un simple instrumento de traducción que más allá de describir las lógicas culturales particulares sería incapaz de alcanzar la más mínima explicación. Esto se aprecia, por ejemplo, en aquellos enfoques simbólicos que, preocupados por el problema del significado, se olvidaron de abordar el modo en que lo ideal y lo discursivo se articulan con la práctica social.

CHAMANISMO Y CURANDERISMO: EL MODELO NEUROPSICOLÓGICO

El chamanismo, originalmente observado en Siberia, fue dado a conocer en Occidente desde fines del siglo XVII. Al encontrar fenómenos semejantes en otras regiones del mundo, el término *chamán* comenzó a ser empleado como equivalente de mago, brujo, curandero, etcétera. Pero no fue sino hasta 1951 que dio

³⁵ Alfonso Villa Rojas, “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”.

³⁶ William Madsen, *The Virgins children. Life in an Aztec village today*.

³⁷ June Nash, “Witchcraft as a social process in a Tzeltal community”.

³⁸ Robert Redfield, “Cultura y visión del mundo”.

inicio una verdadera explosión de los estudios sobre el tema a nivel mundial con la publicación de *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, de Mircea Eliade. De haber sido un tópico relativamente marginal, los investigadores sociales comenzaron a encontrar elementos chamánicos en las religiones de muy diversos pueblos y en las más distantes épocas y regiones.³⁹

Eliade define al chamanismo como una técnica del éxtasis, pero considera que no cualquier extático puede ser considerado chamán. El chamán se especializa en un trance durante el cual se cree que su alma se separa de su cuerpo para ascender al cielo o descender al inframundo, de este modo trasciende su condición humana profana y recupera hasta cierto punto la verdadera fuente de la existencia espiritual. El éxtasis libera el alma del chamán para que él pueda consultar a los espíritus e interactuar con ellos en ambos mundos. El propósito de estas travesías puede ser recuperar el alma perdida del paciente que lo consulta o ayudar al alma de un muerto en su viaje al inframundo. Además, el acceso del chamán a otro mundo le permite adivinar el futuro y discernir la naturaleza de los pecados cometidos por los individuos o los grupos que requieren el aplacamiento de ciertos espíritus. La importancia que Eliade deposita en el viaje le permite distinguir claramente entre el trance del chamán y cualquier forma de posesión. Al mismo tiempo, este trance vivido como una muerte simbólica constituye el elemento central del proceso iniciático del futuro especialista ritual. Para Eliade, todo fenómeno considerado religioso deriva su significado de la manifestación de lo sagrado, llamada hierofanía. La finalidad de toda hierofanía es revelar lo sagrado tan completamente como sea posible. Como producto de tales revelaciones, los fenómenos religiosos son pensados como unidos en una “religión mundial”. Así, asumir la validez ontológica del *homo religious* permite a Eliade clamar la prioridad del significado puramente religioso del chamanismo y sostener la coherencia universal del ritual y su simbolismo en cualquiera de las culturas en que pudiera manifestarse.⁴⁰

En los años que siguieron a Eliade, el estudio del chamanismo puso énfasis especial en el éxtasis. Aun cuando el investigador rumano consideraba el uso de alucinógenos como un falso trance y signo de un chamanismo en decadencia, muchos de sus seguidores mostraron particular interés por el estudio de este tema. En México esta perspectiva parece haber sido introducida por Gordon Wasson, un banquero inglés que a fines de la década de 1950 comenzó a publicar textos sobre sus experiencias con hongos psicotrópicos en la Sierra Mazateca. Por otro lado, a pesar de que su valor antropológico es más que cuestionable, es im-

³⁹ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*.

⁴⁰ Véase James Gabriel Campbell, “Approaches to the study of shamanism”.

posible borrar de la escena internacional la polémica obra de Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan*. Además de que se mantiene como una de las referencias más citadas en relación con el tema del chamanismo, constituye una de las primeras explicaciones “científicas” de la brujería indígena en términos de estados de conciencia alterada.⁴¹

A fines de 1960 e inicios de 1970, Fernando Benítez en su monumental monografía *Los indios de México* empieza a aplicar a los ritualistas mexicanos la propuesta de Eliade casi punto por punto.⁴² Después vino una abrumadora multitud de trabajos que pretendía descubrir aspectos chamánicos en diversas manifestaciones culturales; destacan los estudios de Gómez Pérez en torno al chamanismo tepehuano, de González Torres sobre el uso de estados de conciencia alterada entre los antiguos nahuas, de De la Garza acerca de los chamanismos mayas y nahuas, de Lagarriga en lo referente a los aspectos chamánicos de los iluminados de la Colonia, de Glockner respecto de las cualidades chamánicas de los graniceros de la Sierra Nevada, y de Miranda y García sobre los chamanes mazatecos.⁴³

Al igual que en otras partes del mundo, también aquí se produjo una sobrevaloración de los estados de conciencia alterada en la caracterización del chamanismo. Un elemento relativamente constante en esta clase de textos es la búsqueda de un equivalente mesoamericano del chamán siberiano. Entre los citados con más frecuencia figura el *nahualli*, cuya capacidad metamórfica es explicada en general en términos de estados de conciencia alterada.⁴⁴

El más evidente de todos los errores cometidos por Eliade es que ninguno de los datos en que se sustenta su teoría deriva de sus propias observaciones. Aunque erudito, el fundador de la “historia de las religiones” no era especialista en chamanismo y aun menos en etnografía siberiana. Y a pesar de que era un conocido políglota, no hablaba lenguas rusas, altáicas o paleoasiáticas. Estas deficien-

⁴¹ Robert Gordon Wasson, *El hongo maravilloso: teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*.

⁴² Fernando Benítez, *Los indios de México, e Historia de un chamán cora*.

⁴³ Jorge Ramón Gómez Pérez, “El chamanismo tepehuano. Economía e ideología en una comunidad indígena de la Sierra Madre Occidental”; Yólotl González Torres, “El trance y el éxtasis en el México prehispánico”; Mercedes de la Garza, “Naguales mayas de ayer y hoy”; Isabel Lagarriga Attias, “Algunos elementos chamánicos entre los iluminados o alumbrados de la Nueva España”; Julio Glockner, “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”; Juan Miranda y Juan García Carrera, *Curanderos y chamanes de la Sierra Mazateca*.

⁴⁴ Peter T. Furst, “The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality”; Michael Harner, *The way of the shaman: A guide to power and healing*, p. 63; Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, p. 88.

cias no sólo lo condujeron a ignorar una considerable cantidad de escritos sobre el tema, sino que lo llevaron a apoyar una etimología absolutamente errónea de *chamán*.⁴⁵ Dicho sea de paso, su visión del chamanismo como producto de estados de conciencia alterada no proviene de la observación, sino de la sobreinterpretación de datos que no lo describen en esos términos.

Los mismos errores se presentan en muchos de los primeros seguidores de Eliade, principalmente de norteamericanos durante la Guerra Fría que tampoco tuvieron acceso a la bibliografía rusa y aun menos a la observación directa en la región. De hecho, si revisamos los trabajos de investigadores como Harner, Kalweit y Hultkrantz podemos ver que la mayoría de ellos no cita obra alguna sobre etnografía siberiana.⁴⁶ Es como si después de Eliade los creadores del chamanismo simplemente hubieran dejado de ser pertinentes.

Para construir su modelo, Eliade toma datos sobre “chamanes” de distintas partes del mundo y los descontextualiza para resaltar sus semejanzas. Al universalizarse, el chamán “perdió su especificidad, convirtiéndose en un concepto general e impreciso, poco útil para fines comparativos”.⁴⁷ Incluso, algunos de los “rasgos centrales”, como el mundo dividido en tres niveles, derivan de generalizaciones de representaciones que sólo atañen a algunos casos específicos o, peor aún, de la lectura inadecuada de las fuentes. Asimismo, ver el chamanismo de manera atemporal como lo hace Eliade, le impidió darse cuenta de las importantes transformaciones culturales que provocó la presencia europea en la región y por la misma razón fue incapaz de notar que la preeminencia de la terapéutica en el quehacer chamánico se debía a que este tipo de prácticas era mejor tolerado por las autoridades coloniales rusas. En otros términos, la aparente uniformidad que pretende haber observado se debe a la omisión de la variable temporal en el ejercicio comparativo.⁴⁸

Por otro lado, se observa un cierto prejuicio que sin mayor explicación lo lleva a distinguir entre prácticas chamánicas y no chamánicas realizadas por chamanes. Dice Eliade, por ejemplo, que cuando escasean las presas animales en Siberia se acude al chamán, “pero estos ritos de caza no pueden considerarse como propiamente chamánicos [...] Tampoco es la ‘especialidad’ de los chamanes el perjudicar a los enemigos de sus clientes, aunque lo intentan en ocasiones”. El criterio empleado para distinguir entre lo que es o no chamánico es justamente

⁴⁵ Eliade, *op. cit.*, p. 22, 378.

⁴⁶ Harner, *op. cit.*; Åke Hultkrantz, “El chamanismo: ¿un fenómeno religioso?”.

⁴⁷ Esther Jean Langdon, “Introdução: Xamanismo-velhas e novas perspectivas”, p. 13.

⁴⁸ Eliade, *op. cit.*, p. 16.

el trance. El problema surge cuando admite que éste puede presentarse también en los rituales de posesión que, aunque acepta que pueden figurar en las sesiones chamánicas, constituyen a su parecer una “tradición extraviada y aberrante”. Esto último implica ignorar que “viaje” y “posesión” no sólo pueden ser ejercidos por un mismo personaje, sino que suelen presentarse en una misma sesión. Por último, admite la posibilidad de “viajes” puramente simbólicos que por consiguiente no implican un forzoso estado de trance.⁴⁹ Así, sin importar si es o no un chamán quien realiza la acción, es el fenómeno extático lo que permite distinguir entre lo que es o no chamánico. Sin embargo, también existen trances que no son chamánicos y prácticas chamánicas que no implican tal estado. ¿Suena coherente?

El punto de vista de Eliade es claramente el del creyente. Para él todo lo religioso deriva su significado de las revelaciones de lo sagrado. Aquí lo sagrado no es lo social, como en Durkheim, sino algo que existe por sí mismo y se muestra misteriosamente a los hombres de todas las épocas y regiones.⁵⁰ La cuestión es que fuera de la perspectiva religiosa la ambigüedad de los conceptos de trance y éxtasis terminó por transformar la revelación divina en un mero fenómeno neuropsicológico, y de místico arcaico el chamán decayó al nivel del alucinado.

La supuesta universalidad del fenómeno chamánico ha dado pie al encasillamiento de las más diversas prácticas culturales bajo la muy estereotipada imagen del chamán. Los argumentos que postulan la independencia del chamanismo de cualquier sustrato cultural han sido un obstáculo para la comprensión de las terapéuticas tradicionales dentro de su marco social y cosmovisional. La reducción del chamanismo al éxtasis, como se desprende de los trabajos que han seguido a Eliade, ha generado una gran cantidad de información que resulta inocua para el conocimiento de las culturas.

Las recientes críticas hacia el chamanismo eliadeano que han esgrimido autores como Hamayon y Klein *et al.* han conducido al paulatino abandono del trance y el éxtasis como categorías analíticas.⁵¹ Curiosamente, aun en la actualidad se sigue empleando el término chamán para designar a una amplia variedad de ritualistas sin que exista discusión alguna en torno a la pertinencia de tal categoría.

En México y Mesoamérica contamos con una enorme cantidad de trabajos que simplemente usan la palabra “chamán” sin explicar lo que sus autores entien-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 156, 347, 202.

⁵⁰ Véase Campbell, *op. cit.*, p. 63-72.

⁵¹ Roberte Hamayon, “Pour finir avec la ‘transe’ et l’ ‘extase’ dans l’étude du chamanisme”; Cécilia Klein *et al.*, “The role of shamanism in Mesoamerican art”.

den por dicho concepto. Otros, como Caretta, usan este vocablo únicamente “para no parecer repetitivos en la utilización del término náhuatl”.⁵² Otros más, como Dow, pretenden definir “chamán” según los usos habituales de la región.⁵³ De la Peña, por su parte, extiende el concepto a prácticamente todo tipo de especialista ritual, sin importar el contexto sociocultural en que se presente.⁵⁴ En todas estas situaciones, el término queda desprovisto del valor analítico que pudiera tener, pues la simple sustitución de un término local por uno de origen foráneo no ayuda a comprender un fenómeno.

LÓPEZ AUSTIN Y EL CURANDERISMO EN MESOAMÉRICA

Si bien la identificación de áreas culturales tenía un papel central en el proyecto antropológico de la primera mitad del siglo XX, es preciso notar que el impacto del concepto de Mesoamérica rebasó por mucho al ámbito difusionista de la época. Ello se debe en gran medida a que, en la definición original de Kirchhoff, la región no sólo se delimitaba por la acumulación de rasgos compartidos, sino sobre todo por la coexistencia de un conjunto de grupos humanos interrelacionados por una historia común.⁵⁵ La recuperación del concepto estructural-funcionalista de cosmovisión, que resaltaba la unidad de los principios lógicos que estructuraban tanto los procesos productivos como la reproducción ideológica, hizo posible que la mesoamericanística estableciera un nuevo marco teórico para el tratamiento de la unidad cultural indígena. Entre tanto, gracias a la “larga duración” de Braudel se consolidó una metodología capaz de explicar la transmisión, la transformación y la desaparición de los elementos culturales.⁵⁶

Más allá de la simple enunciación de elementos críticos, López Austin ha procurado redefinir esta área cultural a partir de la existencia de cierta unidad en los sistemas de pensamiento. Más que una uniformidad total, plantea la existencia de una matriz de ideas compartidas o *núcleo duro*, y una serie de elementos que tienden a modificarse con mayor facilidad a través del tiempo, el espacio, los grupos y los individuos. Lejos de existir un consenso absoluto sobre las representaciones del mundo, la “cosmovisión mesoamericana” actuaría como una suerte de len-

⁵² Nicolás Caretta, *Fauna mexicana: naturaleza y simbolismo*, p. 216.

⁵³ James Dow, “Central and North Mexican shamans”.

⁵⁴ Francisco de la Peña, “Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis”.

⁵⁵ Paul Kirchhoff, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”. Para mayores detalles sobre la historia del concepto de Mesoamérica, véase Albach Pérez, *op. cit.*

⁵⁶ Fernand Braudel, “La historia y las ciencias sociales”.

guaje interregional que admite la existencia de múltiples variantes y permite cierto grado de inteligibilidad. Dicha concepción conlleva en sí misma un enfoque metodológico particular: a partir de la existencia de elementos de durabilidad variable es posible recurrir a la comparación de datos de diferentes culturas antiguas y modernas para estudiar la variación y el cambio cultural o para reconstruir de modo hipotético aquellos sistemas simbólicos que en su momento fueron mal documentados.⁵⁷

Sin duda, una de las obras que más ha influido en el estudio de los curanderismos de nuestra zona es justamente *Cuerpo humano e ideología*; no sólo destaca por ser la más completa investigación sobre las nociones corporales de los antiguos nahuas, sino por el uso de un enfoque novedoso y el estudio de muy variadas fuentes de información, pues recurre a datos históricos, lingüísticos, etnográficos y, en menor medida, iconográficos. López Austin hace un análisis filológico de los nombres nahuas de las partes del cuerpo para identificar partículas que tienden a indicar relaciones entre los órganos y diversas funciones, actitudes y emociones. Una vez reconocidos estos elementos semánticos, los contrastó con una amplia diversidad de descripciones de partes del organismo, enfermedades y procesos rituales ligados al nacimiento, la enfermedad y la muerte. A partir de ello, el autor generó un complejo modelo en el que el funcionamiento de la persona estaría condicionado a grandes rasgos por las interacciones que establecen una serie de elementos internos difícilmente perceptibles (llamados *centros anímicos, fuerzas vitales y entidades anímicas*) y un ambiente exterior sumamente cargado de volición e intencionalidad.⁵⁸

Después de López Austin, prácticamente todos los investigadores han reconocido la preeminencia de las entidades anímicas en el tratamiento de los procesos de salud-enfermedad. En múltiples obras, la brujería y la terapéutica se vieron transformadas en una suerte de combate por la gestión o apropiación de las almas. De modo que al recuperar el vocabulario y la metodología del estudio mexicano, poco a poco se ha construido un amplio corpus bibliográfico en el que se busca descubrir el modo en que un grupo adopta o complementa los principios básicos de la cosmovisión mesoamericana, más que centrarse en la especificidad histórico-cultural.

Aunque la multicitada publicación tiene la gran virtud de haber abierto una línea de investigación hasta entonces poco explorada, también presenta el incon-

⁵⁷ Véase Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, y “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”.

⁵⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*.

veniente de haberse convertido en una suerte de paradigma para el tema del cuerpo, la persona y sus tratamientos; de modo que hoy en día son raros los trabajos que pretenden explicar las concepciones corporales indígenas alejados del constructo de *entidad anímica*⁵⁹ —aun cuando el propio López Austin haya abandonado esta terminología—, como si debiera darse por hecho que todo grupo humano considera que elementos de esta índole regulan su funcionamiento y como si el cuerpo, por sí mismo, fuera incapaz de portar sentido.⁶⁰ No obstante, si en el estudio de la persona privilegamos las cualidades simbólicas y nos olvidamos de su soporte material, corremos el riesgo de perder de vista justo aquello que debería constituir el centro de nuestra investigación: lo humano. En otros términos, ¿es posible acceder al modo en que el *otro* concibe a la persona sin antes interrogarse sobre el modo en que piensa y representa su propio cuerpo? Es cierto que:

López Austin concibe la continuidad no como una forma mecánica en la cual la religión y las instituciones mesoamericanas se proyectan en el presente, sino a partir de una cultura que recupera y reproduce algunos elementos fundamentales de la cultura prehispánica, al tiempo que transforma y extingue otros.⁶¹

Sin embargo, tampoco podemos negar que muchos de sus seguidores han tendido a adjudicar casi automáticamente los principios de las cosmovisiones prehispánicas a los pueblos contemporáneos. Con frecuencia los investigadores pretenden definir los equivalentes nahuas, otomís o p'urhépecha de las entidades anímicas que supuestamente existían en la antigüedad, tal es el caso de las investigaciones de Signorini y Lupo, Fagetti, y Dow.⁶²

Frente a los mesoamericanistas más dogmáticos, para quienes las pervivencias prehispánicas constituían claras evidencias de una cosmovisión casi inalterable, surge un grupo de estudiosos particularmente interesados por los procesos de cambio cultural que afectaron a los pueblos indígenas de América. Si bien notamos que

⁵⁹ Incluso Baschet, especialista francés del medievo, hace referencia al concepto de “entidad anímica”. Jérôme Baschet, “Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”.

⁶⁰ Comunicación personal con Alfredo López Austin, 2009.

⁶¹ Albach Pérez, *op. cit.*, p. 71.

⁶² Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*; Antonella Fagetti, “Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino”; James Dow, *The shaman’s touch. Otomí Indian symbolic healing*.

desde los autores del siglo XVII siempre ha habido un cierto interés por distinguir entre los elementos de tradición prehispánica y los de origen exógeno, no fue sino hasta épocas relativamente recientes que comenzaron a desarrollarse los estudios sobre transformación y variabilidad cultural en los pueblos de nuestra región.

Foster muestra que el cambio cultural que suscitaron la Conquista y la colonización fue heterogéneo y cada pueblo indígena asimiló a su manera los elementos europeos que se introdujeron bajo un proyecto que nunca estuvo plenamente articulado. En lo referente a nuestro tema, destaca la discusión sobre el origen de la dualidad frío-caliente en la terapéutica indígena mexicana. De acuerdo con el autor, aquí no se trataría más que de una “degeneración” del sistema hipocrático que importaron los conquistadores.⁶³ En sus respectivas obras sobre la magia y el curanderismo en la época colonial, Aguirre Beltrán y Quezada exponen los principios lógicos que operaban en las prácticas terapéuticas de europeos y criollos, indígenas y afrodescendientes. El problema es que no contamos con la misma cantidad de datos para cada uno de esos grupos sociales y, como muestran numerosos procesos novohispanos, parece olvidarse que en muchos casos una persona puede recurrir a ritualistas de diferentes tradiciones para solucionar aquello a lo que su visión del mundo no ofrece remedio.⁶⁴ Destacan igualmente las investigaciones de Viqueira en torno a la Rebelión de Cancuc, porque entre otras cosas advierten que las lógicas indígenas pueden pervivir aun cuando sus contenidos hayan sido sustituidos por otros de origen exógeno.⁶⁵ En el mismo sentido, Aramoni muestra la complejidad de los diálogos interculturales que tuvieron lugar en la época virreinal, de suerte que bajo la práctica de un ritualista mulato bien podría haber un sistema simbólico esencialmente mesoamericano.⁶⁶

Pese a la relevancia de dichos trabajos, cabe mencionar que el cambio cultural es inherente a todo tipo de sociedades y hasta ahora ha sido estudiado casi siempre a partir del encuentro y la interacción entre concepciones de distintos orígenes, como si los cambios en los indígenas no pudieran también gestarse desde sus propias dinámicas. Sería interesante, tal vez urgente, averiguar de qué modo las culturas amerindias se han transformado a sí mismas más allá de la influencia de su medio social.

⁶³ George M. Foster, *Cultura y conquista. La herencia española de América*.

⁶⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*; Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*.

⁶⁵ Juan Pedro Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras: dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año 1712*.

⁶⁶ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*.

En respuesta a los abusos comparativos y a la predominancia de la historia frente a la etnografía, durante el primer decenio del siglo XXI, un grupo de investigadores comenzó a lanzar críticas al paradigma mesoamericano con el argumento acertado de que las metodologías empleadas para el estudio del pasado, necesariamente incompleto, no tendrían por qué emplearse para el estudio de sociedades contemporáneas cuyo conocimiento, en principio, debería ser más amplio. Ciertamente, la etnología no tendría que ser subsidiaria de la historia.⁶⁷ El problema es que como consecuencia del llamado “antimesoamericanismo metodológico” se ha gestado una antropología que no sólo ignora sus antecedentes prehispánicos, sino que se muestra más propensa al contraste con regiones remotas, como Siberia y el Amazonas, que a la búsqueda de afinidades con pueblos vecinos. El tema está abierto a debate, pero difícilmente un enfoque ahistórico puede ser una alternativa viable para enfrentar el anacronismo con el que se venía trabajando. Dicho sea de paso, ignorar la riqueza de las fuentes tempranas de nuestra zona de estudio es simplemente un desperdicio.

EL CURANDERISMO Y EL LLAMADO “GIRO ONTOLÓGICO”

Desde Durkheim, la cultura había sido vista como un conjunto estructurado de representaciones colectivas, es decir, como una serie de formas simbólicas que reemplazan o sustituyen a una única realidad medianamente conocida.⁶⁸ Uno de los principales objetivos de la antropología sería justamente determinar cuáles son esas realidades a las que la cultura se refiere. Dado que la cultura es al mismo tiempo el objeto de análisis y el medio para su interpretación, se requeriría de una mirada externa —distinta a la de la cultura estudiada— para establecer correctamente la relación entre significado/significante y cultura/realidad. El resultado es una especie de metadiscurso que, ajeno a la sociedad tratada, pretende explicar sus funcionamientos y contenidos. Desde una perspectiva positivista, ello implicaría que el investigador tiene pleno acceso a la realidad y los sujetos de estudio no. Desde una postura relativista, se supondría que la realidad es incognoscible y que la labor del antropólogo se limita a un mero ejercicio de interpretación en el que el discurso resultante no haría más que traducir la cultura del otro a los términos de la visión del mundo del propio estudioso.

⁶⁷ Véanse Saúl Millán, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”; Johannes Neurath, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”.

⁶⁸ Émile Durkheim, “Représentations individuelles et représentations collectives”.

La solución que ofrece el llamado giro ontológico es dar por sentado que lo que el otro dice es una “realidad”, abandonar la interpretación y establecer las lógicas que operan en ese mundo radicalmente ajeno al del investigador.⁶⁹ El resultado es una antropología más preocupada por las relaciones que se establecen entre los aspectos de las sociedades que por el contenido de sus símbolos, y una metodología más cercana a la pragmática que a la semiótica o la hermenéutica.

A tono con la crítica al enfoque mesoamericanista, buena parte de los estudiosos del curanderismo y la brujería comenzó a buscar nuevos modelos explicativos en la antropología de otras regiones del mundo. Gracias al impulso del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio del INAH, los trabajos de autores como Descola y Viveiros de Castro tuvieron mayor difusión en nuestra región. Aunque ambos investigadores ya eran clásicos para los estudiosos de la Amazonia, no fue sino hasta mediados de dicha década que hicieron aparición en la antropología mexicana, pues a partir de 2006 figuran en alrededor de 10% de las tesis de posgrado en antropología y estudios mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Entre los temas vinculados aparecen la territorialidad, la meteorología indígena, la resistencia cultural, la muerte y el sacrificio, la noción de persona, las redes sociales, el chamanismo y el nahualismo.

En *Par-delà nature et culture*, Descola propone superar la dicotomía entre naturaleza y cultura postulada por Lévi-Strauss y “cuestionar la universalidad de aquella polaridad, mediante un repaso de las figuras de lo continuo que trazan otras cosmologías, diferentes de la occidental moderna”.⁷⁰ A partir de las múltiples relaciones entre fisicalidad —el cuerpo y las maneras de actuar— e interioridad —la conciencia, lo emotivo— ordena las diferentes fórmulas en cuatro ontologías o sistemas de propiedades.⁷¹ Cada modo ontológico implica una

⁶⁹ “En lugar de preocuparnos sobre cómo usar mejor los conceptos que tenemos a nuestra disposición para explicar o interpretar algo, deberíamos estar preocupándonos sobre el hecho de que nuestros conceptos disponibles puedan ser inadecuados incluso para describir adecuadamente nuestros datos, dejemos de lado el ‘explicarlos’ o ‘interpretarlos’. Nuestra tarea debe ser entonces localizar esas inadecuaciones en nuestros conceptos para poder remplazarlos por otros mejores”. Véase la posición de Martin Holbraad en Michael Carrithers y Matei Candea, “Ontology is just another word for culture”, p. 33.

⁷⁰ Álvaro Pazos, “Recensión crítica de *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola”, p. 186.

⁷¹ La interioridad es “la gama de propiedades ordinariamente asociadas al espíritu [o mente], al alma o a la conciencia —intencionalidad subjetividad, reflexividad, afectos, actitud para significar o soñar— pero también los principios inmateriales que suponen causar la animación, tales como el aliento o la energía vital, al mismo tiempo que nociones más abstractas como la idea de compartir

noción específica de sujeto “y cada tipo de sujeto se enfrenta a problemas epistemológicos y metafísicos igualmente específicos, que trata de resolver instituyendo zonas de objetividad (de ‘no sujeto’) respecto de las que elabora tratamientos adecuados”.⁷² Si bien reconoce que en la realidad se presentan proporciones y distribuciones diversas de componentes de uno u otros modelos, el autor define la funcionalidad de éstos como tipos ideales. Los cuatro modos de identificación planteados en función de la unidad y la diversidad de los componentes de los existentes son naturalismo (misma fisicalidad, diferente interioridad), animismo (misma interioridad, diferente fisicalidad), totemismo (misma fisicalidad, misma interioridad) y analogismo (diferente fisicalidad, diferente interioridad);⁷³ “cada uno de estos modos permite un determinado tipo de colectivo”.⁷⁴

Para ilustrar estos “modos de identificación”, el autor recurre a casos etnográficos específicos. Y, siendo que a su parecer Mesoamérica es representativo del analogismo, usa al nahualismo como un ejemplo más del modo en que la personalidad se encuentra disgregada en múltiples componentes (*tonal, tonalli, nahual-ihiyotl*) que sólo pueden ser metafóricamente reintegrados a partir de la comparación. La cuestión es que, además de basar su explicación en una única fuente —López Austin—, Descola manifiesta una profunda ignorancia respecto de nuestra región de estudio; por consiguiente, son pocos los que se adhieren a la explicación analogista.⁷⁵ Sin embargo, sabemos de varios investigadores que

con otro una misma esencia, un mismo principio de acción o un mismo origen. Por contraste, la fisicalidad concierne la forma externa, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y senso-motores, se incluye el temperamento o la manera de actuar en el mundo en tanto que manifestaban la influencia ejercida sobre las conductas o los *habitus* de los humores corporales de los regímenes alimentarios de los rasgos anatómicos o un modo de reproducción particular”. Philippe Descola, “Más allá de la naturaleza y de la cultura”, p. 2, 627.

⁷² Pazos, *op. cit.*, p. 188.

⁷³ Obviamente, la obra del autor es mucho más compleja, pero es justo sobre este punto que converge con nuestro tema de interés.

⁷⁴ Alfonso Manuel Otaegui, “Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico”, p. 147.

⁷⁵ Dicho desconocimiento conduce a Descola a exagerar el carácter analógico de la cosmología mesoamericana. Dice, por ejemplo, que “el rasgo dominante de la ontología nahua, como de todo sistema analógico es en efecto reunir en cada existente una pluralidad de instancias” y habla incluso de una diferenciación obsesiva. Su estudio de Mesoamérica parte de la premisa de que existen pocas diferencias entre los pueblos que la constituyen, la cuestión es que esa impresión de homogeneidad cultural —que no es lo mismo que unidad— no deriva de un análisis minucioso de los datos sino de lo reducidas que son sus fuentes de información. Véase Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 289-291, 290, 292, 295, 571, nota 15.

se han sentido atraídos por la propuesta animista y han buscado reconocer algunas de sus cualidades en los sistemas simbólicos mesoamericanos.

De acuerdo con la más reciente propuesta de Descola, la característica esencial del animismo es “la imputación por parte de los humanos a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya”. De modo que, sin importar su apariencia física, todos los seres del mundo tendrían formas culturales más o menos semejantes a las de los hombres —lenguaje, parentesco, sistemas de intercambio, etcétera—. Esto permite a plantas, animales y espíritus comportarse bajo los preceptos y normas morales de los humanos y al mismo tiempo comunicarse con ellos.⁷⁶

En el llamado perspectivismo amazónico, considerado una suerte de corolario del animismo, se supone que el mundo “está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, que lo aprenden según puntos de vista distintos”.⁷⁷ De suerte que, en principio, todos los seres se verían a sí mismos como humanos y verían a las otras especies como animales o espíritus. En este sentido, los humanos serían los “tapires” que cazan jaguares y “jaguares” antropófagos para los tapires.⁷⁸ Debajo de todo cuerpo habría “una forma interna humana, normalmente sólo visible a los ojos de la propia especie”.⁷⁹ En numerosos relatos los animales se despojan de sus pieles para vivir como hombres en una morada similar a una aldea, lo que indicaría una cierta unidad de espíritu y diversidad de cuerpos. De modo que el hecho de que muchos etnónimos signifiquen “los verdaderos humanos” no implica en realidad un etnocentrismo sino más bien una suerte de uso pronominal, es decir, llamarse a sí mismos “humanos” significa que se colocan en tal posición frente a la alteridad, algo que en principio podría hacer cualquiera.⁸⁰ Cabe aclarar que el perspectivismo no supone una suerte de visión engañosa de la realidad, por el contrario, todos los seres ven el mundo de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven.⁸¹ El punto de vista depende del cuerpo, no del espíritu. Cuerpo no se refiere a lo fisiológico sino a los hábitos; comportarse como animal equivale a animalizarse y en este sentido el cuerpo es la manera en que aprendemos al otro.⁸²

⁷⁶ *Ibid.*, p. 183-199.

⁷⁷ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, p. 347.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 350.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 351.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 368-371.

⁸¹ *Ibid.*, p. 378-379.

⁸² *Ibid.*, p. 380.

“Identidad y diferencia se comunican por la depredación, que es el esquema trascendental de relación, el operador prototípico del juicio sintético *a priori* en este universo simbólico”. Comer es colocarse en posición de sujeto y situar al otro-comido en la de un objeto que se incorpora en el proceso de construcción del propio ser. No obstante, esto no significa que lo depredado pierda por ello su cualidad humana, por el contrario, lo que se come siempre es “persona”, sea humano, animal o vegetal, la comida es “inevitable e inmediatamente una relación social [...] Las relaciones de depredación se constituyen como esencialmente reversibles y recíprocas: aquello que se come comerá, y aquello que me come será comido”.⁸³ Se instaura así un juego de perspectivas en el que las posiciones de sujeto-depredador y objeto-presa circulan entre humanos y animales, “nosotros” y los “enemigos”. Esta lógica no se restringe a la interacción con aquello de lo que es posible alimentarse —presas animales o cautivos enemigos—, sino que, además, es constitutiva del parentesco. De modo que la alianza no sería otra cosa que un medio más para incorporar la alteridad y con ello transformar a los afines en “consanguíneos”. En otros términos, el intercambio con el *otro* es esencialmente rapaz y recíproco, “de tal manera que todo intercambio, comenzando por el matrimonial, es una forma de depredación”.⁸⁴

Gracias a la existencia de seres transespecíficos, capaces de adoptar la perspectiva de otras clases de entidades, existe la posibilidad de que los hombres, los animales, las plantas y los espíritus se transporten de uno a otro ámbito para actuar sobre las alteridades —ésta es, por ejemplo, la función principal de los “chamanes”. De hecho, “el chamanismo amazónico puede ser definido como la habilidad manifestada por ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas, a fin de administrar las relaciones entre éstas y los humanos”.⁸⁵

El cuerpo es una especie de ropa que puede ser mudada; sin embargo, eso no significa que se trate de un disfraz para ocultar la identidad de su portador, sino de algo más parecido a una escafandra que permite a su usuario adaptarse a un medio diferente y funcionar como un ser de la especie que busca emular.⁸⁶ La influencia de estas nuevas perspectivas y su contraste con datos mesoamericanos han dado lugar a la construcción de nuevos tópicos de investigación. Si bien la

⁸³ Eduardo Viveiros de Castro, “Apresentação”, p. XIV.

⁸⁴ Isabel Martínez, “Eduardo Viveiros de Castro: de imaginación, traducción y traición”, p. 235.

⁸⁵ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, *op. cit.*, p. 358.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 394.

agricultura constituye aún el principal paradigma para la lectura de la mitología mesoamericana, hoy en día trabajos como los de Dehouve y Olivier han comenzado a mostrar que en algunos casos la caza puede tener mayor valor simbólico que el cultivo del maíz.⁸⁷ Para el tema específico de la terapéutica, sobresale la propuesta de Millán en torno a que tanto el “robo del alma” como la curación siguen un modelo cinagético.⁸⁸ Pitarch, por su parte, muestra que en el caso maya el clásico binomio cuerpo-alma más bien debería ser entendido como un modelo “cuaternario” en el que existe un cuerpo-objeto, con características animales, un cuerpo-sujeto, humano, un alma antropomorfa y otra espiritual de apariencia variable. Lo relevante para el tema es que en la terapéutica cada una de estas partes requiere de un tratamiento diferente acorde a la perspectiva que se adopte y al tipo de entidad sanada.⁸⁹ Si consideramos como punto de partida las cuatro ontologías propuestas por Descola, Neurath muestra que la ritualidad huichola es demasiado compleja como para ser encasillada en cualquiera de estos modelos y que en la realidad sus concepciones terapéuticas cuentan tanto con elementos analogistas como con nociones animistas.⁹⁰

Sin embargo, existen otros casos en los que en lugar de partir de la premisa epistemológica de la existencia de realidades diferentes, lo que han hecho los investigadores es simplemente trasladar los modelos amazónicos a las realidades de nuestra región. A diferencia de lo que sucede en la Amazonia, donde antes de Viveiros ya se había notado que de algún modo el punto de vista modifica la “realidad”,⁹¹ en nuestros casos no es claro que la idea de un “perspectivismo” esté realmente presente en el discurso nahua. Ello sin mencionar la arbitraria extensión de conceptos como “persona” y “no humano”, sin tener en cuenta la forma en que dicho grupo construye y usa tales categorías.⁹²

⁸⁷ Danièle Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificado”; Guilhem Olivier, “Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d’intronisation dans l’ancien Mexique”.

⁸⁸ Saúl Millán, “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”.

⁸⁹ Pedro Ramón Pitarch, “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”.

⁹⁰ Johannes Neurath, “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”.

⁹¹ Véanse, por ejemplo, Irving Goldman, *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*, p. 62-63, 182-186; Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, p. 125-127.

⁹² Saúl Millán, “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”, *op. cit.* Después de haber criticado el modo en que los mesoamericanistas mezclan datos procedentes de diferentes épocas y regiones para construir sus modelos, el autor recurrió a ejemplos mexica, nahua, otomí, maya y tlapaneco para respaldar su propuesta. La cuestión es que, a diferencia de López Austin, Broda o

En otros términos, es claro que la mirada refrescante del llamado “giro ontológico” nos ha traído nuevos problemas de investigación y nuevas soluciones a viejos temas regionales, mas el hecho de partir de sus supuestos no implica por sí mismo una ventaja cuando se descuidan los aspectos metodológicos más esenciales. No se trata de calcar, como muchas veces se ha hecho, los modelos procedentes de otros contextos culturales, sino de partir de las propias categorías indígenas para traducirlas a un lenguaje antropológico más universal.

BALANCE FINAL

Según se ha visto en el estudio del curanderismo de nuestra región, desde la época virreinal existe una marcada tendencia a la disociación entre sus aspectos más empíricos y los de carácter puramente simbólico. Los primeros han suscitado gran interés entre los historiadores y etnomédicos, pero hasta hoy han sido poco tratados por los antropólogos. Los segundos, por el contrario, han sido ampliamente apreciados por la etnología, pero continuamente atacados por aquellas políticas públicas que les consideran perjudiciales o un obstáculo para el progreso. La mayoría de las veces ambos medios suelen ponerse en práctica de manera simultánea y en relación con los mismos actores sociales, lo que resulta en una serie de investigaciones necesariamente incompletas. Ya sea que se hable de cosmovisión u ontología, nuestras conclusiones pocas veces muestran el modo en que la manipulación efectiva de los cuerpos se articula con el ámbito discursivo en la construcción de la terapéutica tradicional indígena.

La supuesta adopción del punto de vista del sujeto de estudio parece igualmente irreconciliable con la perspectiva del propio investigador. Ya sea que se hablara de la influencia del demonio, de conspiraciones subversivas, de la mentalidad primitiva o de funciones sociales, desde la época misional hasta el apogeo del estructural-funcionalismo la antropología mexicanista tendió a priorizar las explicaciones extrínsecas del curanderismo, mientras que, a partir del surgimiento de la noción de cosmovisión hasta el enfoque ontologista, los académicos manifiestan una marcada preferencia por la reconstrucción o traducción de los discursos del otro. Es obvio que el investigador nunca podrá comprender la totalidad del pensamiento de una sociedad ajena. No obstante, cabe considerar que la comparación de nuestros datos con los que proceden de otros horizontes cronoculturales también nos permite acceder a conocimientos que difícilmente

Graulich, cuando Millán compara lo antiguo con lo moderno no parte de la crítica historiográfica y por consiguiente atribuye el mismo valor a fuentes de muy diversas calidades.

se encuentran al alcance de aquellos que participan del sistema estudiado. En otras palabras, los “cómo” no se oponen a los “por qué”, son simplemente miradas complementarias que al converger sobre un mismo objeto pueden dilucidar realidades diferentes de un mismo hecho social.

En el discurso de los evangelizadores de los siglos XVI y XVII no se presentaba la terapéutica indígena como falsa o carente de eficacia, sino como algo que se fundaba en principios reales, pero que constituía una especie de traición porque se trataba desde una perspectiva equivocada. El pensamiento ilustrado optó por suponer que en el indígena existía una cierta incapacidad para tratar debidamente la realidad y por ello el curandero pasó de ser visto como endemoniado a convertirse en una especie de charlatán. En una reformulación más romántica de esta misma tesis, el modelo neuropsicológico adjudicó al ritualista una extraña capacidad para reconocer otras realidades por el intermedio de la práctica de estados psíquicos inusuales. Para el estructural-funcionalismo, por el contrario, el curanderismo aparece como espacio de acción cuya realidad no deriva de la mentalidad sino de su utilidad social. La antropología simbólica ubicó el problema de la terapéutica en el ámbito del lenguaje, de suerte que las actividades rituales comenzaron a ser vistas como complejos semánticos destinados a enmascarar las realidades más evidentes en el oscuro dominio de las metáforas. En contraste, el giro ontológico postula la existencia de realidades múltiples y dependientes del punto de vista de los diferentes actores.

Cualquiera que sea el enfoque, resulta claro que en el ámbito mexicanista la “realidad” de la acción terapéutica siempre ha sido problemática. Justamente el asunto de lo “real” no parece en particular relevante para los interesados, pues en innumerables casos sus discursos no suelen discernir entre las diferentes cualidades de la vivencia.⁹³ Las creencias —aseveraciones que admiten cierta duda— y los saberes —enunciaciones con valor de verdad— están presentes por igual en todas las sociedades. La simple experiencia de la alteridad nos muestra que algunas de nuestras nociones pueden ser relativizadas en tanto que otras son compartidas por gente que no necesariamente se adhiere a las mismas ideas. El problema es que cuando el discurso no lo expresa de manera explícita, quien es ajeno a la sociedad tratada se ve incapacitado para establecer qué es real y qué

⁹³ Pese a que los diccionarios de la Colonia temprana esfuerzan por traducir a las lenguas indígenas la noción de realidad, parece claro que la mayoría de los términos evocados no son equivalentes. Véanse Benedict Warren (ed.), *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*; Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*; René Acuña Sandoval (ed.), *Vocabulario de Maya Than: Codex Vindobonensis NORTH S. 3833. Facsímil y transcripción crítica anotada*.

pertenece al ámbito de la metáfora y la representación.⁹⁴ En ese sentido, la realidad o representatividad de una expresión sería más una suerte de axioma que un hecho contrastable y *a priori* no tendría por qué ser menos abusivo para el investigador dar por hecho que para el otro todo es real en lugar de atribuirle a su discurso un valor constante de representación.⁹⁵ Lo relevante, en todo caso, no debiera ser el nivel en el que consideramos las expresiones sino el rigor con el que tratamos las categorías evocadas.

Por su interrelación con múltiples aspectos de la vida social, el estudio del curanderismo ha sido desde su inicio un constante punto de encuentro y debate de las posiciones teóricas más variadas. En razón de ello, dicho tema constituye una lente privilegiada para el acercamiento a la alteridad. El hecho de que la terapéutica indígena haya sido objeto de interés antropológico desde los inicios del sistema colonial también convierte dicho tópico en una relevante muestra de lo que ha sido el desarrollo de la propia disciplina en nuestra región.

REFERENCIAS

- Acuña Sandoval, René (ed.), *Bocabulario de Maya Than: Codex Vindobonensis NORTH S. 3833. Facsímil y transcripción crítica anotada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1993.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963 (Colección Antropología Social).
- Albach Pérez, Carlos Daniel, *El concepto de Mesoamérica en el estudio de los procesos históricos: entre unidad y diversidad*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- Albores Zárate, Beatriz A., “El descubrimiento etnográfico del indio chiapaneco”, *Anales de antropología*, v. 11, 1974, p. 189-214.

⁹⁴ En trabajo de campo he podido notar que algunas de las exégesis de los informantes se construyen bajo la fórmula “no sé, pero dicen que...”.

⁹⁵ Cuando Viveiros de Castro dice que el buen traductor es el que se traiciona a sí mismo, se refiere más bien al hecho de dar al discurso del otro el mismo valor que otorgamos al propio. Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”.

- Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Aranda, Jesús, “Curanderos y embaucadores podrán ser acusados de fraude, señala la Corte”, *La Jornada*, México, D. F., 3 de junio de 2010, p. 38.
- Archila, Ricardo, “La medicina y la higiene en la ciudad”, *Revista de Indias*, n. 131-138, 1973-1974, p. 655-688.
- Archivo General de la Nación, “Agustín Alonso Malgarejo, contra varios indios de Meztitlán”, *Meztitlán*, Inquisición 303, 1624.
- , “Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios”, *Michoacán*, Inquisición 348, 1624.
- , “Declaración de Michala de Ortega”, *Acámbaro*, Inquisición 792, 24 de marzo de 1724.
- , *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Archivo General de la Nación/Secretaría de Relaciones Exteriores/Tipografía Guerrero Hermanos, 1912.
- Baschet, Jérôme, “Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 112, 2000, p. 5-30.
- Benítez, Fernando, *Los indios de México*, v. 3, México, Era, 1970.
- , *Historia de un chamán cora*, México, Era, 1973.
- Brasseur de Boubourg, Charles, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l’Amérique Centrale*, v. IV, París, Arthus Bertrand/Librairie de la Société Géographique, 1859.
- Braudel, Fernand, “La historia y las ciencias sociales”, en Maurice Aymard (coord.), *Las ambiciones de la historia*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 147-177.
- Brinton, Daniel, “Nagualism in native American folk-lore and history”, *Proceedings*, v. 33, n. 144, The American Philosophical Society, 1894, p. 11-73.
- Campbell, James Gabriel, “Approaches to the study of shamanism”, *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, v. 17/18, n. 22/23, Viena, Museum für Völkerkunde, 1975, p. 61-93.
- Caretta, Nicolás, *Fauna mexicana: naturaleza y simbolismo*, Leiden, Research School of Asian African and Amerindian Studies/Universiteit Leiden, 2001.

- Carrithers, Michael y Matei Candea, “Ontology is just another word for culture”, moción discutida en la *2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester, 2008.
- Castaneda, Carlos, *The teachings of Don Juan. A Yaqui way of knowledge*, Berkeley, University of California Press, 1968.
- Chaumeil, Jean-Pierre, *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 4 v., México, Porrúa, 1945.
- Clews Parsons, Elsie, *Mitla. Town of the souls, and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, University of Chicago Press, 1936.
- Cline, Howard, “Lore and dieties of the Lacandon Indians. Chiapas, Mexico”, *The Journal of American Folklore*, v. 57, n. 224, 1944, p. 107-115.
- Cruz, Martín de la y Juan Badiano, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, trad. de Ángel María Garibay, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.
- Dehouve, Danièle, “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de Campo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio, 2008, p. 1-39 (Cuadernos de Etnología 4).
- Descola, Philippe, “Más allá de la naturaleza y de la cultura”, en Leonardo Montenegro Martínez (ed.), *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Bogotá, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2001.
- , *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.
- Dow, James, *The Shaman’s Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.
- , “Central and North Mexican shamans”, en *Mesoamerican healers*, Alain Sandstrom y Brad Huber (eds.), Austin, University of Texas Press, 2001, p. 66-94.
- Durkheim, Émile, “Représentations individuelles et représentations collectives”, en Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1924.
- , *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1998.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Fagetti, Antonella, *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, tesis de maestría en antropología social, México, Instituto Nacional

- de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- Foster, George M., *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- , *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.
- Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, [1913] 1972.
- Furst, Peter T., “The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality”, en Elizabeth Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collections/ Trustees for Harvard University, 1967, p. 143-178.
- Gage, Thomas, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*, ed. de Sinforoso Aguilar, Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad Guatemalteca de Historia y Geografía, 1946.
- Gallardo Ruiz, Juan, *Medicina tradicional p'urhépecha = Tsinapekua tuá ka iasi anapu*, Zamora, El Colegio de Michoacán/ Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, 2005.
- Gamio, Manuel, *La población del valle de Teotihuacan. Representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los Estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala*, 3 v., México, Dirección de Antropología, 1922.
- Garza, Mercedes de la, “Naguales mayas de ayer y hoy”, *Revista Española de Antropología Americana*, n. XVII, 1987, p. 89-105.
- Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*, 2 v., trad. de José María Agreda y Sánchez, México, Biblioteca Mínima Mexicana, 1955.
- Glockner, Julio, “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 299-333.
- Goldman, Irving, *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*, Nueva York, Wiley-Interscience, 1975.
- Gómez Pérez, Jorge Ramón, *El chamanismo tepehuano. Economía e ideología en una comunidad indígena de la Sierra Madre Occidental*, tesis de licenciatura en antropología social, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1981.
- González Torres, Yólotl, “El trance y el éxtasis en el México prehispánico”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 29, 1983, p. 5-20.
- Gordon Wasson, Robert, *El hongo maravilloso: teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the soul. The world view of a Tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1961.
- Gutiérrez Colomer, Leonardo, “Médicos y farmacéuticos con Hernán Cortés”, *Revista de Indias*, n. 31-32, 1948, p. 331-338.
- Hamayon, Roberte, “Pour finir avec la ‘transe’ et l’ ‘extase’ dans l’étude du chamanisme”, *Études Mongoles et Sibériennes*, n. 26 : *Variations chamaniques* 2, 1995, p. 155-190.
- Harner, Michael, *The way of the shaman: A guide to power and healing*, San Francisco, Harper and Row, 1980.
- Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959.
- Hultkrantz, Åke, “El chamanismo: ¿un fenómeno religioso?”, en Gary Doore (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Kairós, 1998, p. 57-67.
- Kalweit, Holger, *Dreamtime and Inner Space. The World of the Shaman*, Boston, Shambhala, 1988.
- Kirchhoff, Paul, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, *Tlatoani*, n. 3, suplemento, 1960.
- Klein, Cecelia et al., “The role of shamanism in Mesoamerican art”, *Current Anthropology*, v. 43, n. 3, 2002, p. 383-419.
- Lagarriga Attias, Isabel, “Algunos elementos chamánicos entre los iluminados o alumbrados de la Nueva España”, *La Palabra y el Hombre*, n. 68, 1988, p. 4-13.
- Langdon, Esther Jean, “Introdução: Xamanismo-velhas e novas perspectivas”, en Esther Jean Langdon (ed.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996, p. 9-28.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Leviatán, [1922] 1957.
- López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 87-117.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

- , “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 47-65.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, trad. de Balbino Dávalos, México, Herrerías, [1902] 1945.
- Madsen, William, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, Nueva York, Greenwood Press, 1960.
- Martínez, Isabel, “Eduardo Viveiros de Castro: de imaginación, traducción y traición”, *Anales de Antropología*, v. 41, n. 2, 2007, p. 239-262.
- Martínez González, Roberto, “El neonahualismo y otras evoluciones contemporáneas”, *Alteridades*, v. 16, n. 31, 2006, p. 107-117.
- , “Nahuales, nahualismo y nahualólogos”, en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”/Plaza y Valdés, 2010, p. 413-440.
- Medina, Andrés, “Los paradigmas de la antropología mexicana”, *Nueva Antropología*, v. 14, n. 48, 1995, p. 19-37.
- Millán, Saúl, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, *Diario de Campo*, n. 92, 2007, p. 88-97.
- , “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”, manuscrito, México, 2009.
- Miranda, Juan y Juan García Carrera, *Curanderos y chamanes de la Sierra Mazateca*, México, Gatuperio, 1997.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1970.
- Moxó y Francoli, Benito María de, *Cartas Mejicanas*, [s. l.], Tipografía Pellas, [1805] 1837.
- Nash, June, “Witchcraft as a social process in a Tzeltal community”, *América Indígena*, v. 20, n. 3, 1960, p. 121-126.
- Neurath, Johannes, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de Campo*, n. 92, 2007, p. 80-86.
- , “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”, en Laura Ro-

- mero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011, p. 21-41.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, ed. de María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988.
- Olivier, Guilhem, “Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d’intrônisation dans l’ancien Mexique”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. XCIV, n. 1, 2008, p. 191-230.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, trad. de Victoria Schusseheim, México, Siglo XXI, 1993.
- Otaegui, Alfonso Manuel, “Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico”, *Anthropologica*, v. XXVI, n. 26, 2008, p. 143-172.
- Page Pliego, Jaime Tomás, *Políticas sanitarias dirigidas a los pueblos indígenas de México y Chiapas 1857-1995*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002.
- Paso y Troncoso, Francisco del, “La historia de la medicina en México”, *Anales del Museo Nacional de México*, v. 3, 1886, p. 137-235.
- Pazos, Álvaro, “Recensión crítica de *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, v. 1, n. 1, 2006, p. 186-194.
- Peña, Francisco de la, “Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis”, *Cuicuilco*, v. 7, n. 18, 2000, p. 137-152.
- Pitarch, Pedro Ramón, “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”, *Estudios de Cultura Maya*, n. 40, 2011, p. 149-178.
- Ponce de León, Pedro, “Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad”, en Ángel María Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965, p. 121-140.
- Pozas, Ricardo, *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1959.
- Preuss, Konrad Theodore, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, Teubner, 1914.
- Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- Quiles, Alfredo, “Curanderos fraudulentos irán a prisión por ocho años”, *El Universal*, México, D. F., 22 de julio de 2010, en línea: <http://www.eluniversal.com.mx/estados/77029.html>.

- Redfield, Robert, “Cultura y visión del mundo”, en Robert Redfield, *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, 2 v., ed. de Ana Bella Pérez Castro, María Guadalupe Ochoa y María de la Paz Soriano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Fideicomiso para la Cultura México-USA/Fundación Rockefeller/Fundación Cultural Bancomer/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 125-168.
- Robichaux, David, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain, 1629*, trad. de Richard Andrews y Ross Hassing, Norman, University of Oklahoma Press, 1984 (Civilization of American Indian Series, 164).
- Ruiz Méndez, Teresita de Jesús, *Ser curandero en Uruapan*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, trad. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, School of American Research, 1950-1963 (Monographs of the School of American Research).
- Seler, Eduard, “Magic in ancient Mexico”, en Eduard Seler, *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology*, v. 3, Culver City, Labyrinthos, 1990-2002, p. 43-47.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, trad. de Agustín Cortés, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989 (Biblioteca).
- Thompson, Eric, *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*, Chicago, Field Museum of Natural History (Anthropological Series, v. 17, n. 1-4), 1930.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Espasa Calpe, 1948.
- Villa Rojas, Alfonso, “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 3, 1963, p. 243-260.
- Viqueira, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras: dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año 1712*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Educación Pública, 1997.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Apresentação”, en Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari*, Río de Janeiro, Universidad Federal de Río de Janeiro, 1992, p. XII-XIX.

- , “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, en Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify, 2002, p. 347-399.
- , “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, artículo 1, 2004, en línea: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.
- Warren, Benedict (ed.), *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, Morelia, Fimax Publicistas, 1991.