

Históricas Digital

Patricia Gallardo Arias

“Presentación”

p. 7-14

El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala

Patricia Gallardo Arias y François Lartigue
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

456 p.

Cuadros, imágenes y mapas

(Serie Antropológica, 23)

ISBN 978-607-02-6443-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de mayo de 2016

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

PRESENTACIÓN

El tema de este libro es el poder y su relación con los curanderos y las curanderas de las regiones indígenas de México y la de los Cuchumatanes en Guatemala. Es producto de la discusión académica entre investigadores de México, Guatemala y Francia acerca de los resultados obtenidos en el trabajo de campo y de las reflexiones sobre los estudios que se han realizado en torno a estos temas. La propuesta fue mantener un diálogo entre historiadores, antropólogos y lingüistas en el que se contrastaron opiniones sobre el conocimiento, el saber y el poder de los especialistas rituales en regiones y grupos poco estudiados. Para lograrlo, revisamos en 13 capítulos lo que se conoce sobre los curanderos y curanderas indígenas, tanto en el plano etnográfico e histórico como en la reflexión comparativa y teórica en ambas disciplinas. Los escenarios ecológicos y culturales de este ejercicio hicieron posible recorrer la Sierra Tarahumara en Chihuahua, la Misión de Chichimecas en Guanajuato, la Sierra Nevada de México, la región tlapaneca en Guerrero, la Chinantla en Oaxaca, la Zona Maya de Yucatán, los Cuchumatanes en Guatemala, la Sierra Negra y la Sierra Norte de Puebla, la Sierra Oriental de Hidalgo y la Huasteca veracruzana.

Después de reflexionar, anotamos que los temas no se agotan y que es necesario destacar algunos problemas y formular propuestas que conciernen al estudio de la relación que establecen los curanderos entre el poder, el saber y el don,¹ además de examinar y discutir sistemáticamente la transmisión de conocimiento —circulación, obtención, recepción— y la capacidad reconocida de curar, formulada como un poder, un don recibido por los dioses, una habilidad o un oficio.

Si bien los temas que tratan los autores de este libro han sido objeto de investigaciones etnográficas y antropológicas, no mencionaremos aquí la totalidad de

¹ Hay que mencionar que el trabajo reciente coordinado por Fagetti trata el tema del don y la iniciación entre especialistas rituales, curanderos y chamanes en México. Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo*.

obras que han derivado del trabajo pionero de Mircea Eliade.² No obstante, remitimos al lector a tres textos publicados recientemente en México: *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, coordinado por Antonella Fagetti; *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, de Roberte Hamayon; y *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, coordinado por Laura Romero. Los dos últimos aportan una etnografía reciente sobre las regiones y las prácticas rituales de los curanderos y curanderas del México contemporáneo. Se observa en ambos estudios un panorama de los chamanismos y de las modalidades de su encuentro en contextos geográficos específicos, así como el papel de los especialistas rituales en ellos, al mismo tiempo que muestran una variedad de metodologías y enfoques teóricos para el análisis de los datos etnográficos.

Una cuestión recurrente en los tres trabajos mencionados es la discusión sobre los términos y las definiciones de “chamán”, “trance” e “iniciación”. Hamayon, quien centró sus investigaciones en Siberia, dice: “el chamán es tan hábil para tomar las formas de un jaguar u otro animal, también para ser un sacerdote y sabio de su comunidad” y se le puede encontrar en sociedades tanto cristianas y budistas como islamistas. La autora opina que el chamanismo es hoy lo que antes representaba el totemismo y el animismo: “una patente de alteridad capaz de albergar cualquier manifestación simbólica de las culturas, el chamanismo mantiene una capacidad dialógica y transcodificadora”, el chamán es un “primitivo” capaz de adaptarse al sistema moderno que le toca vivir.³

Estas investigaciones han ampliado nuestro panorama y nos han incitado a puntualizar en temas como el chamanismo, el nahualismo y su relación con el

² Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Por mencionar algunos: George Foster, “Medicina tradicional”; Michel Antochiw, “La medicina indígena”; María del Carmen Anzures y Bolaños, *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos*; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Antropología médica, y Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*; Laurencia Álvarez Heydenreich, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*; Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*; Roberto Campos Navarro, *Nosotros los curanderos. Experiencias de una curandera tradicional en el México de hoy*; Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio*; Patricia Gallardo Arias, “Los especialistas de la curación. Curanderos teenek y nahuas de Aquismón”, y *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*; Antonella Fagetti, *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco hospitales integrales con medicina tradicional del estado de Puebla*; Laura Elena Romero López, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, y *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*; María de Lourdes Báez Cubero, “Saberes prácticos y actos rituales (nahuas de la Sierra Norte de Puebla)”.

³ Roberte N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*.

poder. En dichos estudios, los chamanes aparecen como figuras centrales en los rituales, con una movilidad que rebasa lo local, y poseedores de un conocimiento amplio de la sociedad en la que viven.⁴ El caso otomí del capítulo 13 es un ejemplo de ello, como mencionan Patricia Gallardo Arias y Jacques Galinier: el chamán es “el que conoce el origen y el fin de los acontecimientos que pueden suceder en el mundo. El *bádi* es capaz de desenredar el hilo de las causalidades hasta el origen de una enfermedad, ya que no existe ninguna ‘causalidad natural’”.

Iván Pérez expresa en el capítulo 10: “parecería que el chamán nahua no es quien ‘cura’, no es quien logra sanar al paciente, sino que establece acuerdos —a manera de un diplomático—” con los dioses, por ser capaz de moverse a voluntad en ambos mundos, “el de los humanos y el de los no humanos”. En el capítulo 9, Laura Romero afirma que el curandero “posee un triple saber” que lo hace diferente al resto de los individuos: saber hablar, saber ver y saber soñar, “premisas que guían el quehacer de la terapéutica nahua, formas de saber que derivan en una forma particular de poder, que le permite al especialista relacionarse con las corporalidades que habitan el mundo”. Carlos Heiras señala en el capítulo 12 que entre los tepehuas “el chamán es receptor de dones”, pero son ciertos dones los que lo constituyen como chamán. Es el saber ritual de los tepehuas lo que hace de este individuo un ser particular ante su comunidad. Por su parte, Patricia Balam y Ella Quintal afirman en el capítulo 7 que entre los jmeeno’ob existe una relación entre la praxis, la explicación del cosmos y el papel del curandero como especialista ritual, capaz de explicar su mundo y el de los dioses, quienes otorgan el poder al curandero. Ruth Piedrasanta explica en el capítulo 8 que entre los chuj el adivino es quien dirige el tiempo y puede dominar el conjunto de espacio y tiempo entre los mayas de Guatemala.

Nos parece que el caso americano ofrece un repertorio más maduro que, aunque menos novedoso, está inscrito en una larga tradición de estudios relativos a la historia colonial y el cristianismo indígena, que une con acierto la etnografía y el análisis de los documentos coloniales. Tanto en México como en Guatemala el catolicismo busca la alianza o la captación simbólica de los cultos tradicionales ante la amenaza común de los pentecostales y otras iglesias protestantes; por tanto, nos parece que el estudio etnohistórico sobre creencias y cultos hispano-indígenas no deben dejarse atrás.⁵ En este marco se ubica el capítulo 1, de Ro-

4 Quezada advierte que el curandero es un ser histórico, debido a que dentro de su contexto es el sabedor y el interlocutor entre lo antiguo y lo actual. Quezada, *op. cit.*, p. 27.

5 Para Dehouve, “La continuidad se expresa en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo”. Según la

berto Martínez González, que examina históricamente los estudios realizados en México sobre los curanderos. Destaca las corrientes y enfoques por medio de los cuales el tema ha sido investigado en la antropología mexicana hasta llegar a lo que denomina el “giro ontológico”, que prevalece en la actualidad como marco teórico en varios trabajos. Se trata de un texto con una posición crítica respecto de la utilización de términos y enfoques teóricos para el estudio de estos temas.

Por otro lado, Juan Bulnes describe en el capítulo 4 cómo un granicero adquiere su poder, entre otros casos, cuando le pega un rayo. Resalta la importancia de la forma en que se obtiene el don y el papel que juega en ello la interpretación de los sueños. Bulnes explica la relación de los graniceros con los gobernantes del México prehispánico y el proceso de cambio que vivieron durante la Colonia. Para este autor, a pesar de que fueron “excluidos del poder político y religioso, mantuvieron un prestigio significativo en el medio rural por sus reconocidos poderes como controladores atmosféricos”. Pocos estudios dicen algo sobre la unión entre política y especialistas rituales. Un caso excepcional es el capítulo 5 a cargo de Danièle Dehouve, quien consigue unir las esferas política y ritual. El especialista ritual tlapaneco, según la autora, es un personaje esencial en el “funcionamiento de su pueblo”; es “responsable y beneficiario del ritual para su grupo y de su fuerza corporal y social depende la vida —o la muerte— de los hombres que lo rodean”. También son escasos los materiales estudiados sobre las acusaciones por brujería y la consiguiente persecución, la represión y las luchas simbólicas, parte esencial de la historia de los curanderos aun en la actualidad, que aparecen poco en las investigaciones sobre el tema. Sería interesante preguntarse si los especialistas rituales se alimentan de las religiones que se les acercan y de aquellas que los persiguen.

A la par del conocimiento que generamos alrededor de cómo se hace un curandero, está la cuestión de cómo se debilita, cuándo deja de serlo y cómo se convierte en otra cosa. Daniel Oliveras dedica el capítulo 6 a explicar que entre los chinantecos “la brujería y la envidia son motores de relaciones sociales, que se sustentan en la asimetría de percepción, poder y acción que se llevan a cabo en la esfera de los dobles”, y es aquí donde el nahualismo es una forma de explicar dichas relaciones. Como un primer acercamiento podría pensarse que la pérdida de poder se encuentra relacionada con la vejez y el agotamiento de los

autora sólo puede asegurarse que hay “continuidades mesoamericanas” entre los indígenas actuales con una metodología que logre encontrar los “principios estructurales a partir del significado que los indígenas les atribuyen a los rituales”; de allí que el análisis del discurso indígena sea de suma importancia. Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, p. 29.

curanderos. Con referencia a un poder específico que detenta varias formas, es un poder que se pierde, que se difumina, que se niega, que no es acumulable como otros. Es el tipo de poder que se va, que se derrite con la vejez o en la competencia. Apuntamos hacia una noción de poder denegado, o sea que el poder es una capacidad social que no depende del individuo que lo ostenta. En este sentido, sería la capacidad que adscriben o que niegan otros; entonces el poder de los curanderos residiría en qué tanto el otro reconoce u otorga. Como apunta Alonso Guerrero en el capítulo 3 para el caso de los *eṣṣá'r*, el poder está ligado a las “reglas sociales dichas”, el curador se convierte en “un hombre o mujer de bien” y en este contexto es aceptado y respetado por el resto de su comunidad. En cambio, entre los nahuas de la Huasteca “la eficacia del saber hacer chamánico no estaría dada por el significado de cantos, oraciones o parafernalia, sino por medio de lo que sujeta y hace parte al doliente de un mundo no siempre evidente, de un saber que no se sabe. Todo padecimiento estaría condicionado por una serie culturalmente determinada que supera al sufriente”, como apunta Mauricio González en el capítulo 11.

Algunas de las preguntas que se plantean en los textos se relacionan con el poder y la eficacia del curandero. En este sentido se indaga cómo se inician los curanderos, en qué proporción interviene la transmisión familiar en la formación de los nuevos curanderos. Esto salta a la vista si nos ubicamos en una sociedad con jerarquías. A diferencia del poder social, político y económico, el poder y la eficacia del curandero no pueden transmitirse, ya que se desvanecen. Un nuevo curandero no es tributario de un saber que le ha transmitido un pariente o alguna autoridad; entonces: ¿un nuevo curandero es necesariamente una personalidad nueva?, ¿lo transmitido es secundario a la luz de lo novedoso, de la individualidad, de portar un don?, ¿cómo se transmite este conocimiento? Tal vez el curandero viejo no tiene nada que transmitir o la decisión de la transmisión no depende sólo de él sino de la gente que conforma su comunidad; quizá tiene que ver con la negación de una relación de transmisión, una especie de ideología que el curandero nuevo establece con la creación de una alianza que logrará promover alrededor de una nueva clientela que se llamará comunidad. Es aquí donde la naturaleza de las relaciones jerárquicas entre los especialistas se torna punto de análisis por medio de la articulación de la comunidad con la competencia.

Hay un aspecto que nos parece poco estudiado. Tiene que ver con la lengua y los términos utilizados por los curanderos y las curanderas indígenas, y hace evidente que se requieren investigaciones interdisciplinarias. Muchos de los términos utilizados en el lenguaje de los especialistas del rito merecen un aná-

lisis lingüístico a la luz del dato etnográfico, ya que existe un vacío sobre el estudio del significado, su definición misma, la clasificación de las posibles y nuevas interpretaciones sobre rezos, relatos y plegarias que ayudan a la comprensión de todo el sistema en el que se mueven los curanderos; pero lo más importante es el análisis del significado y su valor en la praxis, es decir, dentro de la relación establecida entre el hablante y el oyente. Nos referimos a la dialéctica entre semántica y pragmática. Éstos son algunos de los problemas más controvertidos de la teoría semántica. Desde la más elemental afirmación de que una palabra *tiene significado* hasta la proyección de éste en una sociedad y en un determinado modelo mental, existe un abundante proceso de reflexión teórica y de cambio de perspectivas que comienza por interrogarse acerca del significado de los términos en lenguas indígenas. Esta reflexión ha surgido desde el terreno de la lingüística y de la filosofía del lenguaje; de hecho hay una bibliografía amplia al respecto desde finales del siglo pasado.⁶ Un análisis profundo de los discursos en lengua indígena se encuentra en las contribuciones de Alonso Guerrero sobre los chichimeca-jonaz —capítulo 3—, Laura Romero —capítulo 9— sobre la terapéutica nahua de la Sierra Negra de Puebla y Abel Rodríguez —capítulo 2— acerca de los rarámuri. Este último nos dice que los especialistas *owirúame* pueden entenderse como una metáfora del sol en lo social: son quienes “saben soñar bien, saben aconsejar y saben cuidar, en síntesis: saben caminar como el sol”. En resumen, el conjunto de estudios que compilamos permite al lector formarse un panorama sobre la naturaleza del conocimiento visto a través del poder, el saber y el don de los curanderos en un campo de investigación complejo en el que es indispensable cotejar las especificaciones etnográficas, históricas y lingüísticas.

Durante el proceso de edición de esta obra nos sorprendió el deceso de François Lartigue, entrañable amigo, quien siguió el desarrollo de conformación de este volumen desde las discusiones del seminario que coordinamos juntos, en torno al poder y la vejez de los curanderos, hasta febrero de 2014.

Patricia Gallardo Arias

⁶ John Langshaw Austin, *Palabras y acciones: cómo hacer cosas con las palabras*; Teun van Dijk, *Texto y contexto*; Eugenio Coseriu, *Sincronía, diacronía, historia. El problema del cambio lingüístico*; Ruth M. Kempson, *Teoría semántica*; Jorge Lozano, Cristina Peña Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso: hacia una semiótica de la interacción textual*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Antropología médica*, México, Secretaría de Educación Pública/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1986.
- , *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987 (Antropología Social 74).
- Antochiw, Michel, “La medicina indígena”, *México Indígena*, n. 9, 1982, p. 15-23.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- Austin, John Langshaw, *Palabras y acciones: cómo hacer cosas con las palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- Báez Cubero, María de Lourdes, *Saberes prácticos y actos rituales (nahuas de la Sierra Norte de Puebla)*, tesis de doctorado en etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Campos Navarro, Roberto, *Nosotros los curanderos. Experiencias de una curandera tradicional en el México de hoy*, México, Nueva Imagen, 1997.
- Coseriu, Eugenio, *Sincronía, diacronía, historia. El problema del cambio lingüístico*, Madrid, Gredos, 1973.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Embajada de Francia en México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007 (Antropología e Historia).
- Dijk, Teun van, *Texto y contexto*, Madrid, Cátedra, 1984.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Fagetti, Antonella, *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco hospitales integrales con medicina tradicional del estado de Puebla*, México, Gobierno del Estado de Puebla, 2004.
- (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de

- Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”/Plaza y Valdés, 2010.
- Foster, George, “Medicina tradicional”, en Axel Ramírez, *Bibliografía comentada de la medicina tradicional mexicana (1900-1978)*, México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, 1979.
- Gallardo Arias, Patricia, “Los especialistas de la curación. Curanderos teenek y nahuas de Aquismón”, *Anales de Antropología*, v. 38, 2004, p. 179-200.
- (coord.), *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.
- Hamayon, Roberte N., *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010 (Serie Antropológica 18).
- Kempson, Ruth M., *Teoría semántica*, Barcelona, Teide, 1982.
- Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 1995.
- Lozano, Jorge, Cristina Peña Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso: hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1982.
- Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Romero, Laura, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.
- (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.