

Alonso Guerrero Galván

"Ká'hó, el poder y la habilidad de curar entre los eza'r o chichimecas"

p. 85-107

*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:

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de\\_saber.html](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

# KÁ'HÓ, EL PODER Y LA HABILIDAD DE CURAR ENTRE LOS EZA'R O CHICHIMECAS\*

*Alonso Guerrero Galván*

El objetivo del presente trabajo es identificar la noción de *ká'hó* o “poder” entre los chichimecas, su historicidad y la relación que tiene con el “don” de curar o enfermar y la “sabiduría” ritualista. En ese sentido, parto de la caracterización histórico-social de la comunidad de estudio, la Misión de Chichimecas, para después situar esta noción en términos de la organización social y de los personajes que se consideran poderosos, como los curanderos y los brujos, su vínculo con las potencias, su iniciación y la transmisión de poderes, el aumento o pérdida de su poder y cómo se relaciona con el prestigio y la eficacia simbólica.

## INTRODUCCIÓN

### LA MISIÓN DE CHICHIMECAS EN SAN LUIS DE LA PAZ

Según la historia eclesiástica de Francisco Javier Alegre,<sup>1</sup> los jesuitas Francisco Zarfate y Diego Monsalve establecieron una misión en San Luis de la Paz en 1594, con el fin de reducir a los chichimecas,<sup>2</sup> a quienes describen como:

\* Agradezco la invaluable ayuda y colaboración de todos los *eza'r* del *Rancho uza'*, sobre todo a la familia Mata que desinteresadamente me ha abierto su casa y ha tratado de enseñarme su lengua y su cultura. Sin la ayuda de Regino Mata no hubiera sido posible realizar mis investigaciones.

<sup>1</sup> Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la compañía de Jesús de Nueva España*, p. 413.

<sup>2</sup> En cuanto a su genealogía lingüística, el chichimeca se encuentra estrechamente emparentado con el pame. Ambas lenguas forman el grupo pameano, que con el grupo de lenguas otomianas —otomí, mazahua, matlatzínca y ocuilteco— forman la familia lingüística otopame, que pertenece al tronco lingüístico otomangué. Bartholomew postula que la separación entre un otopame septentrional —pameano— y uno meridional —otomiano— fue, en términos lingüísticos, una de las primeras diversificaciones internas del otopameano (Doris Bartholomew, “The reconstruction of Otopamean (Mexico)”). Esta fragmentación seguiría a lo largo de la historia y formaría dos protolenguas pameanas: el protopame y el protojonáz, separación que Leonardo Manrique (“Lingüística histórica”, p. 84-85) data de cerca del 4000 a. C. El protopame se dividiría posteriormente en dos grupos de lenguas: el pame del norte y el del sur (Swadesh, *Indian Linguistic Groups of Mexico*; Heidi Chemin Bässler, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*; Antonio de la Maza, “La nación pame”; Moisés Romero Castillo, “Los fonemas del chichimeco-jonaz”; Yolanda Lastra, “Pame de Santa María

una nación que, en la extensión de muchas leguas, no tenía asiento fijo alguno. Ellos, a la manera de los árabes, andaban siempre por aquellos arenales y campañas, haciendo una guerra tumultuaria, en tropas desbandadas que no era posible resistir. No moraban en ningún lugar sino el tiempo que tenían en él frutas silvestres de que alimentarse; enteramente desnudos, ligerísimos en la fuga, y tan diestros y certeros en el manejo del arco, al cometer, como al huir.

Para lograr la reducción, se valieron de “una colonia de indios otomites, antiguos cristianos, asignándoles tierras y agua para sus sementeras, y habiéndolos por exentos del tributo que pagan a su Majestad los demás. Unos órdenes tan prudentes y cristianos no podían de dejar todo el éxito feliz que el Virrey se prometía”,<sup>3</sup> pero los misioneros encontrarían férrea resistencia de los chichimecas a dejar su forma de vida nómada y guerrera. Los tacharon de “los peores de todos, y los mayores homicidas y salteadores de toda la tierra. Précianse tanto de esta inhumanidad, que, como blasón, traen consigo, en un hueso, contadas las personas que han muerto, y hay quien numere veinte y ocho y treinta, y algunos más”. Su poca adaptación al sedentarismo y el aprovechamiento de su ventajoso pacto de paz comprado por la Corona les dio una imagen aún más negativa, por lo que los describen como gente que:

Es muy holgazana, especialmente los hombres; las mujeres son las que cargan y traen leña, y lo demás de su servicio. Ahora han sembrado algún maíz, con la esperanza de provecho, porque cuasi todo lo venden al Rey para que vuelva a dárselos. Las mujeres hacen vino, y ellos lo beben largamente, hasta perder el sentido, cada tercer día.<sup>4</sup>

San Luis de la Paz pronto congregó pames, guamares y diversos grupos chichimecas, por lo que los religiosos afirman que “es mucha dificultad del idioma, porque en treinta vecinos suele haber cuatro y cinco lenguas distintas; y tanto, que no se entienden sino las cosas muy ordinarias. La paz se va fomentando con el buen trato; aunque de una y otra parte no falten temores”.<sup>5</sup> Si bien en la tradición oral se perdió el origen histórico del grupo, algunos *eʒaʔr* parecen estar

Acapulco. Lorna F. Gibson”; ILV, “Confusión en el uso del nombre ‘chichimeca’. Chichimeca jonaz y pame chichimeca”.

<sup>3</sup> Alegre, *op. cit.*, p. 416.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 416-17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 417.

conscientes de su transformación cultural y la mezcla étnica que implicó la sedentarización. Don Ramón<sup>6</sup> comenta:

nada más mi abuela dice que los chichimecas estaban, los primeros chichimecas, dice que los primeros *ezā'r*, que esos estaban transformados, que esos estaban peludos, como si fueran changos, después se fueron limpiando, se fueron limpiando, hasta que ya ahorita así como estamos, y más de rato, más después ya nos vamos a tener otra sangre más, ya esto que traemos ahorita ya no. Hace 100 años que tenían otro tipo de sangre, otro tipo de cómo verse la cara y todo eso, los ojos y hace 200 años más, 300, 400 años mucho más [...] Estaban en las cuevas, pero entonces ellos, según mi abuela platica, que ellos, que le platicaron que sus abuelos, sus antiguos abuelos platicaban y ahí corrió la voz, platica que nada más que esos chichimecas eran así como, *pos* salvajes, tenían miedo de todo, de todo, como cosas extrañas, que más cosas extrañas *pos* antes no había nada [...] de los *kitús* [nombre que hoy reciben los mestizos].

Los *ezā'r* modernos mencionan que los antiguos chichimecas se encontraban dispersos en el territorio de San Luis de la Paz, Misión de Arnedo, Xichú de indios —hoy Victoria, Guanajuato—, pero que la Misión de Chichimecas o *Ranço uzā'* se fundó originalmente cerca del lugar que llaman La Quinta, en el camino entre la Alameda de San Luis de la Paz y La Ciénega; incluso se comenta que el Santuario de Guadalupe era parte de la Misión. El nombre chichimeca *jonaz*<sup>7</sup> lo recibieron tras una revuelta en el siglo XVIII que iba de Querétaro a

<sup>6</sup> Los nombres de los informantes se han cambiado para mantener su anonimato, todos son hablantes de lengua *uzā'*, mayores de 30 años y han habitado toda su vida en Misión de Chichimecas.

<sup>7</sup> Se dice en la comunidad que fueron los jesuitas quienes, haciendo un parangón con el profeta Jonás, les daban este nombre porque preferían huir que escuchar sus prédicas y se mantuvieron rebeldes hasta finales del siglo XVIII. Gerónimo de Labra (“Manifiesto de lo presedido en la conquista pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la ciudad de México 35 leguas”, p. 148) afirma: “Viéndose ya lo indios apóstatas Jonaces, (como dicen) en la suya sin brazo de la ley que los contuviera, se declararon verdaderos enemigos y como tales aumentaron los insultos, muertes y robos, con tan osada y libre resolución que movió el cielo de Reverendísimo Padre Fray Luis de Guzmán religioso de la Orden de Predicadores a dedicarse a la reducción y pacificación de los indios apóstatas Jonaces y ocurriendo con informes al excelentísimo señor Virrey, poniéndole de modo más suaves de la predicación emplease en la sujeción de dichos indios, y apoyando su Excelencia tan favorable promesa y considerando que pudiera ser el modo más eficaz para conseguir el fin tan deseado, lo despachó con el título de Teniente de Capitán General y con todas las facultades conducentes al intento y con suficiente estipendio que de las arcas reales se le dio para gratificar a los indios con dádivas, y que mantenidos de alimentos necesarios pudieran

Ciudad del Maíz. Después de un acuerdo de paz por compra, la población *eṣṣáʿr* se mantuvo como un asentamiento rural disperso en su territorio, que se extendía hasta Cerro del Muerto en el norte, la Hacienda de Ortega en el oriente, el Mineral de Pozos en el sur y el Cerro del Águila en el poniente. Es probable que este autoaislamiento les permitiera mantener su identidad cultural, pues los grupos vecindados en San Luis de la Paz perdieron sus lenguas y se mezclaron con los mestizos de la región.

Los *eṣṣáʿr* participaron activamente en las posteriores revueltas independentistas, al igual que los vecinos de San Luis de la Paz, que obtuvo el título de villa en 1848 por “los importantes servicios que ha hecho al Estado”.<sup>8</sup> La relación entre Misión y San Luis casi no cambió durante la independencia: los chichimecas eran empleados como jornaleros o mineros en las haciendas y minas de la zona. Fue hasta el fin de la Revolución Mexicana (1910-1921) que la comunidad fue reconocida como ejido y entre 1921 y 1930 recibió su dotación territorial, la cual se amplió en 1938. Esta configuración se mantuvo hasta 2002, cuando Misión de Chichimecas obtuvo la figura de comunidad agraria, debido a que en la actualidad la mayor parte de la población se dedica al trabajo en el campo, ya sea como ejidatario o como jornalero,<sup>9</sup> y a que muy pocas familias subsisten con el cultivo de temporal de maíz y frijol, por lo que se emplean fuera del *Rancho uṣṣáʿ*, sobre todo en comunidades cercanas, como la Ciénega, Pozos o Dolores, o en Ensenada, Baja California, y Yurécuaro, Michoacán, en la pizza del jitomate y la cebolla.

La comunidad mantiene un fuerte apego a las prácticas cotidianas de recolección y caza de pequeños mamíferos. Hombres y mujeres salen diario al monte a traer leña, nopalitos —*upʿo*—, xoconoxtle —*emʿá*—; o a cortar yerbas, como la planta de vaca —*unʿe kaṣú*—, los quelites —*chiṣaʿ*— o las raíces y ramas de *chilicuague* (*heliopsis longipes*), que causa un efecto adormecedor en la cavidad oral, muy utilizadas en la cocina *eṣṣáʿr*. La cantidad recolectada depende de la temporada. Por ejemplo, en secas hay tunas y cebollina silvestre, en lluvias se encuentran bolitas de árbol de pirúl —*kabá ningí*—, flores de sábila —*kunʿu tarʿi siror*—, de palma —*subaʿ siror*— o de quiote —*sumbos siror*.

conseguirse su reducción”. Para 1748, ocho años después del escrito de Labra, se tiene referencia de una carta dirigida al coronel de tropas de Querétaro por el marqués de Altamira en la que se designa con este término a un grupo de indígenas rebeldes que azotan la Sierra Gorda. Alonso Guerrero Galván, “Apuntes para la reconstrucción de la Gran Chichimeca”, p. 54.

<sup>8</sup> Ricardo Soltero Rodríguez, “Fragmentos de hechos históricos”, p. 79.

<sup>9</sup> En la Misión, 42.5% de la población trabaja en el sector primario y 3.10% no recibe ingreso por su trabajo, 62.8% cuenta con uno o dos salarios mínimos. En Plan Juárez el sector primario reúne 53.8% y 6.7% percibe de uno a dos salarios mínimos (SNIM).

Por lo general, son los varones quienes desde pequeños cazan roedores, lagartijas —*sipher*—, palomas —*kuk'o*— o codornices —*tute'*—, pero la caza más apreciada es la rata magueyera —*muzoh'*— y el conejo —*tangwé*—. En muchos hogares la ingesta de proteína animal se limita a la que aportan estas especies. Aunque no es algo difundido en el común de la población, algunas familias pueden criar gallinas, guajolotes, borregos, chivas, cerdos y reses, pero habitualmente los venden antes que consumirlos. Las familias con mayores posibilidades sacrifican alguno de estos animales para ingerirlo en caldo y barbacoa durante las fiestas familiares o comunitarias.

### ORGANIZACIÓN SOCIAL Y PODER

Históricamente, los chichimecas han tenido una organización horizontal. Alegre menciona: “No hay cabeza entre ellos, ni género de gobierno, si no es en la guerra; y ésta es la mayor dificultad, porque es menester ganar cada uno de por sí, tanto que el hijo no reconoce al padre o madre, ni le obedece”.<sup>10</sup> Únicamente ante el conflicto se reunían y se guiaban por líderes carismáticos, casi siempre guerreros, aunque no exclusivamente hombres, como se evidenció en la revuelta del 7 de julio de 1776, en la que un grupo de Misión de Chichimecas, liderado por Ana María Guatemalaque, “Anota”, intentó evitar que fueran detenidos y expulsados los siete jesuitas que los adoctrinaban. A pesar del ahorcamiento público de los cabecillas ordenado por el visitador José de Gálvez, los chichimecas se mantuvieron rebeldes y consideraron rota la paz por compra al grito de “mueran los gachupines”.<sup>11</sup>

Durante el siglo XX también se han organizado alrededor de caciques locales, hombres y mujeres. Se cuenta que anteriormente se hacían reuniones públicas para solucionar los problemas locales, ahí se ventilaban los asuntos y se llegaba a acuerdos con la venia de los ancianos y los padres de familia. Aún hoy los hombres —*uri maré'*— y mujeres ancianos —*mani mank'is*— son muy respetados en la comunidad. Cuando se habla con ellos se utilizan formas reverenciales como *ta* —padre— y *na* —madre—. La mayoría de ellos tiene nietos, pero esto no es indispensable ya que también son considerados abuelos los individuos mayores de 60 años. Las personas casadas —*tatéhr*— que viven en pareja o con hijos —*ba-jiri*— son denominadas “don” o “doña”. Cuando desatienden sus compromisos suele reprendérseles con la frase “nosotros ya semos dones”. Se espera de ellos

<sup>10</sup> Alegre, *op. cit.*, p. 417.

<sup>11</sup> Alberto Antonio Loyola Pérez, “El grito chichimeca, antes de Hidalgo”, p. 64.

un comportamiento más moderado que el de los jóvenes por ser cabeza de las nuevas familias o *misor*, institución social que a partir de la sedentarización ha ganado un lugar estructurante en la vida de la comunidad, de manera que hoy es la institución más importante que cohesiona al grupo. Como Driver y Driver registraban en 1956,<sup>12</sup> podemos encontrar estructuras familiares diversas en la comunidad, tanto familias nucleares —padres e hijos— como familias extensas —abuelos, padres, hijos, sus cónyuges y nietos—. Por lo general, se reconoce el parentesco hasta en cuatro generaciones y la relación con hijos de segundos matrimonios o hijos naturales.

Las personas solteras o muy jóvenes, hijos y nietos, se dedican a estudiar en la escuela, pero hay un alto índice de deserción,<sup>13</sup> porque desde niños —*kanga*— se emplean en las labores agrícolas o pastoriles, ya sea dentro de la familia o como jornaleros. Pocos *kanga* no tienen obligaciones para con su familia, por lo que deben aportar con su trabajo o con su ayuda en la recolección y la caza.

Con la creación del ejido se formalizaron las autoridades ejidales: un comisario, un comité de vigilancia y un representante de bienes comunales. La autoridad civil más importante de la comunidad es la del delegado municipal, electo con un suplente. Esta figura ejecutiva ha ocupado el papel de líder aglutinador; de hecho, en reiteradas ocasiones su elección se determina por sus características como líder en alguna actividad de la comunidad, por ser muy hábil en la danza, la música o en ciertas actividades productivas.

Como explica don Ramón, esa habilidad o “inteligencia” que tienen los individuos —“de cada quien”— para realizar cierta actividad “es lo que se llama *ká'hó*, porque eso viene de [...] *ká'hó*, viene de poder, sí viene de poder. Haz de cuenta como que si alguien puede, dice, ‘pos pa tejer ese tabique, *ká'hó* ù *ts'ámá* [...] o sea que es un don”. No sólo se refiere a la facilidad que tiene una persona de hacer algo, para lo que se utiliza la forma *ká ma'hárka* —primera persona del presente y poder/facilidad: yo puedo—, de *ma'hár*, derecho/diestro, sino que se trata de una habilidad de conocimiento/acción —poder—, ya que “*ká'hó* es como sabiduría de cualquier cosa, hasta de un chistoso, si dice, cuenta muy bien los chistes: *ká'hó má ré'úna*”. Es distinta de una capacidad meramente cognitiva, pues difiere de “pensar”, *ku'ní é'má* —mi-corazón y decir—, que literalmente es

<sup>12</sup> Harold Driver y Wilhelmine Driver, *Ethography and Acculturation of the Chichimeca-Jonaꝝ of Northeast Mexico*, p. 149.

<sup>13</sup> El porcentaje de analfabetismo en la Misión es de 49% y 23.6% cuenta con primaria incompleta. Plan Juárez tiene una población analfabeta de 53.8% y de 26.90% con primaria incompleta. SNIM, *op. cit.*



Imagen 1. Músicos tradicionales chichimecas (fotografía de Alonso Guerrero Galván, 2010).

“mi corazón dice”,<sup>14</sup> por lo que podría definirse como un tipo especial de conocimiento —*e'pá*, conozco— o sabiduría —*ká su'gí é'un*, yo sé—, para el cual se usa la forma *gáhó í'ts'ár*, “ésa es la sabiduría de cada quien”.

### EL KÁ'HÓ, LOS BRUJOS Y LOS CURANDEROS

Uno de los objetivos primordiales de los religiosos y misioneros desde la época colonial ha sido combatir lo que consideraban idolatrías y supersticiones, con plena consciencia de que éstas concentraban el saber ancestral de la comunidad, es decir, su cosmovisión o forma de ver el mundo. En ese sentido es que se dieron a la tarea de conocer y predicar en la lengua de los indios. El único fraile que intentó escribir el chichimeca fue fray Juan Guadalupe Soriano,<sup>15</sup> quien fundó la Villa de Fuenclara en la provincia de Nuevo Santander, que posteriormente cambiaría su nombre a Jiliapan. Su “Doctrina Christiana” refleja la diversidad

<sup>14</sup> Yolanda Lastra, *Vocabulario piloto chichimeco*, p. 74.

<sup>15</sup> Juan Guadalupe Soriano, “Doctrina Christiana, para la facil enseñanza, he inteligencia de los Misioneros de Ntra. Sancta Fee en el Ydioma Pamee para bien de las Almas. Dispusola Fr. Juan Guadalupe Soiano Francisco Descalzo de la Sta. Mission de Fuen-Clara y Presedte. De ella. La dedica al Purisimo Corazon de María Santissima Nuestra Señora el día 18 de Julio de [17]67”.



de las misiones al reunir hablantes de mexicano, otomí, pame y chichimeca. Anexó un vocabulario tetralingüe, que contiene 122 palabras chichimecas.<sup>16</sup> Cuando el misionero describe en su “prólogo historial” las creencias de los grupos de la Sierra Gorda, afirma:

Por lo común todavía, tienen gran creencia, en unos embusteros viejos, q[ue] llaman *Cajooos*, los cuales tienen su superior que llaman *Madai Cajoo*, echizero grande. Y esta canalla vagamunda, se emplean, en curar á los enfermos, y el modo es soplarles, todo el cuerpo, y finalizan, y aquel soplo lo guardan, lo echan, en una hollita pequeña, lo tapan muy bien, y la llevan, a enterrar, junto á una de esas piedras q[ue] diximos llamadas *Cuddo itto*.<sup>17</sup>

Ejemplifica la actuación de estos personajes al mencionar que en la ranhería de “Zerro Prieto” hacían el ritual de la “milpa doncella”:

Uzan tambien sus bailes, q[ue] en Castilla llaman mitotes [...] y se haze, á son de un tamborcillo pequeño, y algunos pitos tocan unos sonos melancolicos, se pone en medio el q[ue] llaman *Madai Cajoo* [...] se sienta este falaz *Cajoo*, encima de un banquillo, y con una espina, se pica la pantorrilla, y aquella sangre, q[ue] sale, se coge, en una casuelilla, traen los elotes y empieza a rozar la sangre. Y luego acabada su ceremonia, el primero q[ue] ha de empezar á comer es el *Cajoo* [...] lo mismo hacen quando ya el mais esta echo, y quando quieren hacer alguna fiesta a sus Ydolos.<sup>18</sup>

Si bien Soriano no especifica que sea una práctica compartida por los chichimecas, resulta interesante que el término *ká'hó* en sus diferentes cognadas en pame y chichimeca sea utilizado para identificar a los hechiceros. En su *Arte de lengua pame*<sup>19</sup> ejemplifica con ese término los casos singular —“*cajoo*, echizero”— y plural —“*cajoot*, echizeros”—.<sup>20</sup> También para referirse a los ídolos alterna entre *cuddo itto*<sup>21</sup> y *cuddo cajoo*;<sup>22</sup> traduce *cuddo* como “diablo” e *itto* como “ídolo”.

<sup>16</sup> Este vocabulario es el único documento colonial conocido en chichimeca. A pesar de ello, y por las diferencias con el chichimeca actual, Yolanda Lastra (“El vocabulario de chichimeco jonaz de fray Guadalupe Soriano”) considera que se trata de dos dialectos diferenciados.

<sup>17</sup> Soriano, *op. cit.*, p. 112-113.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 168.

De igual manera fray Francisco Valle, en su *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame*, registra *cajoe* como “hechicero”, *coduú* como “diablo”, *ya-toò* como “ídolo” y agrega *dinea* como “nagual”.<sup>23</sup>

En el pame de Santa María Acapulco registrado más recientemente por Lorna F. Gibson,<sup>24</sup> *kahó* equivale a “shaman”, *kadē* a “curandero” y *katōŋo* a “brujo”. Yolanda Lastra también registra en chichimeca una diferencia entre *káho*, “brujo”, y *kátæhæ?*, “curandero”.<sup>25</sup> Don Juan aclara:

es que allí, allí, estamos un poco confundidos [...] porque curandero es *káthæ'hæ* [...] ya dependiendo si es mujer o hombre, la diferencia es que *má'n'í máthæ'hæ* [mujer curandera] *úr'í gáthæ'hæ* [hombre curandero], en vez de decir *úr'ò gáthæ'hæ*, [se dice] *úr'í gáthæ'hæ*, entonces, eso del don, eso es lo que se llama *ká'hó*.

Por lo anterior podemos suponer que el poder-habilidad de conocimiento-acción para llevar el ritual y hacer curaciones se conceptualiza como *ká'hó*, mientras “curar” viene de la forma *úri úthæŋ*, “él cura”.<sup>26</sup> Por otra parte, según don Juan “la gente chichimeca jamás dice que un curandero es brujo [...] *ká'hó* es nomás curandero, brujo es lo que nosotros lo conocemos [como] brujo es *kángá'chí*, porque chupa niños, esos son los que para nosotros esos son los brujos, chupa-niños”. El ente que se alimenta de la sangre de los niños es concebido más como un ser mitológico, no necesariamente humano, que se materializa en bolas de fuego voladoras. En cambio, sí se conoce de personas que buscan hacer el mal a otros por medio de la brujería: “ése para nosotros es *man'í ndæ* [...] o sea que haz de cuenta que para nosotros el significado es, le gustan cosas del diablo”. Es una potencia que recibe el nombre de *man'í pa'há*, que también suele decirse “*nga'echi pa'há ndæ*, ésa es hechicera, *pa'há ndæ*, le gusta lo malo”.

Hay otros especialistas que tienen una función destacada en los rituales públicos, como el del ofrecimiento del chimal a la Virgen de Guadalupe, que no comparten necesariamente con el curandero o con el brujo. Su papel consiste en sacralizar a los participantes, los objetos, los tiempos y los espacios del ritual a través de sahumero y el rezo, y en llevar a cabo el ofrecimiento de humo y de plegarias a las potencias incorpóreas para adorarlas e invocarlas. Este rito de

<sup>23</sup> Francisco Valle, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame*, p. 225.

<sup>24</sup> Yolanda Lastra, “Pame de Santa María Acapulco. Lorna F. Gibson”, p. 236.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 60. 236-241. Lastra, *Vocabulario piloto chichimeco*, op. cit.

purificación es básico en todos los rituales *eꞗáꞗ*. Hoy suele hablarse de sahumadores y rezaderos, a los primeros se les denomina “*ka’hats*”, pero no es cualquier persona. Se trata de “dones”, personas adultas respetables, por lo general mujeres, aunque don Ramón aclara:

hombres también, nada más que hombres, como que, pos será por qué no nos queremos juntar así con las mujeres, porque hombres también hay sahumadores hombres, se juntan puras mujeres, pero si hay un hombre y dice yo también voy a sahumar, no hay problema [...] se forma un grupo así como que un grupo de peregrinos y salen.

En Misión se sabe de seis personas que “son las sahumadoras, son las del ritual [...] esas son las que son especiales [...] son todos ellos *kahats*”. Los rezaderos también son personas respetables que saben hacer oraciones católicas, eran ocupados principalmente para “el levantamiento de las cruces, como en los olvidos y todo eso”. Ahora hay pocas personas que realizan este ritual, por lo que los rezaderos también han dejado de verse. El levantamiento de las cruces era un ritual funerario en el que se sahumaba y se rezaba a la cruz del muerto para que contuviera su potencia y no “dañara” o enfermara a quienes pasaran por el lugar. Don Chano declara:

antes, las personas que pasaban ahí [donde está la cruz] agarraban las piedritas, se limpiaban o limpiaban sus hijos que andan enfermos o algo, no pos que no lo vaya a agarrar este muerto, algo, lo limpiaban. Ya les dejaban sus piedritas, ahí siempre en las cruces había piedritas chiquitas, un montoncito, no se hacía un montón grande.

## EL KÁ’HÓ Y LAS POTENCIAS

Si bien la habilidad del *ká’hó* es prácticamente una característica individual, recibe el poder de curar o de hacer de una potencia con la que hace un pacto, el cual obliga al curador o al hacedor del mal a tener cierto modo de vida regido por esta potencia. Es decir, si juró ante una potencia curativa, su vida será curar, si lo hizo ante una potencia dañina, su vida será perjudicar, y de no hacerlo perderá el poder. Según don Chencho, “cada curandero tiene un patrón de las imágenes, sí, especialmente tiene un patrón, como doña Juana cuando cura, su patrón de ella es san Judas Tadeo, yo cuando curo, pos la Virgen de Guadalupe”.

Si se trata de un santo católico, por lo general se le rinde culto a este “patrón” o “jefe” en su templo o santuario, o en el altar familiar, que puede o no tener una posición prominente en la casa. Esto se debe a que muchos curadores o hacedores de mal prefieren no ser identificados como tales y la configuración del altar suele delatarlos, como menciona don Ramón:

los curanderos siempre tienen un altar donde siempre tiene sus veladoras, siempre tiene sus flores, o sea los que hacen mal, o los que hacen bien, porque hay muchos que tiene altares de la Santa Muerte y eso, esos son los que casi por lo normal hacen daño, porque por medio de la Santa Muerte lo invocan y pos lo utilizan para hacer mal, entonces, como el que tiene la Virgen de Guadalupe, que tiene así como otras imágenes, un san Judas Tadeo, bueno algunos santos milagrosos, pos ahí nomás los tiene en su altar, con sus flores, sus veladoras, ya el que está enfermo también pos le ponen una veladora, o sea, normal.

Estas potencias reciben el nombre de *'nábi*, que algunos traducen como “Dios hombre” y por lo regular se asocia con los santos católicos. Suele decirse “ora es fiesta de tal *'nábi*”, mientras que la Virgen es nombrada *nára'ts'ú* y “Dios el más grande, Dios verdadero, pos ese dice *'nábi ná'nde*, Dios grande”. Algunos reciben su poder, sin pedirlo, de un espíritu o *kú'mba'a*, que puede ser un difunto, un animal, el aire, el fuego, el agua o el monte. Don Ramón explica:

lo que pasa es que muchas de las veces o más bien la mayoría de los curanderos sabe curar por medio de algún espíritu que les señala algo, por ejemplo, si [e]n tus sueños [...] vas a soñar que curas, no sabes ni qué personas son, vas a curar, esas personas, te duermes, sueñas que curas, o sueñas que alguien te da un remedio, esa es la sabiduría que vas agarrando. Dice: “¿ónde yo cayí, ónde yo [a]prendí esa yerba?”. ¡De nadien! Lo soñaste y lo vuelves a soñar, entonces, ése ya es un don de los espíritus que te van indicando cómo vas a [...] curar y todo eso.

Por medio de la comunicación onírica el individuo entabla un diálogo de conocimiento con la potencia a la cual se atribuye la creación de las imágenes que ve en sus sueños, que son polisémicas por naturaleza. Su significado se encuentra velado en términos explícitos —elementos visuales y narrativos—, pero a nivel implícito tiene el sentido que le da la potencia. Este significado queda claro cuando en plena conciencia se reconocen los elementos visuales que lo entraman:

sí nos pasa eso, nos pasa eso de soñar, soñamos a veces para curar, o es que algún espíritu del cerro, del agua, del viento, de la tierra, nos enseña a curar. Mucha gente se duerme en el cerro y ya, hallan alguna víbora mansita y la víbora les lambe así todo el cuerpo [...] eso lo tienes que soñar antes, que no le vayas a tener miedo a la víbora que te va a lambar, pos eso es un poder, eso es, es decir *ká'ho*.

Algunos pueden experimentar físicamente la llegada de una potencia y su poder, sobre todo si se encuentran en los lugares donde habitan: el cerro, el monte, los arroyos y los manantiales. Esta experiencia puede tener resultados positivos, como la curación de algún mal y el empoderamiento para la curación, o negativos, como la muerte. Cuenta don Chencho que el espíritu del aire puede materializarse “por los remolinos, los remolinos será que te traen un poder, te dan un poder o te purifican de otras cosas [...] de la nada nace un remolino y te remolinea allí donde estás parao, sentao, y cualquiera de dos: te curas o te espantas, o te mueres, ése es el detalle. Pero si eres bueno, pos, medio te enfermas”, si no lo eres el resultado será inevitablemente trágico.

El don de curar resulta de un poder otorgado por las potencias, muchas veces no pedido por el individuo, que no es posible almacenar o tener en latencia, porque trae consecuencias nocivas que resultan en la enfermedad del curador y es necesario que lo curen para que pueda ejercerlo:

vas con un ermitaño, vas con alguien de mucha sabiduría [te pregunta] “¿Cómo te pasó, cómo te pasó esto?”. “Oh, pos es que así, así y así”, ya le dices los detalles. “¿Sabes qué es lo que pasa? Es que tú vas a curar, tú conoces yerbas, tú conoces. ¿Alguna vez has curado? ¿Sí? Ah, tonces tú vas a curar” [...] Hay remedios del campo donde te pueden ya sumeriar, te pueden arreglar para que ya cures, sí, para que ya no, no te espante ninguna cosa, aunque veas un torote en el cerro. Que de repente ves una víbora y después ya no ves nada, o ves un coyote y ya después de rato no ves nada [...] ése es un poder que te está, como que te están transmitiendo para poder curar, sí, eso es.

## LA INICIACIÓN Y LA TRANSMISIÓN DE PODERES

Como se mencionó antes, el *ká'ho* —poder-habilidad-conocimiento-acción— puede ser adquirido por diversas vías. Una de ellas es fortuita o inesperada: el individuo es elegido de alguna manera por un espíritu que le otorga el don y, si no es consciente del hecho por haberlo adquirido de manera onírica, cae enfermo

y necesita ser curado o jurado por otro curador o ante una potencia. Según don Chenchó:

ésos se enferman, cuando tienen el don de curar y no quieren curar les duele mucho la cabeza, o a veces ya se comprometen a curar, se comprometen ante un santo, se comprometen ante otro brujo: “pos sí voy a curar”. ¿Quieres que te cure pa' que cures? Tonces los curan con diferentes espinas, los curan con diferentes piedras de puntas de flecha, todo eso les ponen aquí en las coyunturas para que las brujerías de otra parte no muy fácil te lleguen, los curan y las piedras, esas de la obsidiana, su otra piedra.

Otra manera de obtener *ká'hó* es por herencia. Se dice que un curador puede obtener el don de algún familiar, pero que no puede haber más de uno en una familia. El hijo puede aprender del padre de manera práctica el uso de yerbas. De hecho, este conocimiento es transmitido sobre todo por las abuelas que suelen curar a los nietos con infusiones o aplicando chiqueadores y pomadas con base de manteca de cerdo. Don Ramón afirma:

[es] como los músicos: no cualquiera es músico, no a cualquiera le gusta ser músico, muchos aunque estudian, nomás no la hacen, no son músicos. Entonces, igual los curanderos, a veces viene por naciencia de que sus papás, su abuelos son músicos, la descendencia, ¿no? Entonces, igual los curanderos, viene ya de descendencia eso, los abuelos, sus papás, curan así, con yerbas o con curaciones del campo, uno va aprendiendo y ya después va uno también curando, curando sus hijos, a otras personas. Entre más va curando más gente, más gente, ya después uno le pone más atención a todas las yerbas, de tener cuidados, lo que se debe hacer, lo que se debe de no hacer, y así, uno ya así se pone a curar.

Una tercera forma de adquirir el don es por pacto iniciático. El individuo requiere hacer un contra don y un juramento a alguna potencia o ante otro curador, que a su vez se encargará de recordarle que dicho pacto implica llevar un modo particular de vida que le permitirá permanecer consagrado. Don Chenchó ejemplifica: “tú cuando curas o cuando vas a curar, cuando ya vas a curar así como que ya mucha gente, o si te dedicas a curar, si tú dices, haces un juramento: ‘no pos mira yo no voy a tomar para poder curar’, o ‘a cambio de que yo cure yo voy a dejar de tener otra vieja’”.

La premisa principal del pacto del curador es no hacer daño a otros, no comportarse de manera contraria al don que se pide, y no tiene que ver con la conducta sexual en particular, como don Checho explica:

Depende del juramento que haces, pero de hecho se tiene que quitar de hacer eso pa' poder curar. Sí tiene que quitarse de eso, pero a veces hay gentes que curan así, no le hace que anden así [con otra mujer], más bien las cosas que tú vas a curar, quitarte algunas cosas que te hacen daño o que le haces daño a otra gente, pero si no le haces daño ninguna gente pos yo creo no hay problema, lo que se trata es de no dañar a la gente [...] entonces que le quites a la vieja a alguien, una mujer casa[da] que tenga problemas [...] es lo que no se requiere ahí.

Por el contrario, el hacedor de mal requiere un contra don que resulte negativo en términos sociales, y ofrece la muerte o vejación de alguna persona, por lo que su premisa es dañar para mantenerse con el don. Don Ramón comenta:

hay mucha gente que invoca al otro jefe, *ma' ní pahá*. Sí, invocan el diablo, que también es Dios, ¿verdad? Que es Dios malo. Pero muchos lo hacen, lo siguen, lo invocan, también le prenden veladoras, nomás que así como lo invocan por medio de algunos signos, lo invocan o ellos juran, dicen: “yo voy a matar, voy a matar para que me des el don”. Ellos sacrifica[n] a alguien, matan y ya, pos ya se hacen malos [...] ésos son *pe'herhé* [...] muchos juran de los que hacen maldades, dicen: “yo voy a robar una iglesia, pero para que me des el don”, y van y roban una iglesia. O dicen: “yo voy a violar a mi hermana o mi propia madre para que me des ese don”. O sea, ésos son [...] los que hacen maldades, pero ya son puras cosas malas, pos [i]magínese pa' ser esos, para intercambiar esas cosas, o como la mafia, la mafia ya ves que dice que para aceptarlos tienen que sacrificar alguien para poder ponerse con la mafia, pos algo así, parecido.

## EL AUMENTO Y LA PÉRDIDA DEL KÁ'HÓ

Por diversos factores el curador o el hacedor de mal incrementa su poder o lo pierde de manera definitiva, y uno de los más importantes es la edad. Se considera que los ancianos son más sabios y, en ese sentido, pueden ser más poderosos. De hecho, el estereotipo de la comunidad para estos personajes consagrados es un anciano ermitaño que vive lejos, en el monte, solo o con su

mujer, dedicado a sus prácticas. Esto se relaciona con la salvaguarda del juramento, que exige el mantenimiento de cierto estilo de vida. Si se viola este principio, se perderá el don sin importar lo poderoso que se pueda llegar a ser. Como señala don Chencho:

pierden el poder si por ejemplo cuando es mal [...] de repente se pierde el poder si tiene otra mujer aparte de su señora y si no, de plano ni señora [...] son los que se van y no se puede, y si no pues la que sea la esposa de matrimonio, y ya así como que de repente pos, porque está penado eso [...] Está contra la ley de la brujería o del brujo, de la curación, que de repente te enamores con tu enferma o como abusando de confianza [...] que le digas algo, eso se pierde el don, eso es lo que se va haciendo. Y los señores grandes también hay unos que se van haciendo poderosos o la contra, pierden su don porque hacen algunas maldades, de repente curan, de repente dicen: “mira yo te pago un dinero, hazme esto”, y si lo saben hacer, como tienen el don de hacer cosas, a la mejor se calan y lo hacen. Ya curar, curan pero ya los enfermos ya no se alivian.

Don Ramón lo explica así:

yo creo que son como los músicos cuando dejan de tocar. Tocan bien y cuando andan de pedos ya les vale madre, ya no tocan bien o pierden la voz, fuman o pierden la voz, se hacen bien enamoraos, o sea que por ahí los chingan: ‘no, ese pinche músico vale madres, es muy grosero’, algo ya pierden, ya no los quieren, algo así.

Su comentario se relaciona con otro factor por el cual peligra el don del curador o hacedor de mal: la competencia, una pelea o la envidia de otro curador o hacedor de mal que busca interferir con sus prácticas y afecta su eficacia simbólica al desacreditarlo o someterlo a alguna brujería que lo cohibe para ejercer su oficio y hace evidente su debilidad. Don Juan advierte:

el que hace mal te espanta. Si estás curando a alguien puede caer, pos arriba te puede caer un animal muerto, puedes encontrar un coyote arriba de la casa. ¿Quién te lo avienta? ¿Cómo se va a morir [ahí]? Puede ser un guajolote muerto o algo, que te caiga un pajarote así muerto, así donde estés o que veas algo o alguna víbora grande y pura visión. Y si algunos son débiles o uno es débil pues se espanta y que la chingada, aquél ganó. Sigue la enfermedad y de paso uno hasta se enferma.



Se creía que muchas de las enfermedades espirituales no podían curarse con yerbas por tratarse de la intervención directa de las potencias en la energía vital, solicitada por un poseedor de *ká'hó*. En este sentido, el curandero tenía que enfrentarse con su contrario en otro plano para lograr la curación. Don Chencho lo explica:

por ejemplo, yo personalmente me enfermo, yo voy a ver ese curandero y dice: “¿Sabes qué? Tal persona te está haciendo daño, se llama así, se llama fulano, vive así, a un lado de tu casa, lo describe así, está la persona y te hizo esto por tal motivo [...] y yo te voy a curar, yo te voy a quitar ese mal”. Se lo quitaban y a veces tenían que convertirse en nahuales, en animales, como para pelearse entre ellos, entre *ká'hós*, entre los que tenían esa sabiduría, pero esos poderes ya no [hay] esa gente yo oía que les decían hasta ahorita, dicen, *í'úrú màn'í írú*, ese señor se convierte en algo [...] así nosotros ya sabemos qué es *algo*, ya comprendemos qué es [...] Y como le digo, es que eso ya como que se fue perdiendo, porque mire, una es que ya está muy reflejao aquí, ya no se puede, antes no había luz, en los arroyos había más, estaba más tupido de ramas, como que estaba más [...] como que había otro tipo de poderes, un poder en el campo, orita ya no, todo es como pueblo, ya no es mucho así, todo eso se fue perdiendo.

El curador también corre el riesgo de ser contagiado por la enfermedad. Don Ramón relata:

muchas de las veces sí se pegan las enfermedades de otra persona, pero igual se curan hablándoles los jefes y ya se curan [...] hacerles ofrendas, hacerles rezos a los espíritus, sea muerto, sea espíritu del agua, del aire o de lo que sea, sí se reza, se reza y de hecho hasta se puede prender una veladora, una cosa de esas para que lo deje en paz, para que ya lo deje.

En ocasiones no es posible que pueda curarse por sí mismo, sobre todo si se trata de alguien que realmente no tiene el don, por lo que tiene que acudir a otro curador. Don Juan afirma:

el brujo no se puede curar, ese es el [...] que entre brujo y otro brujo se vayan a curar. Pero los que se enferman por hacerse, por pasarse como curandero y se enferman, seguramente les da vergüenza ir con el brujo: “Oye, me enfermé porque yo estuve curando a esta persona”. A veces sí van, le dicen: “Oye, vengo enfermo”, “¿Qué tienes?”, “Esto y esto”, “¿Qué te pasó?”, “Es que me

puse a curar”, “Si quieres curar, yo te digo si puedes curar o no puedes curar”. Le hacen un estudio si puede curar o no puede curar, su sistema de los nervios, cómo están: “No, tú no puedes, tú, tú eres malo”. Por ejemplo, si un matón dice “yo quiero curar”, no puede, no, puedes brujiar, más no curar así.

El poseedor de *ká'hó* tiene la obligación de ejercer su don bajo el riesgo de perderlo o enfermar, como afirma don Ramón:

los que son verdaderos curanderos, no les importa ande quien ande, esté la policía, el presidente o el sacerdote, cualquier[a]. Si un individuo nomás ahí se desmaya y la chingada se cae, el que es curandero carga un morral, él ya trae algunos menjurjes, los más útiles para levantar al mal del que se desmaye o algo. Luego, luego va a auxiliarlos, igual que un doctor, estás enfrente de un doctor, el doctor seguramente va y “¿qué tienes?”. El doctor luego, luego saca su manguerita y se lo pone acá [en el corazón], y es igual. El brujo, también curandero, luego, luego va y te checa acá y ya te checa.

Don Juan menciona que “si deja de curar, como que, es que sí llegan energías, como que se llenan de energías y ya le duele la cabeza, casi por lo normal le duele la cabeza o a veces hasta se hacen ciegos por no curar”. Para que la cura sea eficaz, no puede haber pudor o malos pensamientos en el proceso de curación, según don Ramón:

la mujer tiene que curar un hombre, si está dañado [de los órganos sexuales] tiene que curarle ahí y el hombre sí le tiene mucha fe, por ejemplo. O sea, la mujer que tiene mucha fe, un hombre curandero si está mala de ahí [...] pos de ahí mero se tiene que curar, sin ningún otro pensamiento, sin ningún otro, [porque] se va, se va el don, nomás el saber varía, porque otra vez ya no, la gente se le va a ir, ya no cura gente, ya el mismo que está jurado de no tener malos pensamientos con sus enfermos.

## PRESTIGIO Y EFICACIA SIMBÓLICA DE LOS POSEEDORES DE KÁ'HÓ

En el siglo XVIII Soriano reflexiona sobre el control social que ejercen estos individuos y concluye que “essa adoracion, o respeto q[ue] ellos tienen a los echiceros, a las piedras y a los palos, es porq[ue] piensan, q[ue] tienen algun dominio sobre ellos, y q[ue] si no los adoran, y reverencian les han de quitar la

vida”.<sup>27</sup> Es decir que su poder radica en tener injerencia en el flujo de la energía vital, la cual es influida directamente por las potencias con las cuales se tiene pacto y que se encuentran latentes en sus representaciones materiales. Parece que esta concepción se mantiene vigente en términos estructurales, ya que el poder de curar o dañar es otorgado por las potencias, muchas veces latentes en las imágenes de los santos.

A diferencia de lo que narra el franciscano, hoy estos personajes no son necesariamente reverenciados, por el contrario, muchas veces son tachados de embusteros o locos. La constante con el periodo virreinal es que se considera que sus acciones no son forzosamente buenas, por lo que son temidos, aunque no de manera general. Don Juan comenta:

Mira, antes sí se les tenía miedo. Antes, por ejemplo, las mujeres que traían a sus niños así en brazos, miraban un *ká'hó*, luego, luego tapaban sus hijos: “Tápate, hijo, que ahí viene este [susurrando]”. Lo tapaban y ya [porque] los niños hay unos que son muy risueños, ven a una persona, luego, luego sonríen, y el *ká'hó* es lo que haces, con el dedo pulgar le untan saliva, así, en cruz para que no le hagan ojo [...] O cuando están comiendo, así, gente, que antes se acostumbraba comprar unas migajitas, así como carnitas o comer en la calle, dicen: “Ahí viene este, a ver si no nos hace daño, pos ya ni modo”. Unos sí tapan la comida [...] a veces sí les tenían miedo, últimamente como que ya no se mira eso, ya no se mira eso porque, porque también se les ha transmitido de que no tengan miedo, porque el miedo, ése es el que, lo nervios son los que enferman, entonces que no les tengan miedo, que no les hacen nada. Sí hay, puede haber curanderos [...] que diga: “Me cae mal, nomás voy a pensar y ya le va a pasar algo a la persona”. Todo eso se tiene que hacer, hacer algunos rituales y todo eso para hacer el mal [...] así como orita este muchacho, orita que tosió, con un tosido, con ese tosido, dicen que ya le salió el... el... ése si no le puedo decir en español, nomás en chichimeca [...] es un mal, que le sale del señor que viene, del *ká'hó*, como que a veces les clavan espinas, eso les clavan, les transmiten un mal, pero ése en chichimeca se dice *ù'phá* [...] como si dijéramos, lo encontraron, entonces se llama así. Y es que más antes, más antes curaban, curaban de eso mucho, siempre curaban de eso, que la gente, chupaban la gente, que le sacaban espinas, y que así, pero ya casi aquí ya no se hace eso, como que ya se perdió.

<sup>27</sup> Soriano, *op. cit.*, p. 113.

El desprestigio del *ká'hó* viene, por un lado, de la labor de demonización de la Iglesia católica hacia los individuos que lo poseen. Tras su persecución histórica, los ha orillado a una práctica clandestina y está detrás de la separación entre curadores y hacedores de mal. Aún hoy los sacerdotes y frailes franciscanos que visitan la Misión consideran estas prácticas demoniacas, idolátricas y supersticiosas, y califican a los curadores de ladrones y estafadores.

Esta idea ha permeado en la comunidad y se ha confirmado con algunos casos, por lo que los *eza'r* son muy desconfiados al tratar el tema, como afirma don Jonás: “ahorita muchos se pasan como por curanderos, pero no lo hacen como por curar [...] como que no sabe curar, sino que lo hacen como para ganarse unos cinquitos, así como para, sí, engañar a la gente, como mucha gente no nomás aquí, en muchas partes, en las ciudades, en todo eso”. Por su parte, don Martín comenta: “mi apá dice que ahorita las personas que lo hacen ya no saben, esa es su percepción, ya no saben, porque anteriormente, él dice, él veía que los que hacían esas cosas era más real, y ahora como que se utiliza mucho la mentira, pero bueno, si es cierto, a lo mejor, quien sabe, mucha gente los visita”.

El hecho de que el curador venga de una familia de curanderos tampoco es garantía de que será reconocido como poseedor de *ká'hó*, como explica don Juan:

Curanderos hay pocos. Y de esos curanderos, la descendencia, ya los hijos son los que a veces curan. O si ninguno de sus hijos cura, un nieto, un sobrino, así va quedando esa herencia, de que curan. Pero según lo que tenemos entendido, los que creemos eso, que no puede haber dos curanderos en una sola familia. Por ejemplo, en mi familia nada más uno puede ser curandero y los demás no, ése es el don que respetamos. Hay muchos que no. Dice: “mi hermano cura, ps también mi hermana, ora ya miyo cura”. Eso ya no es cierto, sí darán yerbas, lo que da su papá, también les da esa receta a sus hijos o se la da a los demás, pero ya no es un don que tienen. A veces los curanderos, los que curan que son güenos, que tienen güena mano para curar, muchas de las veces las yerbas no sirven, lo que sirve es la mano, el poder de curar, éso es lo que sirve a veces. A veces las yerbas no sirven, a veces hasta echándoles agua se alivian, la fe y todo eso.

Los propios curadores notan que hay un cambio cultural respecto de las antiguas creencias y prácticas de curación. Don Ramón comenta:

Como que se degeneró, se degeneró la sabiduría. Porque ellos tenían, o sea la gente de antes, tenían que existir más en el cerro, en lugares ocultos, que no [e] staban mucho muy civilizados, como ora, tenían que estar siempre en los

cerros, en los estos manantiales, en la oscurida[d]. Todo eso, se fue alejando ese espíritu y ya no tienen ese don que tenían para convertirse en tecolotes, animales. Y también esa gente, que se convertía en eso, no se cortaba la barba, no se pelaba así la cabeza, siempre andaban así como mugrosos y no tenían mujeres, eran como vírgenes los que tenían esa sabiduría, esos eran como malos, esos se les conocía como malos.

Hoy se considera más eficaz la curación terapéutica del temazcal y la receta de infusiones, sobre todo porque resulta en un beneficio práctico y palpable, que tradicionalmente se transmite de generación en generación. Don Chencho menciona que

como que ya se fue perdiendo [...] la misma gente fue abriendo los ojos. Como que ya no, ya no creía, ya no creen en eso. Si ahorita creen, pero si les recetas alguna yerba del campo y si lo haces pues te mejoras. Ora, los temazcales, eso sí, eso sí, porque ahí no hay, no es malos eso [...] eso es muy, muy bueno, y eso es lo que sabemos.

No obstante, también se sabe del caso contrario. Según don Ramón:

hay mucha gente que no cree y hay mucha gente que de plano dice: “esos cabrones tan locos. ¿Cómo que va a venir un espíritu así de la nada?”. Como que no, no creen, no creen, “no, eso no es cierto”. Bueno, pláticas. Lo toman como así, pero sí existe y tanto como eso de la brujería, sí existe. Ha habido comentarios, hay señores que de plano no cree, no creen y cuando les hacen algún daño, como para que crean, o les hacen algún hechizo, nomás para que crean, dicen: “ora sí ya creo, ora sí creo que sí existe, sí hay”.

Casos como éste confirman que, a pesar del cambio cultural experimentado en la comunidad, la eficacia simbólica de los curadores o los hacedores de mal radica en la lógica cultural del grupo, la concepción del origen de la salud y la enfermedad, como algo en lo que se puede influir por la intervención de las potencias, permanece en el imaginario, aunque muchas veces de manera velada.

## REFLEXIONES FINALES

Cada cultura tiene su propia lógica para explicar por qué los seres se mantienen vivos, de dónde surgen las energías que los motivan y si hay alguna manera de

influir en ellas. Esta lógica, codificada muchas veces en términos y conceptos lingüísticos, se estructura a partir de la relación del grupo con su medio y sus formas de transmisión de conocimiento. No se trata de una forma ahistórica, por el contrario, el propio devenir del grupo la actualiza y la mantiene funcional.

En el caso que describimos, es evidente que la forma de vida del grupo se ha modificado drásticamente; su sistema de valores ha cambiado de manera radical desde la llegada de los europeos y ha sufrido una fuerte aculturación por parte de la Iglesia católica. No obstante, se perciben elementos estructurantes que siguen definiendo el ser *eza' r* o chichimeca, como la tarea cotidiana de la caza y la recolección, carecer de una organización social jerarquizada, pero contar con líderes carismáticos aglutinantes, cuya característica principal es poseer una habilidad y conocimiento de acción particular —*ká'hó*— y, probablemente, conservar —aunque en algunos casos sólo de manera latente— un sistema alternativo de salud relacionado con el aprovechamiento del medio y la creencia en potencias o espíritus que influyen positiva o negativamente en la energía vital.

En este sentido, los curadores o hacedores de mal representan un eje tradicionalista que se opone al vertiginoso cambio cultural, del que parecen estar conscientes muchos de los “dones” entrevistados. Esta percepción también se relaciona con que la lengua y la cultura *uza'* se encuentran en peligro de extinción y su universo de acción se limita al territorio del *Rancho uza'*.

Conceptos como *ká'hó* han sido traducidos de manera errónea por la mentalidad occidental, ya que implican categorías étnicas en las que se mezclan habilidades cognitivas, sociales, de conocimientos prácticos y sabidurías ancestrales que no necesariamente pueden ser encasilladas en categorías de otras culturas, por lo que es indispensable tratar de explicarlas en los propios parámetros conceptuales y lingüísticos del grupo que las creó.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la compañía de Jesús de Nueva España*, t. I, libros 1-3: años 1566-1596, Roma, Institutum Historicum, [ca. 1764] 1956.
- Bartholomew, Doris, *The reconstruction of Otopamean (Mexico)*, tesis de doctorado, Illinois, Universidad de Chicago, Departamento de Lingüística, 1965.
- Chemin Bässler, Heidi, *Sobrevivencias precortesianas en las creencias de los pames del norte, estado de San Luis Potosí, México*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1977 (Cuadernos, 54).

- , *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984.
- Driver, Harold y Wilhelmine Driver, *Ethnography and Acculturation of the Chichimeca-Jonaz of Northeast Mexico*, Bloomington, Indiana University, 1963.
- Guerrero Galván, Alonso, “Apuntes para la reconstrucción de la Gran Chichimeca”, *Digesto Documental de Zacatecas*, v. III, n. 5, 2004, p. 51-70.
- Instituto Lingüístico de Verano (ILV), “Confusión en el uso del nombre ‘chichimeca’. Chichimeca jonaz y pame chichimeca”, 2009, en línea: [www.sil.org/MEXICO/nombres/1obe-chichimeca.htm](http://www.sil.org/MEXICO/nombres/1obe-chichimeca.htm), consultado el 3 de noviembre de 2011.
- Labra, Gerónimo de, “Manifiesto de lo presedido en la conquista pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la ciudad de México 35 leguas”, paleografía, Jaime Nieto Ramírez, Colección Latinoamericana, Universidad de Texas, Austin, Ms. 1711, en Jaime Nieto Ramírez (coord.), *Sierra Gorda de Querétaro. La tierra y el hombre*. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro/Ediciones Universitarias Maristas, [1740] 2010, p. 141-155.
- Lastra, Yolanda, “El vocabulario de chichimeco jonaz de fray Guadalupe Soriano” en Zarina Estrada *et al.* (eds.), *Cuarto Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, t. I, v. 2, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1998, p. 379-390.
- , “Pame de Santa María Acapulco. Lorna F. Gibson”, en Marie-Areti Hars *et al.*, *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 236-241.
- , *Vocabulario piloto chichimeco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Loyola Pérez, Alberto Antonio, “El grito chichimeca, antes de Hidalgo”, en Gabriel Chávez Hernández *et al.*, *San Luis de la Paz. Nación Chichimeca*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2010 (Monografías Municipales de Guanajuato), p. 61-64.
- Manrique Castañeda, Leonardo, “Lingüística histórica”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, v. I: *El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2000, p. 53-93.

- Maza, Antonio de la, “La nación pame”, en Margarita Velasco Mireles (coord.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Científica), v. II, 1997, p. 17-91.
- Romero Castillo, Moisés, “Los fonemas del chichimeco-jonaz”, en Margarita Velasco Mireles (coord.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Científica), v. II, 1997, p. 166-177.
- Sistema Nacional de Información Municipal (SNIM), México, en línea: [http://www.e-local.gob.mx/wb/ELOCAL/ELOC\\_SNIM](http://www.e-local.gob.mx/wb/ELOCAL/ELOC_SNIM), consultado el 15 de abril de 2010.
- Soltero Rodríguez, Ricardo, “Fragmentos de hechos históricos”, en Gabriel Chávez Hernández *et al.*, *San Luis de la Paz. Nación Chichimeca*. Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2010 (Monografías Municipales de Guanajuato), p. 77-92.
- Soriano, Juan Guadalupe, “Doctrina Christiana, para la facil enseñanza, he inteligencia de los Misioneros de Ntra. Sancta Fee en el Ydioma Pamee para bien de las Almas. Dispusola Fr. Juan Guadalupe Soiano Francisco Descalzo de la Sta. Mission de Fuen-Clara y Presedte. De ella. La dedica al Purisimo Corazon de María Santissima Nuestra Señora el dia 18 de Julio de [17]67”, documento n. JGI, n. de guía 983, Austin, Universidad de Texas, 1766.
- Swadesh, Morris, “Lexicostatistic dating of prehistoric ethnic contacts”, *Proceedings*, American Philosophical Society, n. 96, 1952, p. 452-463.
- , *Indian Linguistic Groups of Mexico*, México.
- Valle, Francisco, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame*, México, El Colegio de México/ Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí/ Casa de la Cultura de San Luis Potosí, [ca. 1740] 1989.