



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE SAN LUIS POTOSI
ESCUELA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACION

*“Resemantización de la Medicina Tradicional entre
los Teenek, en el interior de la huasteca potosina”*

Num. Reg.	FLCT118
Procedencia	Donación
Proveedor	Don
Fact. Núm.	_____
Precio	_____
Fondo	Don. FLC'06
Revisado por	VAM
Fecha	25 Abril '06
Catalogado	VAM
Fecha	25 Abril '06

TESIS

LCC
MGR4
1999

Que para obtener el título de

**LICENCIADO EN
CIENCIAS DE LA COMUNICACION**

Presenta:

MONICA JUDITH MONTOYA OLVERA

GENERACION 91 - 95

SAN LUIS POTOSI, S. L. P., 1999

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

Escuela de Ciencias de la Comunicación

*“Resemantización de la Medicina Tradicional
entre los Teenek, en el interior de la huasteca
potosina”*

Asesor: MEL. JORGE HÉCTOR ÁVILA HERNÁNDEZ

MÓNICA JUDITH MONTOYA OLVERA.
GEN. 91 - 95.

Dedico este trabajo con mi más profundo agradecimiento y todo mi amor

A Dios,

A mamá y al equipo,

a mis padres y hermanos, por el amor, el ejemplo, la guía, la confianza, la paciencia, el apoyo, el respeto y la libertad;

a mi familia en pleno, por serlo;

a la Escuela de Ciencias de la Comunicación, sin más palabras;

a mis Maestros: Claudio García, Oscar Rodríguez, Yojan Palacios, Santiago Arias, Jorge Mirabal y Héctor Salado, por ayudarme a descubrir otra realidad, por haber sembrado en mí el espíritu de la investigación social, por compartir conmigo sus conocimientos y porque a más de mis profesores y maestros me brindaron su amistad, guía y apoyo dentro y fuera del aula;

a mi chamán epistémico, maestro, guía y amigo: Jorge Héctor Ávila Hernández, por ayudarme a comprender y a hacer la Historia partiendo de que no es lo mismo diferencia que desigualdad;

a Felix, Alejandra, Haydeé, Héctor, César, Eduardo, Erika, Norma y David; por compartir conmigo los sueños, los humos etílicos, la inspiración y la esperanza de construcción de una realidad de sensibilidad y justicia social;

a mi hermana Aidé: porque juntas comprobamos la existencia de los unicornios, al descubrir un mundo de magia que ni siquiera imaginábamos existiera;

a Juan, Tino y Paua, por adoptarme como un miembro más de su familia;

a los Señores Juana, Gerardo, Angela, Juan, Diego, Alonso, Diega, Sotero, Alfonso, Apolinar, Guadalupe y Teodoro; por haberme brindado la oportunidad de acceder a su mundo, por compartirme sus conocimientos, su vida y su ser; por brindarme su amistad, apoyo, ayuda y cariño incondicionales; y

a los C. Antropólogos Jorge Arturo Enríquez y Benita Baéza, por su asesoría y por brindarme junto con los trabajadores de la XEANT, La voz de las Huastecas, el apoyo técnico para la edición del audiocaset foro, sustento práctico de este trabajo;

a todos ustedes, de todo corazón, muchas gracias.

ÍNDICE

Introducción.	1
Definición del problema.	2
Justificación.	5
Objetivos.	7
Hipótesis.	8
Marco Teórico.	
Cultura. ¿Desde dónde?	9
Medicina Tradicional, un primer acercamiento.	20
Acerca de las teorías de la religión.	27
El médico tradicional, un chamán moderno.	33
Marco Metodológico	42
Desarrollo.	
1. La medicina tradicional entre los Teenek.	48
2. El Instituto Nacional Indigenista. (INI)	57
3. TIMAHUITZ; Tres versiones, una realidad.	62
4. La Secretaría de Salubridad y Asistencia. (SSA)	70
Proyecto de desarrollo.	74
Un estudio de caso.	78
Fichas de campo.	83
A manera de conclusiones.	105
Bibliografía.	112

" Compañeros de historia: tomando en cuenta lo implacable que debe ser la verdad, quisiera preguntar, me urge tanto ¿Qué debiera decir? ¿Qué fronteras debo respetar? (...) ¿Hasta dónde sabemos? Que escriban pues la historia, su historia, los hombres..."

"PLAYA GIRÓN"
Silvio Rodríguez Domínguez.

INTRODUCCIÓN

El grupo Teenek en el interior de la huasteca potosina, es uno de los pocos grupos étnicos que aún se conservan en el país. Como la mayoría de las poblaciones indígenas, los Teenek sobreviven con muchas limitaciones de ordenes diversos. Los servicios con que cuentan en San Luis Potosí los municipios con población Teenek tales como drenaje, agua entubada y energía eléctrica, están muy por debajo del promedio estatal. En cuanto a los servicios de salud, no obstante el incremento que en los últimos años se ha dado a la cobertura de este servicio, aún no existen clínicas llamadas de segundo nivel salvo en algunos municipios como Ciudad Valles y Tamazunchale.

Para los Teenek, la salud está ligada de una manera muy estrecha con conceptos como la armonía y la felicidad. Los médicos tradicionales desempeñan un papel preponderante en el desarrollo de la vida comunitaria realizando su labor a través del manejo de su profundo conocimiento de las plantas, aunado a la elaboración de rituales que apoyan de manera psicológica a sus pacientes, y les ayudan a restablecer la salud.

La situación de discriminación en que, como la generalidad de las etnias, vive el pueblo Teenek, provoca que sus características y conocimientos tradicionales sean siempre más débiles en su expresión. Sin embargo, esta estructura de acumulación de rezagos no ha tenido efectos aún más nocivos gracias a la gran fuerza de su cultura como elemento de cohesión

Conviene aclarar que a lo largo de este trabajo se habrán de utilizar los términos indio e indígena de modo indistinto, maneándolos como sinónimo de etnia y no en la acepción peyorativa que de alguna manera se les ha llegado a conferir, como es el caso del discurso de teóricos importantes como Ricardo Pozas o Bonfil Batalla, para quienes el uso de este tipo de términos resulta peyorativo.

DEFINICIÓN DEL PROBLEMA.

Una de las prácticas culturales con mayor arraigo entre los indígenas que conforman la comunidad Teenek en la huasteca potosina ha sido, hasta la fecha, la de los llamados "médicos tradicionales".

Lamentablemente, ésta ha ido incorporando poco a poco una gran cantidad de nuevos elementos que van conduciéndola hacia una hibridación cultural que, lejos de salvaguardar sus valores, actúa en su menoscabo.

Instituciones como el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA) han llevado a cabo campañas muy intensas para ir reduciendo el papel del médico tradicional dentro de la comunidad, para sustituirlo por médicos - practicantes regularmente -, que están a su servicio. A la par, el Instituto Nacional Indigenista (INI) a través de su delegación en San Luis Potosí, trata de contrarrestar este tipo de influencias en pro de una defensa de la cultura indígena, pero es importante establecer qué tanto ayuda o perjudica este tipo de intervenciones, y en qué medida este instituto se apropia de las causas indígenas como mero folklorismo (SATRIANI, Lombardi: sf.)

La medicina tradicional es, al igual que casi todos los oficios indígenas, una práctica muy poco remunerada. Dadas las condiciones de vida que poseen sus pacientes, los médicos tradicionales trabajan regularmente de manera gratuita. Para los Teenek, la salud está muy relacionada con la felicidad; una persona enferma no es feliz y esto se refleja en la felicidad del pueblo, es por ello que el papel del médico tradicional es tan importante. Es él, a través de su conocimiento de las enfermedades y de las plantas, quien tiene el poder de, por medio de los cuatro puntos cardinales, el medio ambiente y la madre tierra, invocar a los espíritus de los siete vientos para ayudar a sus hermanos. En un elaborado ritual en el que se entremezclan la magia, la religión, y sus conocimientos de herbolaria, los médicos indígenas, al igual que lo hacían sus antepasados más remotos, brindan a sus pacientes el consuelo y la fuerza necesaria para salir adelante.

La medicina de los pueblos indígenas ha sido desde hace tiempo reconocida por historiadores y estudiosos del área como una práctica muy

avanzada en el conocimiento de las enfermedades y su curación. Sin embargo, el trato que se le da es como parte de un pasado lejano que no tiene cabida en el mundo actual. La medicina indígena es una de las prácticas culturales con más arraigo entre el grupo étnico Teenek, es una tradición ancestral a la que se aferran y por la que luchan en contra de su desaparición.

Lamentablemente es a la par, objeto de un constante bombardeo por aquellos que haciendo gala de una absurda intolerancia, no logran comprenderla, la atacan tratando de ayudarla incorporando elementos que no responden a las necesidades reales ni de sus usuarios, ni mucho menos de quienes la llevan a cabo.

Los médicos alópatas al menos en su generalidad, y a través de sus reglamentaciones nacionales, muestran una postura de disociación total entre uno y otro tipo de práctica médica, y no sólo eso, sino que se muestran altamente discriminantes hacia la medicina indígena. Los escasos programas que se han gestado en los que se llevan a cabo trabajos conjuntos, entre ambas clases de medicina, se limitan al aprovechamiento alevoso, por parte de las instituciones de salud, de la penetración e impacto que los médicos tradicionales, a fuerza de años de trabajo, han logrado en las comunidades. Los instan a participar con ellos y sólo los utilizan como auxiliares en campañas de salud (vacunación, planificación familiar, etc.). Los cursos o talleres a los que son invitados los médicos tradicionales, proponen medidas y prácticas que están totalmente desfasadas de la realidad a la que se enfrentan éstos cotidianamente.

En muchas ocasiones los indígenas son prácticamente obligados a incorporar elementos que no sólo alteran de manera por demás significativa el sentido de su ritual, sino que rompen la esencia de la tradición pues, a más de resultarles incomprensibles e inoperantes a ellos como ejecutantes, los hacen entrar en serios conflictos con sus pacientes. Tal es el caso de un médico tradicional que asiste vestido con su impecable uniforme azul, pinzas, tijeras, y todo un pequeño instrumental donado por la SSA, a atender un parto por una lodosa vereda a tres horas de camino de su casa, a la mitad de la noche; o bien la típica médica tradicional comúnmente vestida con su multicolor quesquemitl y traje de huasteca, ahora disfrazada con vestido, pantimedias y tenis blancos, en el que ha sustituido su majestuoso petob, por una delicada cofia.

En el presente trabajo se estudia la posible resemantización de la medicina tradicional como práctica cultural del pueblo Teenek, sus causas y la manera de contrarrestarla. Cómo influye en este fenómeno la presencia de instituciones como el IMSS, la SSA o el INI, que a pesar de ser totalmente disímiles entre sí, pueden ejercer presiones que conllevan a la ejecución de cambios profundos en la práctica de esta tradición.

Cómo es que los individuos de la comunidad Teenek han logrado mantener vigente una práctica tan ancestral como ésta, aún contra el bombardeo ideológico - cultural de que han sido objeto por parte de culturas diferentes.

Los alcances espaciales de la investigación se circunscriben a diez comunidades de cuatro municipios de la huasteca potosina, seleccionados de acuerdo al porcentaje de indígenas Teenek que poseen: Huehuetlán con el 62%, en donde se trabajó en las comunidades de Chununtzén II y Tantocoy I; Tancanhuitz de Santos con 39%, en las comunidades de Fracción Oczén, Tzacan - am y Cuajenco; Tampamolón Corona con 38%, en las comunidades de Río Florido y Tenexo; y Coxcatlán con 14% en las comunidades de Tlapani y Tlachco. (INEGI: 1990)

Dado el tipo de metodología que se utilizó para esta investigación, las unidades de observación están constituidas por un total de diez médicos tradicionales, cuatro aprendices y un ayudante. Aunque el censo que en 1991 llevó a cabo el Centro Coordinador Indigenista en la zona Huasteca, señala que en tan sólo dos municipios existen alrededor de 150 médicos tradicionales, el tamaño de la muestra se justifica si se toma en cuenta la dificultad de emplear tanto la técnica del audiocassette foro, como la metodología de investigación participativa en un grupo muy extenso. Lo anterior sobre todo, dado que cada uno de los médicos tradicionales vive en comunidades bastante alejadas una de otra.

JUSTIFICACIÓN

San Luis Potosí cuenta hacia el interior de su huasteca, con la presencia de tres importantes grupos étnicos: el náhuatl, el Pame y el Teenek; sin embargo, y de manera incomprensible, en nuestro estado se carece casi de manera total, de estudios vinculados a la problemática vivida por estas comunidades indígenas.

Es en este aspecto donde radica en gran parte la relevancia de la presente investigación, dado que para comprender las necesidades de los pueblos indígenas, y poder posteriormente llegar a consolidar una alternativa que satisfaga dichas necesidades, es imprescindible conocerlas y valorarlas en el ámbito y situación en que son gestadas.

Se considera de vital importancia un estudio no sólo que ponga de manifiesto el problema de la pérdida de uno de los valores culturales con más tradición e importancia de nuestra sociedad, sino que dé una respuesta tangible que permita a aquellos afectados más directamente, la posibilidad de salvaguardar una práctica cultural que es básica en su comunidad, sin la necesidad de tener que luchar constantemente contra instituciones que, aparentando una preocupación por el bienestar de la comunidad y la conservación de sus tradiciones, propician su desaparición.

En este trabajo de investigación, el impacto pretendido fue en dos instancias: la primera estuvo dirigida hacia el exterior, hacia aquellos que no somos conformadores de la comunidad Teenek, persiguiendo la finalidad de que se conozca la idiosincrasia del pueblo Teenek y, que a partir de ello, fuera posible la comprensión de su cultura y la preocupación por buscar salvar sus tradiciones. En segundo lugar, hacia el interior de la población Teenek, procurando que fueran los propios miembros de la comunidad los que, a partir de un conocimiento más profundo de las raíces de sus tradiciones, sugirieran la alternativa que posibilitaran el rescate y la conservación de sus prácticas culturales; de ahí precisamente el orden de la metodología: En primera instancia etnográfica, para describir de la manera más fiel posible, la vida del médico indígena, y poder plasmar la situación en que coexiste este tipo de elementos culturales. Y en segundo lugar, con la observación participativa, se

pretendió lograr una participación de los indígenas en un proyecto que, generado a partir de ellos, sus propias necesidades y experiencias, les permitiera continuar defendiendo, sus tradiciones y al mismo tiempo, interactuar con el resto de la sociedad haciendo uso de los avances y progresos, sin que esto conllevara cambios en la significación de su praxis cultural.

Un papel preponderante cobró la técnica de audiocassette foro, al servir de intermediario a los propios indígenas, para conocer las opiniones de otros médicos tradicionales con respecto a los temas de los que ellos mismos dieron su opinión. Esto propició un enriquecimiento en las propuestas postuladas.

OBJETIVOS.

1. Determinar en qué consiste la práctica cultural de los médicos tradicionales. Identificando la vigencia que éstos poseen en la actualidad entre la comunidad indígena Teenek de la huasteca potosina.
2. Determinar la influencia que ejercen instituciones oficiales como la Secretaría de Salud, y el INI, entre los indígenas Teenek, con relación a la práctica de la medicina tradicional.
3. Definir acciones concretas para reforzar en los indígenas la importancia de la defensa de sus tradiciones y su cultura en general, pero sobre todo, se pretendió que dichas acciones fueran propuestas por los mismos indígenas, basándose en sus experiencias, conocimientos y la concientización de su realidad.

HIPÓTESIS.

1. La medicina tradicional como práctica cultural del grupo indígena Teenek, es objeto de una profunda resemantización propiciada en gran medida por la influencia de algunas instituciones oficiales como el INI o la SSA, que atentan contra su supervivencia.
2. La influencia tanto del INI como de la SSA es altamente perjudicial para el desarrollo de la medicina tradicional hacia el interior de la comunidad Teenek en la Huasteca Potosina.
3. No existe algún tipo de institución que auxilie de manera real, la preservación de esta práctica cultural.
4. La población Teenek ejerce una muy intensa resistencia cultural, misma que ha permitido la supervivencia de la tradición aún en contra del bombardeo ideológico del que es objeto.
5. La permanencia de esta práctica cultural está en manos principalmente de la propia comunidad Teenek, en la importancia que le concedan a su preservación y en la resistencia cultural consciente que ejerzan.

MARCO TEÓRICO

CULTURA, ¿DESDE DÓNDE?

Hablar de cultura constituye un tema bastante polémico, sin embargo, antes de abordarlo, queremos empezar por establecer brevemente una relación de hechos, situados históricamente, que expliquen la transformación del concepto de cultura. Para ello tomaré lo expuesto por Gilberto Giménez Montiel en su texto "Hacia una concepción semiótica de la cultura", y por Alberto Aziz Nassif en "La Cultura Subalterna en México", ambos planteamientos, muy similares entre sí. Aziz comienza planteando una primer etapa situada históricamente hasta antes de la Revolución Industrial, en la cual la cultura se encuentra inmersa dentro de la vida cotidiana del individuo, vinculada de manera orgánica a su *modus vivendi*. Esta etapa Gilberto Giménez la sitúa todavía dentro del siglo XVIII, y efectivamente plantea que la cultura se concebía ligada a la vida de cualquier ser humano, en sí como constituyente de su cotidianeidad, la cultura es su comida, su vestir, su fe en las divinidades, sus prácticas sociales, la forma en que siente y expresa sus emociones, la forma en que ama, piensa y actúa, está imbuido en sus emociones, él mismo es cultura, y por tanto resulta imposible hablar de cultura como algo separado y autónomo, pues en este momento la cultura no es expresable más que en función y relación con la vida cotidiana y las costumbres del individuo.

Ambos coinciden en que es en este siglo donde aparece la primera transformación en la acepción de cultura, Giménez señala que la cultura se convierte ahora en "cultura" considerada como un campo específico y especializado, en el que desaparece la funcionalidad, y se considera cultura aquello que sea artístico y bello.

Para Aziz, la segunda etapa va desde el siglo XVIII hasta principios del siglo XX, en ella se empieza a codificar la cultura, se inventa el concepto que la define, se empiezan a fijar los cánones del "buen gusto", esto lo interpreta él como el establecimiento arbitrario de las referencias de lo que es y lo que no es cultura, señala además que es aquí donde se comienza a valorizar económicamente la cultura. Giménez habla de una fase situada en el siglo XIX, llamada por Hugues de Varine fase de codificación de la cultura, que es un parámetro que jerarquiza las expresiones y significados culturales tomando

como modelo la herencia europea. En esta fase se considera más valioso aquella expresión cultural que sea subjetiva y espiritual, y menos aquellas consideradas como materiales.

Es a partir de 1900 que se da un cambio interesante en el ámbito de la cultura, Giménez habla de un período llamado de "Institucionalización Política y Administrativa de la cultura", en el que la cultura sirve como aparato ideológico al Estado, que busca controlar en el ámbito cultural. Es entonces cuando se da cabida a intercambios culturales, y a la formación de numerosas instituciones dedicadas a seleccionar la cultura y difundirla rigiéndola y catalogándola.

Posteriormente Giménez refiere una última fase: "Mercantilización de la cultura", situada históricamente a partir de la segunda guerra mundial, en la que la cultura es parte de la economía, del capitalismo, un medio pacífico y eficiente de enriquecimiento. Esta nueva concepción de la cultura es altamente elitista, pues sólo considera como cultura a la cultura dominante (de las clases dominantes); "Se trata de una visión claramente etnocéntrica que juzga acerca de la existencia y valor de la cultura de la elite dominante, asumida como 'Unidad de medida no medida ni sometida a cuestionamientos'." (GIMENEZ Montiel, Gilberto: 1984)

Aziz Nassif señala que durante la tercer etapa, la cultura entra completamente a la lógica capitalista-mercantilista, es en esta etapa en la que la cultura empieza a tomar parte de los aparatos ideológicos. La cultura se inmiscuye en el sector económico, constituyéndose en un factor de crecimiento económico, de especulación y de negocio. Destaca Aziz el alto grado de institucionalización que se da en la cultura en esta etapa, dado que es aquí donde se le concibe como "... un valor en sí, políticamente neutro y universalmente válido" (AZIZ Nassif, Alberto: s.p.i.). Es a partir de lo anterior que se da la concepción de la cultura como la alta cultura, obtenida a través de la educación y el capital cultural de clase, en antagonía con aquello que no es considerado como cultura: el folklore, la artesanía, etc.

Como se puede ver, bajo el nombre de cultura se colocan realidades muy diversas, la antropología es la disciplina que más se ha ocupado de la cultura. Pero aún dentro de esta ciencia no todos sus estudiosos han entendido lo mismo, algunos han opinado que la cultura incluye el conjunto de lo creado por los hombres; la totalidad de capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad (Tylor); la organización de la experiencia

compartida por una comunidad (Goodenough); las formas estandarizadas de observar el mundo y de reflexionar sobre él, de comprender las relaciones existentes entre las personas, objetos y los sucesos, de establecer preferencias y propósitos, de realizar acciones y perseguir objetivos (Valentine).

La perspectiva antropológica rompió con la concepción parcializante y utilista de la cultura. En esta definición, cultura es todo lo que no es naturaleza. Se considera cultura todo lo producido por el hombre, esto sin importar el grado de complejidad que conlleve la producción o el producto.

Pero permítaseme hacer un breve recuento de las diversas etapas por las que atravesó la antropología en el desarrollo del término que nos atañe.

Edward Burnet Tylor publica en 1871 "Primitive Culture", en donde introduce por vez primera una "concepción total" de la cultura, mencionándola como "el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad" (GIMÉNEZ, Montiel, Gilberto: op. cit).

En este sentido, la cultura abarca tanto el conjunto de costumbres, como los instrumentos. En Tylor, no existe distinción jerárquica entre componentes materiales y componentes espirituales o intelectuales de la cultura.

La definición tyloriana ha sido básica dentro de la tradición antropológica, y aunque el contexto histórico-evolucionista en que se gestó, fue cambiando con el tiempo, de alguna manera continuó siendo un punto de referencia obligado para la conceptualización científica del término.

Por algún tiempo el etnocentrismo persistió empecinadamente en las propias teorías antropológicas. Hubo pensadores que idealizaron a los "salvajes", pero la línea dominante fue la sobreestimación de su propia cultura, apoyada en la superioridad intelectual garantizada por las filosofías racionalistas y evolucionistas.

Un claro ejemplo fue Lévi-Bruhl, quien postuló el carácter pre-lógico de los pueblos primitivos, colocándolos en una irracionalidad mágica que los incapacitaba a pensar "correctamente".

Al descentrarse de su propia cultura, los antropólogos fueron descubriendo otras formas de racionalidad y de vida. La postura difusionista, que surge de una crítica de la línea de "evolución lineal", Boas, Lowic y Kroeber, afirma la pluralidad de las culturas, y sugiere la teoría de la aculturación como determinante externo de los cambios culturales.

Malinowsky reformula la definición tyloriana ahora dentro del concepto funcionalista, entra en conflicto tanto con la postura evolucionista, como con la difusionista: cultura, como el conjunto de respuestas institucionalizadas a las necesidades primarias y derivadas del grupo.

Sin apartarse del todo de la línea tyloriana, a partir de los años 30's se gesta una nueva definición en la que se hablará en términos de "modelos", "pautas", "parámetros" o "esquemas de comportamiento", surgiendo así la llamada escuela culturalista (R. Benedict, M. Mead, R. Linton, M. J. Herskovist).

En esta línea, se replantea el término de cultura y se le concibe como "todos los esquemas de vida producidos históricamente explícitos o implícitos, racionales, irracionales o no racionales, que existen en un determinado momento como guías potenciales del comportamiento humano". (GIMÉNEZ Montiel, Gilberto: op. cit)

Para los culturalistas es muy importante la existencia de un sistema de valores característico que es compartido por los miembros de un determinado grupo social, en ese sentido, la cultura es adquirida a través del aprendizaje, los modelos culturales son inculcados y sancionados socialmente. Dentro de una sociedad, los patrones culturales son compartidos y transmitidos por los miembros de la misma.

Es importante señalar que el proceso de aprendizaje del que se habla puede ser en dos líneas, una hacia el interior del propio grupo, que es denominada "inculturación", y otra que es dada por medios externos, a través del contacto intercultural, en este caso se hablará de "aculturación".

El dinamismo que el individuo posee per sé, denota que inminentemente existirá también la creación y la manipulación de la cultura, es sin embargo, por vía de la aculturación, que se gestan la mayoría de las mutaciones culturales.

Otra corriente al interior de la Antropología, fue la estructuralista, para la cual, la cultura se define también como un sistema de reglas. Un ejemplo de ello lo constituye Lévi-Strauss, quien postula que es la ausencia o la presencia de reglas lo que distingue la cultura de la naturaleza.

En contraste con estas definiciones del término surge la Antropología Cultural, que posibilitó la representación científica de la cultura, "desplazando las concepciones elitistas y etnocéntricas". También creó instrumentos metodológicos de primer orden que permitieron la investigación de este nuevo campo de estudio.

Giménez Montiel señala que teóricamente fue de la Antropología Cultural el acierto de "haber señalado desde un principio el carácter ubicuo y total de la cultura, en oposición a las concepciones restrictivas y parcializantes. La cultura se encuentra en todas partes y lo abarca todo, desde los artefactos materiales hasta las más refinadas elaboraciones intelectuales, como la religión y el mito". (GIMÉNEZ Montiel, Gilberto: op. cit)

En antagonía con la concepción antropológica, aparece la conceptualización marxista de la cultura, desde este punto de vista se concibe a la cultura inmersa en una perspectiva de clase, en la que se observan una serie de tensiones y oposiciones que la van delimitando.

Rodolfo Stavenhagen señala que esta oposición entre las clases dominantes y dominadas no sólo es verbal, sino que se manifiesta en todos los niveles de la dinámica social, en los conflictos y en la lucha de clases sobre todo en los terrenos económico, político e ideológico-cultural.

Con respecto a lo anterior, Pierre Bourdieu dice que "Una clase social nunca se define únicamente por su situación y por su posición de clase en una estructura social (...), también debe muchas de sus propiedades al hecho de que los individuos que la componen entran deliberada u objetivamente en relaciones simbólicas que, al expresar las diferencias de situación y de posición según una

lógica sistemática, tienden a transmutarlas en distinciones significantes" (AZIZ Nassif, Alberto; op. cit).

El nivel ideológico es, tal como lo señala Aziz Nassif, un proceso de producción de sentidos, y posee una íntima relación con la posición de las clases.

Es importante distinguir que, si hablamos de la subordinación y dependencia dentro del terreno cultural, estaremos haciendo referencia al hecho de la existencia de *culturas* (en plural) disímiles entre sí y en completa antagonía, la llamada cultura hegemónica, en contraposición con una cultura subalterna. Evidentemente, la cultura subalterna o popular se define por contraposición a lo oficial aunque si bien es innegable la subordinación y supeditación a la cultura hegemónica, es necesario señalar que posee a su vez elementos propios.

De acuerdo a Giménez, Gramsci considera que la ideología va implícita en las prácticas sociales (cualquiera), por lo que cataloga a la cultura como un fenómeno de significación, esto es, la ideología y la cultura como prácticas sociales.

Siguiendo con Giménez, veremos ahora la relación entre cultura y poder. Si hablamos del poder en su función hegemónica, entonces la cultura es un instrumento por el cual se imponen, vía la violencia simbólica, los significados sociales. Y si hablamos del poder como un factor de dominación, entonces la cultura es literalmente "aquello que está en juego, es decir, el premio por el que luchan las instituciones para imponer la cultura legítima y no permitir que las expresiones culturales se desvíen de ella". (GIMÉNEZ Montiel, Gilberto; op. cit).

La teoría sociológica de los símbolos, según Bordieu, explica que la legitimación de clase dominante se puede dar gracias a los símbolos, es decir, considera a los sistemas simbólicos como un instrumento de dominación, pues son utilizados para crear, imponer y justificar un cierto modo de vida, legitimar sus criterios y hacer aceptar en forma pasiva y natural lo impuesto por ellas mismas a las otras clases, que reconocen su superioridad como algo lógico (legitimación). Göran Therbon "Cómo domina la clase dominante", habla de tres tipos de sanciones, que él denomina "mecanismos de reproducción", que actúan

dentro y a través de la lucha de clases y recíprocamente, la lucha de clases de define a través de éstos, ejerciendo y manteniendo la dominación de la clase dominante.

Therbon los nombra como: coacción económica, violencia y excomunión ideológica; aunque los tres tipos de sanciones pueden incurrir dentro del terreno ideológico-cultural, el mecanismo per sé correspondiente a este ámbito, es el llamado de excomunión ideológica, que actúa descartando como anormal, insensato, inteligible o loco, cualquier comportamiento que salga de lo delimitado por el sistema dominante, Therbon señala que "La amenaza o el riesgo de que nadie preste oídos a determinadas ideas, excepto como síntomas que justifiquen la terapia psiquiátrica o la represión, actúan como poderosa medida de presión para obligar a las personas a aceptar lo que existe, lo que es posible y lo que es justo, tal y como lo define el modo dominante del discurso (...)" (THERBON Göran: 1982).

El problema continúa, hablemos ahora de lo que se habrá de entender por control cultural, concepto que mantiene estrecha relación con lo anteriormente expuesto. Tomando nuevamente lo sustentado por Bonfil Batalla, en su texto "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural", diremos que por control cultural se entiende la capacidad de decisión sobre los elementos culturales; ahora bien, elementos culturales serán "todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social" (BONFIL Batalla, Guillermo, et al: 1982). Bonfil Batalla menciona que pueden distinguirse entre estos:

- a) *Materiales, tanto los naturales como los transformados por el hombre.*
- b) *De organización, que son las relaciones sociales sistematizadas, a través de las cuales se realiza la participación.*
- c) *De conocimiento, es decir, experiencias asimiladas y sistematizadas, y las capacidades creativas.*
- d) *Simbólicos, códigos de comunicación y representación, signos y símbolos.*
- e) *Emotivos, sentimientos, valores y motivaciones compartidos, la subjetividad como recurso.*

Los elementos culturales se constituyen como fenómenos históricos cambiantes, no existen fenómenos culturales en abstracto. Se habrá de buscar la relación existente entre quién (qué grupo social) decide y sobre qué (elementos culturales) decide.

El control cultural se efectúa tanto directa como indirectamente, Bonfil Batalla menciona respecto al poder cultural que, si la cultura es un fenómeno social, el poder de controlar dicho fenómeno será a la vez, una capacidad social, ahora bien, el ser una capacidad "social" implica que el conjunto social imponga formas de control. Al respecto, Bonfil Batalla señala cuatro procesos básicos mediante los cuales es expresada la dinámica del control cultural: *Resistencia* de la cultura autónoma; *Imposición* de la cultura ajena; *Apropiación* de elementos culturales ajenos y *Enajenación*, refiriéndose a la pérdida de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios. El control cultural también puede ser total o parcial, "siempre en relación a un ámbito específico de elementos culturales y a la condición histórica concreta que se analice". (BONFIL Batalla, Guillermo: 1982).

Retomando lo dicho por Néstor García Canclini, diremos que la teoría de la cultura requiere necesariamente de la teoría de la ideología para correlacionar los procesos culturales con sus condiciones sociales de producción.

Ahora bien, la cultura no constituye un nivel específico del sistema social, por lo que no puede ser estudiada de manera aislada, cualquier fenómeno que se estudie (económico, social, etc.), incluirá una dimensión cultural, y a su vez, cualquier hecho cultural posee en sí mismo, elementos socioeconómicos implícitos.

Citando a Bonfil Batalla conviene subrayar que el sistema de control cultural abarca todas las dimensiones de la vida social y se refiere a la posibilidad de decidir, en cualquier circunstancia, sobre la forma de poner en juego los elementos culturales que son indispensables para cualquier acción. El estudio del proceso histórico que ha dado por resultado el actual sistema de control cultural no puede limitarse, en consecuencia, a un sólo aspecto de la actividad social.

Esto no implica que todas las decisiones queden concentradas en un sólo grupo o clase de la sociedad, ahí ciertamente, tenderán a ubicarse las decisiones que el sector dominante de la sociedad considere fundamentales, las que de alguna manera expresan su razón de ser y su proyecto. Pero los grupos subalternos conservan también capacidades de decisión en los ámbitos de su cultura propia. Desde esta perspectiva, la dinámica histórica puede entenderse como una lucha incesante de los grupos sometidos por conservar y ampliar los ámbitos de su cultura propia, frente a los intentos de la sociedad dominante por ampliar y consolidar su propio espectro de control cultural, en función de sus intereses y necesidades.

Cinco siglos de dominación colonial han provocado efectos desastrosos en la cultura de los pueblos indios de México. Esta reducción del espacio social tuvo consecuencias negativas para las culturas indias porque limitó sus posibilidades de desarrollo en muchos aspectos que requieren niveles de organización social más amplios que la comunidad local.

La negación sistemática y total de la civilización mesoamericana, la agresión permanente de que ha sido objeto, han provocado efectos culturales diversos y de variable intensidad en los diferentes pueblos indios; pero en todos los casos se trata de alteraciones que reducen los espacios de la cultura propia, es decir, las capacidades de decisión y la cantidad y cualidad de los elementos culturales que son necesarios para llevar a cabo cualquier acción social autónoma:

Pese a esa larga historia de dominación y a las transformaciones impuestas a las culturas de estirpe mesoamericana, los pueblos indios permanecen y forman, de acuerdo a Bonfil Batalla, el México Profundo.

Puede hablarse aquí de una cultura de resistencia para caracterizar la orientación de las culturas indias hacia la permanencia que no es inmovilidad sino adopción de los cambios indispensables con el fin último de permanecer.

Hay tres procesos principales que han hecho posible la permanencia de las culturas indias: el de resistencia, el de innovación y el de apropiación. El proceso de resistencia se orienta a la conservación de los espacios de cultura propia que el grupo ha logrado mantener pese a la presión de la dominación colonial. Tales espacios son aquellos ámbitos de la vida en los que, por decisión

propia, se ponen en juego elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo para cumplir cualquier propósito definido por el mismo grupo. A pesar de esta reducción, la cultura propia es el sustento de la identidad del grupo y la base indispensable de su continuidad: por eso la necesidad de conservar a toda costa esos espacios de autonomía y por eso la importancia crucial de los mecanismos de resistencia.

Una de las ideas más comunes sobre las culturas indias es que son conservadoras y rechazan los cambios, aún cuando esto signifique una palpable posibilidad de mejoría. Según Batalla esta imagen es prejuiciada y forma parte de la ideología colonizadora que atribuye al colonizado la causa de la colonización.

En muchas ocasiones las prácticas tradicionales indígenas adquieren nuevos significados y cumplen funciones que pueden ser muy diferentes de las que tenían en épocas pasadas, pero que añaden razones actualizadas que refuerzan las justificaciones profundas de mantener "la costumbre".

En este campo de la cultura profunda se presentan en la realidad actual, situaciones muy variadas. En algunos grupos se mantiene la memoria colectiva sobre el significado de muchos ritos; en otros, solamente los especialistas tradicionales y los iniciados tienen una consciencia más o menos estructurada del contenido simbólico y la justificación de las normas rituales; en unos más, memoria y consciencia se presentan difusas, con interpretaciones variadas en el seno del grupo y con una mayor recurrencia a símbolos y modelos de explicación que han sido impuestos desde la cultura dominante.

La resistencia se manifiesta frecuentemente en otro terreno: el rechazo a las innovaciones que se proponen desde afuera, en ámbitos de la vida práctica en los que la superioridad de los nuevos elementos que se pretende introducir parece evidente. En primer lugar actúa la experiencia histórica conservada por la memoria colectiva que indica que los cambios promovidos desde el exterior han provocado sistemáticamente efectos contrarios a los intereses de la comunidad. La orientación hacia la autosuficiencia y la necesidad de preservar los limitados espacios de autonomía cultural son un trasfondo imprescindible para entender el rechazo a las innovaciones externas en las actividades productivas tradicionales.

Un segundo proceso de la resistencia cultural es la apropiación mediante éste, un grupo hace suyos elementos culturales que le eran ajenos, es decir, que proceden de otra cultura, generalmente la que les ha sido impuesta, la dominante. Para que se dé la apropiación es necesario que el grupo adquiera el control sobre esos elementos culturales ajenos y entonces pueda ponerlos al servicio de sus propios propósitos, de sus decisiones autónomas. La forma en que los indígenas manejan su religiosidad, ofrece muchos ejemplos de como se han apropiado de imágenes y ritos católicos y les han dado un significado diferente del original porque los controlan desde su propia perspectiva religiosa.

La presencia de elementos culturales de origen externo, no indica por sí misma debilitamiento ni pérdida de "autenticidad" de las culturas indias. El problema no está en la proporción de rasgos originales frente a rasgos externos que contiene en un momento dado una cultura, sino en quiénes ejercen el control sobre esos rasgos: los participantes de esa cultura o los miembros de la sociedad dominante. Y, simultáneamente, es necesario determinar si el proyecto cultural a cuyo servicio se ponen los diversos elementos, es un proyecto propio o es ajeno, es decir, si parte del esquema básico de orientación del grupo, o de una matriz ajena, impuesta, dominante.

Las culturas indígenas que existen hoy han logrado sobrevivir gracias a la voluntad de permanencia de sus portadores, voluntad que se expresa en una resistencia tenaz para conservar su capacidad de decisión y su patrimonio cultural propio; en una constante y selectiva apropiación de los elementos culturales ajenos que le resultan adecuados para sobrevivir a la dominación, y en el ejercicio de una incesante creatividad que les permite forjar nuevos elementos culturales o modificar los anteriores, para ajustar sutilmente su cultura propia a los cambios del marco de opresión y agresión en el que permanecen. Este tipo de culturas no es estático: viven y han vivido en tensión permanente, transformándose, adoptándose a circunstancias cambiantes, perdiendo y ganando terreno propio. Y ese cambio permanente no es, sin embargo, ruptura sino continuidad dinámica, porque los pueblos siguen existiendo con su propia identidad colectiva sustentada en la existencia de un patrimonio cultural forjado históricamente y que adquiere un sentido particular y definido porque se articula según la matriz cultural de la civilización india.

MEDICINA TRADICIONAL: Un primer acercamiento.

La medicina tradicional es una práctica cultural que se desarrolla dentro de lo que Guillermo Bonfil Batalla llama "El México Profundo", el México Indio, "...la persistencia de la civilización mesoamericana que encarna hoy en pueblos definidos, los llamados comúnmente grupos indígenas." (BONFIL Batalla, Guillermo: 1989).

En México, en general, se sabe muy poco con relación a los indios y su cultura, el rechazo y la indiferencia hacia lo indio nos impide comprender el significado de una forma de vida diferente. El indio, tal como lo señala Bonfil Batalla, no se puede definir por sus rasgos culturales externos, por aquellas características físicas que sobresalen del resto de la población (la vestimenta, el cabello, la ropa, etc.), sino porque se definen como una colectividad organizada, poseedora de una herencia cultural propia, forjada y transformada históricamente por generaciones sucesivas.

Cada uno de los indios de México posee un perfil cultural distintivo, resultado de su propia historia remontada a épocas lejanas, milenarias incluso. A lo largo de esta historia, el legado de su cultura es transmitido de generación a generación. Esta cultura abarca elementos muy diversos, como objetos materiales, que la población considera propios tales como el territorio y los recursos naturales en él contenidos, las instalaciones productivas y ceremoniales, los sitios sagrados, e incluso las formas de organización social, los conocimientos, la manera de hacer las cosas, de trabajar, de interpretar la naturaleza y sus signos, y desde luego se transmiten los valores y los códigos que permiten la comunicación y comprensión entre sí: su lenguaje, sus gestos, sus sentimientos, todo eso conforma su cultura.

Los pueblos indios de México han sido colonizados por más de cinco siglos, esta dominación ha producido efectos muy profundos en todos los ámbitos de la vida indígena, imponiendo a su cultura rasgos ajenos.

Del libro "De los coloquios", Santiago Ramírez concluye al respecto, "...el indígena sentía sobre sí la destrucción del mundo de sus valores, sus primitivos objetos y la relación con ellos la sentía despedazada, así como su forma de vida e interacción." (RAMIREZ, Santiago: 1993).

FUCT 118

El pensamiento español nunca consideró una conciliación, por lo que a su llegada destruyó todas las manifestaciones externas del anhelo y espíritu indígena. Así, despojados de sus recursos y elementos culturales conformadores de parte de su patrimonio histórico, los indios han provocado variadas formas de resistencia cultural.

Fernando Benítez nos menciona que al analizar las culturas indias, es frecuente que no podamos establecer con facilidad los límites que separan diferentes dimensiones, como lo económico de lo social o político, así como es difícil distinguir "...lo que se cree de lo que se sabe, el mito de la explicación y de la memoria histórica etc." (BENITEZ, Fernando: 1991)

Dado lo anterior, es frecuente que encontremos prácticas, rituales y creencias que en un momento dado pudiésemos homologar al concepto de magia, puesto que actos aparentemente disímiles entre sí, en las culturas indígenas pueden colocarse en un mismo plano de necesidad, debido a su cosmovisión del mundo, la naturaleza y el hombre. Por ejemplo, la cosmovisión mesoamericana concibe indisociable el esfuerzo físico y el rito, dados los niveles a lograr de la relación entre la naturaleza y el hombre. Es imposible también separar el conocimiento empírico del mito, que le otorga un sentido pleno.

Bonfil Batalla dice que las culturas indias tienden a buscar la autosuficiencia, y por ello su cantidad de oficios y actividades es muy variada. En cuanto a la medicina, señala que existen diferentes categorías de médicos, que van desde el médico tradicional, hasta la partera. La medicina tradicional, abarca por una parte conocimientos y prácticas que son el dominio general y que se emplean domésticamente para el tratamiento de dolencias comunes, y por otra, da lugar a la presencia de diversos especialistas que conservan tradiciones ancestrales para la atención de enfermedades más severas.

Bonfil Batalla señala que en las culturas indias, muchas enfermedades se explican por la intervención de fuerzas superiores que actúan para castigar formas de conducta que se consideran inaceptables porque constituyen una transgresión a las normas que aseguran la armonía entre los hombres, y entre los hombres y la naturaleza y el universo; de ahí que el tratamiento incluya ceremonias propiciatorias y ritos prescritos por la tradición. Pero hay también un profundo conocimiento de las yerbas y otros productos, que evidentemente

se da como resultado de una práctica acumulada y sistematizada por cada cultura.

El efecto terapéutico de los productos medicinales se refuerza al aplicarlos en un contexto simbólico y emotivo que tiene sentido dentro de la propia cultura: es una terapia múltiple que reconoce el carácter psicosomático de muchas dolencias, y atiende tanto al cuerpo como al alma. El médico tradicional es un especialista que diagnostica y prescribe a partir de síntomas "naturales" corporales, pero que los interpreta en un marco de significación simbólica más amplio, y pone en juego consecuentemente, una cantidad mayor de elementos culturales que restablezcan íntegramente la salud, o bien que preparen el adecuado tránsito hacia la muerte.

Al igual que como se mencionaba anteriormente, en el caso de la medicina india (tradicional), es prácticamente imposible hacer una separación estricta entre ésta y otras áreas del pensamiento y la vida social, ya que son muchos los factores que se entrelazan, como por ejemplo: el conocer las propiedades curativas de las plantas forma parte de la concepción total de la naturaleza; la religión y la medicina convergen de manera tan estrechamente unida, que es muy difícil lograr establecer la frontera entre una y otra.

En este tipo de culturas, es muy difícil aislar, analizar, y valorar cada actividad en sí misma al margen de otras tareas y concepciones que conforman la totalidad de la vida comunal, cada una de las "especialidades" existentes en la cultura india, es comprensible de manera total únicamente en el contexto de la propia cultura, se debe hacer pues, un análisis que se plantee a partir de la propia cosmovisión indígena, que permita así vincular cada uno de los aspectos de su propia esencia.

Ahora bien, en este sentido, cosmovisión es la visión del mundo: ideas y creencias acerca del origen y la naturaleza del mundo, los elementos naturales y sobrenaturales, los principales conceptos religiosos, las creencias y los conocimientos tradicionales. Desde esta perspectiva no se puede hablar de una sola cosmovisión, existen tantas como culturas en un lugar.

Al estudiar cualquier área se estará abordando de alguna manera, el área de cosmovisión, pues está implicada en cualquier manifestación cultural. Así, la idea de cosmovisión se hace inseparable de la de grupo social, ya que las

particulares concepciones del mundo corresponden a intereses, ambiciones, cultura, etc.

Las concepciones que se forman son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven. El estudio de estas concepciones debe partir del conocimiento de las sociedades que las crean y, recíprocamente, puede dar cuenta del mundo natural y social en el que los creadores han vivido.

La particularidad de los sistemas no deriva exclusivamente del universo sobre el que se ejerce la acción humana en particular. Los ámbitos se imbrican entre sí, o quedan algunos comprendidos en otros. Por ejemplo, los sistemas culturales de la magia, de la religión y del mito tienen ámbitos imbricados, y se refieren en común a dioses, a poderes, a seres sobrenaturales menores y a almas. En cambio, las formas de acción del campo mágico, del religioso y del mítico son muy distintas entre sí, diferenciadas por las particulares funciones de la acción en cada uno de los campos, por las técnicas específicas, por las instituciones propias, por sus característicos medios de transmisión ideológica, etcétera.

Entre las particularidades de cada sistema ideológico están su estructura y la lógica que lo rigē. Otra particularidad es la dinámica propia de cada sistema ideológico. Sus elementos y su estructura son afectados de muy diversa manera por factores de transformación, ya sean estos internos o externos.

La independencia de los distintos sistemas no es absoluta. Todos están firmemente articulados entre sí, ya por compartir el común condicionamiento de la infraestructura, ya por la existencia de factores que se dan en un nivel estrictamente ideológico. Cada miembro de la sociedad, al actuar en los distintos campos particulares, se ve precisado a mantener una relativa congruencia entre sus diversas representaciones, ideas y creencias, tanto en su interioridad psíquica como en la cotidiana acción al lado de sus semejantes y en la comunicación que ella exige. El pensamiento mismo no puede existir si no está fundado en la congruencia.

Por cosmovisión puede entenderse el conjunto articulado de sistemas culturales relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que

un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.

La pertenencia de la cosmovisión tanto al individuo como al grupo social es, en realidad, la doble cara de la moneda. El individuo es producto de su sociedad; pero el pensamiento se da en el individuo. Ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la del otro; pero la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales. La indivisibilidad del proceso no impide, sin embargo, que la articulación de los sistemas tenga que ser entendida de distinta manera en el ámbito individual y en el ámbito de grupo social.

La absoluta conjunción de los sistemas culturales en la cosmovisión es posible sólo en el individuo. Al nivel de grupo social, el conjunto articulado de sistemas culturales se da parcialmente, alcanzando distinto grado de homogeneidad en los distintos grupos sociales.

La cosmovisión, es un producto cultural colectivo. Forma un macrosistema de comunicación, en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento - casi siempre inconsciente- de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante. En esta forma el contenido de la cosmovisión integra un acervo para cuya estructuración no es necesario (ni posible) una mente individual de comprensión totalizadora.

Cada miembro del grupo social posee un caudal personal en constante transformación que se traslapa con el de sus compañeros de grupo, que se corrige y que reproduce alteraciones durante los procesos de comunicación y de actuación. Y cada miembro del grupo posee, además, una base lógica que lo hace un potencial receptor de un número de elementos conceptuales muy superior al de los que maneja normalmente. Estos procesos unificadores dan a la cosmovisión su relativa congruencia general, así como las contradicciones provocan y matizan su transformación.

La cosmovisión es pues, el elemento unificador entre el micro y el macrocosmos.

La aparición de la vida en el mundo constituye el mito primigenio, el misterio primordial del hombre. Desde el principio, el hombre se ha asombrado de lo que tiene al alcance de sí, se ha maravillado con la naturaleza y la ha sacralizado, manifestando lo anterior en los símbolos de las diversas religiones. El cosmos es susceptible de convertirse en su totalidad en una hierofanía. El indígena logra una participación con los vientos, las flores, el agua, las nubes, el hielo, y la lluvia, las serpientes, los truenos y el rayo, los riscos, las estrellas, y la luna, así como también con los demás fenómenos naturales que personifican los grandes dioses.

Como señala Zingg, entre los indígenas, la religión y lo místico dominan la cultura y los dioses lo dominan todo. Estos dioses son personificaciones de fenómenos naturales, elevados a la potencialidad de divinidad. Más que la libre observación e indagación de su medio ambiente, es la religión la que le da al indígena su filosofía o visión de la naturaleza, del universo y del hombre. La filosofía indígena se relaciona con los dioses y no con la realidad objetiva. Es la religión la que le ofrece al indio el control que él imagina ejercer sobre la naturaleza. Ésta es una de las ideas más fantásticas y encantadoras que haya podido crear el ser humano. La religión es un sistema complicado de creencias y prácticas interrelacionadas. Entre ellos, por la acción del principio religioso de lo sagrado, las realidades del medio ambiente natural y social se traducen al drama de sus ceremonias, danzas y cantos.

Mediante la mitología, los medios natural y social son puestos al alcance del entendimiento y control del individuo, comprensión y control a nivel místico. En el reino religioso las realidades esenciales del medio ambiente natural y social son interpretadas místicamente y traducidas como motivos o temas en otros medios expresivos diferentes.

Es conveniente decir también que para los pueblos indígenas, entre ellos los teenek, no existe la diferencia entre consciente e inconsciente; el consciente es sólo el conducto por el que se desplaza información del inconsciente. Los sueños por ejemplo, poseen un papel importante dentro de su mitología, se alude a ellos con frecuencia, como un tipo privilegiado de experiencia. Los sueños comunes son revelaciones de los dioses y que cualquiera, no sólo los shamanes, puede recibir. Esto remite a los primeros estadios de la religión, donde el contacto con las divinidades es directo y no es

requerida la presencia de un shamán o "intermediario", ya que el contacto se manifiesta en el ámbito individual.

La mitología teenek presenta numerosos ejemplos de individuos que en sus sueños han recibido alguna información específica a través de los dioses, información revelada en sueños. Igual que los shamanes cantores, los curanderos estarían perdidos si no supieran cómo soñar. Las experiencias oníricas que se tienen en estado de aturdimiento, conmoción o susto, son tratados por la mitología como mensajes de los dioses particularmente directos y poderosos y que comunican en circunstancias de suma gravedad.

Existe un elemento dentro de la mitología teenek, que funge como un importante purificador: el agua. Hablemos ahora del mito acuático, para los teenek el agua constituye un principio activo de la vida vegetal y animal, el agua les proporciona el fundamental principio divisorio del universo.

Este elemento va asociado a todo lo que es benéfico, afectuoso y maternal, al crecimiento, la fertilidad, la abundancia y la larga vida. La mitología demuestra que el agua es considerada como la esencia misma de los dioses. El agua juega un papel muy importante, ocupa, por ejemplo, un papel preponderante dentro del altar, también cuando una persona se toma un trago, primero ofrece de éste a los dioses mediante un rápido gesto, es una regla general que se ofrezca un poco a la "Madre Tierra" antes de beber, el médico tradicional, quien regularmente es el último en beber y quien tiene la obligación de hacer todas las ceremonias en la forma correcta, arroja el agua también a los cuatro puntos cardinales y una gota en dirección del cielo. Antes de beber, cada hombre ofrenda unas gotas pues, según la costumbre, los dioses deben tener su parte de algo tan preciado como el agua.

En todos los mitos, el agua es el símbolo del depósito de todas las posibilidades de vida, en el simbolismo acuático se encuentran siempre los ritos de inmersión.

El simbolismo del agua refleja la muerte y el renacimiento nuevo de algo mejor; el contacto con el agua implica, a fin de cuentas, regeneración. Es por ello que resulta tan significativo el rito de inmersión de los curanderos teenek en su lugar sagrado "la cueva del brujo" en Huichihuayán, ubicada en el mismo sitio donde se encuentra un nacimiento de agua, a este lugar deben ir

totalmente purificados mediante la abstinencia de carnes rojas, la abstinencia de sal y la abstinencia sexual. -

Lo anterior da pauta para comentar lo siguiente: la religión teenek, evidentemente lunar, posee en sí misma el principio de la eterna dualidad, refleja la sacralidad de la naturaleza, precisa ideas de ciclo, de dualismo, de contrariedad pero a la vez, de reconciliación de contrarios. La muerte no es definitiva, va siempre seguida de un nuevo renacimiento.

ACERCA DE LAS TEORÍAS DE LA RELIGIÓN

Aunque la práctica del shamanismo, como se habrá de explicar más adelante, no es propiamente una religión, así como tampoco lo es la práctica de la medicina tradicional, pero tal como ya se vio, las prácticas culturales indígenas discurren en líneas paralelas, e incluso en ocasiones se yuxtaponen unas a otras, es por eso que en este capítulo se hablará de las teorías generales de la religión, para poder entender el pensamiento de Mircea Eliade en torno al shamanismo o a Zingg, quienes fueron de los más importantes teóricos en el área que nos atañe.

La primera de las dos teorías generales sobre la religión comprende las teorías de lo sobrenatural, basada en una psicología intelectualista que muestra a la religión como la relación del individuo con lo sobrenatural.

La segunda categoría abarca las teorías de lo sagrado, encabezadas por Durkheim, y que se basa en la concepción sociológica de que la función primordial de la religión y que justifica su existencia, consiste en integrar a los individuos a una forma colectiva de pensar y actuar rente a todo lo sagrado.

Emile Durkheim es el más importante de los teóricos que han formulado explicaciones sociológicas de la religión, incluso se han referido a él como la influencia más importante en el pensamiento antropológico.

En su sociología de la religión, Durkheim opone lo tradicional a lo moderno, oposición que siguen aceptando muchos sociólogos contemporáneos. Un segundo aspecto importante de su teoría es la antipatía que Durkheim

sentía por todas las teorías que intentaban explicar los hechos sociales recurriendo a factores psicológicos e individuales.

Para comprender la teoría de la religión de Durkheim, es necesario sentar sus antecedentes hablando un poco de dos autores que influyeron en sus ideas fundamentales. El primero, Fustel De Coulanges (1830-1889) fue un historiador francés, su estudio clásico, "*La Ciudad Antigua*", versa sobre las relaciones de la religión y la vida social en la Antigüedad Clásica.

Según De Coulanges, las primeras sociedades antiguas estaban organizadas alrededor de la unidad familiar o patrilineaje, y lo que mantenía la cohesión del grupo como corporación era el culto a los ancestros. Las ideas religiosas determinaban el carácter de la familia, de las leyes matrimoniales, de las formas de parentesco, de las relaciones de propiedad y de todas las características esenciales de la sociedad antigua.

La religión en la Antigüedad cambió, y surgió una nueva forma de creencia basada en la deificación a la Naturaleza. A medida que la religión se transformaba, las estructuras sociales y políticas de la sociedad antigua también iban cambiando.

Fustel De Coulanges sostiene que las ideas, especialmente las religiosas, son la causa de los cambios y el factor clave de los fenómenos sociales. Lo cierto es precisamente lo contrario. Durkheim, quien fue alumno de Fustel De Coulanges, lo criticó por haber confundido la causa con el efecto. Respecto al estudio clásico de religión de Durkheim, podemos decir en cierto sentido que invierte la interpretación de Fustel De Coulanges, al mismo tiempo que mantiene sus principales ideas sobre religión.

El otro teórico del que Durkheim recibe una influencia importante fue Robertson-Smith (1846-1904). Él afirmaba que las sociedades semíticas de la antigua Arabia habían estado formadas por clanes matrilineales que tenían una relación particular con una especie animal, su tótem sagrado, y se pensaba que el clan y el animal en cuestión estaban unidos por una relación de parentesco.

Según Smith, la primera forma de religión fue este totemismo clánico, donde el clan estaba idealizado, deificado y representado materialmente por el animal totémico. El acto del sacrificio era el ritual clave, "la idea fundamental

del sacrificio", éste no era sólo un tributo sagrado, sino una comunicación entre Dios y sus adoradores, la participación conjunta en el cuerpo y la sangre de una víctima sagrada. Esta visión será la responsable de la idea de sacrificio que postula Durkheim.

Otro elemento importante de la teoría de Robertson-Smith es la primacía de los rituales sobre las creencias de las religiones primitivas. Partía del supuesto de que en las religiones primitivas, los rituales y el saber práctico lo eran todo. Interpretaban los rituales priorizando su función social de unir a la gente en comunidad. En sus propias palabras, "la religión no existe para la salvación de las almas, sino para preservar y asegurar el bienestar de la sociedad".

Los trabajos clásicos de Fustel De Coulanges y de Robertson-Smith constituyen los cimientos sobre los cuales Durkheim construye su teoría de la religión.

El clásico estudio de Durkheim "*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*" (1915), ha tenido una enorme influencia sobre todos los estudios de religión comparada. En este libro, Durkheim se propuso discernir "los principios omnipresentes en las formas más elementales del pensamiento religioso" (DURKHEIM, Emile: 1964).

Adoptó una perspectiva evolucionista, intentando descubrir los orígenes de la religión, creía que el totemismo era la forma más primitiva de religión. No se interesaba por el status epistemológico de la religión - si éstas eran falsas o verdaderas -, pero pensaba que incluso los ritos y mitos religiosos más bárbaros tenían que basarse en alguna necesidad humana.

Para definir a la religión, Durkheim buscó una definición más amplia que la de Tylor, "La religión es más que una idea de dioses y espíritus, por tanto no puede ser exclusivamente definida en relación a esos seres".

Así que definió la religión en términos de lo sagrado:

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan una característica común: presuponen una clasificación de todas las cosas, reales o ideales, en dos clases... designadas generalmente por dos términos distintos, suficientemente bien traducida por las palabras profano y sagrado.

Llegó así a su célebre definición de la religión como:

un cuerpo de prácticas y creencias relativas a las cosas sagradas, es decir, todo aquello que se identifica con las cosas dejadas de lado y prohibidas - creencias y prácticas que dan unidad a una comunidad moral concreta.

(DURKHEIM, Emile, op. cit)

Para Durkheim la religión es esencialmente un fenómeno colectivo; de hecho, lo que la diferencia de la magia es que ésta es principalmente una empresa individualista, mientras que la religión es inseparable de la idea de culto o moral comunitaria.

En *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Durkheim no considera las teorías apriorísticas de la religión, nociones teológicas que él estima insostenibles y acientíficas. Al rechazar las teorías empiricistas, Durkheim abrió una nueva línea de investigación, sugiriendo que no tiene sentido buscar los orígenes de la religión en esta dirección. No había nada intrínseco en la cualidad de las cosas que justificara las actitudes religiosas.

En sí, casi todas las cosas han sido consideradas sagradas por alguna sociedad. Por tanto, la fuente de lo sagrado no está en las características intrínsecas de las cosas. Para él, el problema era de un orden diferente: los objetos y los emblemas sagrados eran símbolos. Por consiguiente, el problema estribaba en identificar los referentes para esos símbolos.

Ahora bien, si Durkheim trataba especialmente la religión en términos de significado de la idea de lo sagrado, es decir, exponía su argumentación en términos simbólicos y había que comprender la religión en su sentido metafórico, donde el grupo social era la realidad concreta y vívida que en ellas expresaba; también incluye en su tesis dimensiones psicológicas y funcionales que se hacen explícitas cuando discute el ritual. Durkheim se proponía entender cómo las concepciones de lo sagrado, vistas como expresiones simbólicas de la realidad social, llegaban a adquirir una cualidad trascendental.

No tuvo inconveniente en reconocer que las ideas religiosas y rituales vivían en y por medio de la consciencia individual y que había que reafirmar tales ideas para que continuara existiendo la vida social. Decía que la presión social se afirma en los rituales. Esto debido a que en las ceremonias rituales, cuando se juntan una gran cantidad de individuos, se genera un estado

emocional que él denomina "delirio" o "efervescencia colectiva". Además, los rituales no funcionan sólo para reforzar los lazos entre el creyente y Dios, sino también para estrechar la relación entre el individuo y el grupo social del cual forma parte, es a través del ritual, que el grupo toma consciencia de sí mismo.

Durkheim afirma que "Los ritos son los instrumentos mediante los cuales el grupo se reafirma a sí mismo periódicamente los hombres se sienten unidos... en una comunidad de intereses, se adaptan entre sí y se tornan conscientes de su unidad moral" (DURKHEIM, Emile: op. cit).

Los rituales son entonces mecanismos que expresan y refuerzan los sentimientos y la solidaridad del grupo.

Existen dos puntos muy importantes, aunque bastante polémicos, en la teoría de Durkheim; el primero es la separación rígida que establece entre la magia y la religión, asociando esta última solamente con actividades de culto. En segundo lugar, Durkheim hace de nuevo una rígida disociación entre lo profano y lo sagrado, separación en la que se apoya su definición de la religión. Esta dicotomía durkheimiana ha sido calificada como poseedora de un gran valor analítico, que ha sido ampliamente aplicado por varios autores, como por ejemplo Mircea Eliade.

Lamentablemente parece que Durkheim sólo consideraba la religión en función de su capacidad para establecer y reafirmar la solidaridad grupal y en cuanto símbolo de grupo, y nunca se le ocurrió que una sociedad, ya fuera un grupo étnico o una nación, pudiera estar dividida en categorías sociales basadas en la clase, el género, el status o la filiación étnica.

Algunos de sus críticos señalan que Durkheim nunca se preocupó por considerar las posibilidades de que determinadas creencias religiosas podían funcionar como mecanismos de legitimación ideológica de unos grupos o clases sobre otros.

Zingg, siguiendo la línea durkheimiana, pone de manifiesto que, en las concepciones religiosas indígenas, es importante la experiencia onírica como fuente de poder místico, pero no es el principio fundamental de la religión. Las funciones sociales tienen tal importancia para su cultura, que no puede omitirse la interpretación sociológica. La religión está dirigida hacia diferentes

intereses comunales y desempeña innumerables funciones destinadas al bienestar común en cada individuo del grupo.

La creencia y la práctica indígena ofrecen abundantes pruebas del concepto primitivo de lo sagrado, con sus aspectos positivo de divinidad, y negativo de impureza, lo sagrado es un estado o condición que aparta a las cosas del contacto ordinario. Lo sagrado es un estado de intocabilidad ya sea divina, de peligro o de impureza rituales. Se puede caer en ese estado, en su estado negativo, como sucede en la enfermedad, que es un castigo de los dioses, o se le puede asumir voluntariamente en su forma de divinidad.

Lo sagrado tiene también un contexto de intocabilidad sexual, un caso notable de asociación entre lo sagrado y la pureza sexual se da cuando los shamanes teenek emprenden el viaje de iniciación a la sierra, o bien hacia las llamadas cuevas "de los brujos", pues son tan sagrados que se requiere de una complicada serie de ceremonias para secularizarlos y liberarlos lo suficiente del peligro ritual para que puedan tener relaciones sexuales con sus esposas.

En la totalidad de la religión teenek, como sistema de pensamiento perfectamente estructurado y bien trabajado en sus detalles, la experiencia onírica es también uno de sus aspectos. En la mitología, la teoría de esa experiencia es presentada casi enteramente como una revelación o mensaje de los dioses. Pero en realidad, no es muy importante. Sólo los shamanes hablan acerca de los sueños que dicen tener.

La importancia que las experiencias oníricas tienen en las culturas altamente individualizadas, ha llevado a cometer muchos errores teóricos acerca de culturas más socializadas. En realidad son adquiridos mediante el proceso más común del condicionamiento social, al que la automortificación le añade un clímax dramático.

Se tiene la impresión, al observar los hechos, que hay dos tipos de condicionamiento teenek, aunque el indígena no reconocería la diferencia. Zingg retoma la teoría funcionalista (organicista), de Durkheim e incluso de su sucesor A. R. Radcliffe - Brown, y comparte con ellos la idea de que la religión constituye un elemento de cohesión social y una proyección del orden social sobre el mundo de la naturaleza y lo desconocido.

Zingg menciona que para él no es posible la participación humana en grandes grupos sociales sin recurrir a lo sagrado y lo místico.

La cosmovisión teenek indudablemente genera la felicidad a través del grupo, felicidad que se manifiesta en el ambiente cuando éstos se reúnen.

Las deidades teenek están imbuidas de divinidad, que es un potencial del principio religioso (totémico), adjudicado a todos los símbolos colectivos, es decir, los símbolos de la solidaridad social.

Mediante la mitología, los medios natural y social son puestos al alcance del entendimiento y control del individuo, pero se trata de una comprensión y un dominio que están en el polo opuesto de la ciencia y el pensamiento lógico; es comprensión y control a nivel místico.

El dominio de la mente humana por parte de la participación mística es lo que caracteriza a la cultura primitiva; mientras que lo típico de la civilizada es la emancipación de lo místico, para dar paso a las concepciones y el control de la naturaleza y la vida en función de la lógica de la ciencia.

EL MÉDICO TRACIONAL. UN SHAMÁN MODERNO.

Durante los años 50's, Mircea Eliade escribió un libro titulado "El shamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis", dicho texto se convirtió en la piedra angular de los estudios relativos al tema, al paso de los años, los conceptos fundamentales son respetados por la gran mayoría de los investigadores, son pocos quienes refutan dicha teoría y quienes lo han intentado no han contado con bases suficientemente sólidas como para sustituirla.

El shamanismo es una de las técnicas arcaicas del éxtasis, a la vez mística, magia y "religión", en el sentido más amplio de la palabra. Se trata de todo un mundo espiritual que, aunque diferente del nuestro, no desmerece a su lado ni en coherencia ni en interés.

El shamán es un mago y un curandero: se cree que puede curar, como todos los médicos, y efectuar milagros fakíricos, como todos los magos, sean

primitivos o modernos. Pero es además, psicopompo, y puede ser también sacerdote, místico y poeta. La primera definición que da Eliade sería: el Shamanismo es la *técnica del éxtasis*.

Eliade menciona la importancia de hacer una clara distinción del término shamán, comenta que en todas partes del mundo hay magia y hay magos, mientras que el shamanismo entraña una "especialidad" mágica particular: el dominio del fuego, el vuelo mágico, etc. De ahí que, aunque el shamán sea, entre otras cosas, un mago, no importa que el mago no pueda ser calificado de shamán. No se puede considerar a cualquier extático como un shamán, éste es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al cielo o descendimientos al infierno. Otra característica del shamán es el control de los espíritus, los domina en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los "demonios" y los "espíritus de la naturaleza", sin convertirse por ello en un instrumento suyo.

Los shamanes son "elegidos", y como tales tienen entrada en una zona de lo sagrado, inaccesible a los demás miembros de la comunidad. Sus experiencias extáticas han ejercido, y ejercen aún, una poderosa influencia en la estratificación de la ideología religiosa, en la mitología y en el ritualismo.

Los shamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una vocación o, al menos, de una crisis religiosa. Los separa del resto de la comunidad la intensidad de su propia experiencia religiosa. Esto equivale a decir que sería más razonable situar al shamanismo entre las místicas que en lo que habitualmente se llama religión.

Los pueblos que se declaran "shamanistas" conceden una considerable importancia a las experiencias extáticas de sus shamanes; estas experiencias les conciernen personal e inmediatamente, porque son los shamanes quienes, valiéndose de sus trances, los curan, acompañan a sus muertos al "Reino de las Sombras", y sirven de mediadores entre ellos y sus dioses.

El shamanismo prefiere un cierto número de elementos religiosos particulares e inclusive "privados", y que, a la vez, está muy lejos de abarcar la vida religiosa del resto de la comunidad. El shamán empieza su nueva, su

verdadera vida por una "separación"; esto es, como se verá en seguida, por una crisis espiritual que no está desprovista de grandeza trágica ni de belleza.

En la Siberia y el Asia nor-oriental, los principales métodos de reclutamiento de los shamanes son: *la transmisión hereditaria de la profesión shamánica, y la vocación espontánea*. se da también el caso de individuos que se convierten en shamanes por su propia voluntad, o por voluntad del clan, pero ambos casos son considerados como más débiles que los que han heredado esta profesión o han seguido el "llamamiento" de los dioses y de los espíritus. En cuanto a la elección por el clan, está subordinada a la experiencia extática del candidato.

Cualquiera que sea el método de selección, un shamán no es reconocido como tal, sino después de haber recibido una doble instrucción; primero, de orden extático, y segundo de orden tradicional. Esta doble instrucción, asumida por los espíritus y los viejos maestros shamanes, equivale a una iniciación. En ocasiones, la iniciación es pública y constituye por sí misma un ritual autónomo.

Pero la ausencia de un ritual de este género no significa en modo alguno que no se efectúe la iniciación: esta puede realizarse perfectamente en un sueño o en la experiencia extática del neófito.

Las enfermedades, los sueños y los éxtasis más o menos patológicos son otros tantos medios de acceso a la condición de shamán. En ocasiones estas singulares experiencias no significan otra cosa que una "elección" venida de lo alto y no hacen más que preparar al candidato para nuevas revelaciones. Pero casi siempre, las enfermedades, los sueños y los éxtasis constituyen por sí mismos una iniciación; esto es, consiguen transformar al hombre profano de antes de la "elección" en un técnico de lo sagrado. Esta experiencia de orden extático está siempre y en todas partes seguida por una instrucción teórica y práctica que procuran los viejos maestros; pero no es por eso menos decisiva, porque es ella la que modifica radicalmente el status religioso de la persona escogida.

Todas las experiencias extáticas que deciden acerca de la vocación del futuro shamán asumen el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación: *sufrimiento, muerte y resurrección*.

A veces no se trata exactamente de una enfermedad propiamente dicha, sino más bien de un cambio progresivo de conducta. El candidato se trunca en un hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos síntomas no son más que el preludeo de la nueva vida que le espera, sin saberlo, al candidato.

Jensen en su libro "Mito y culto entre pueblos primitivos", dedica todo un capítulo a estudiar el fenómeno del shamanismo, menciona primeramente que el rasgo característico más sobresaliente del shamán consiste en la capacitación psíquica particular que le confiere el poder actuar como mediador entre los hombres y sus deidades o, respectivamente, los espíritus. Cita a M. Eliade respecto a lo que éste señala en torno al origen de la palabra "shamán", dice que es incierto y nos ha llegado del ruso a través del tunguso. Menciona que se ha designado y tratado el shamanismo a menudo como una forma propia de religión, pero, sustenta Jensen, si el shamanismo fuese una forma propia de religión, deberíamos encontrar donde quiera que figuran personalidades sacerdotales que consideramos shamanes, la misma visión religiosa del universo.

A pesar de que la existencia del fenómeno cultural del shamanismo en un pueblo no depende evidentemente de su forma de religión, porque las prácticas shamánicas tienen lugar en el marco de diversas imágenes religiosas del mundo, dichas prácticas contienen en sí mismas elementos coincidentes que permiten manejar la teoría de una conexión histórico - cultural, entre las distintas regiones en que se manifiestan. Jensen señala que es posible atribuir el shamanismo a aquellas formas de cultura que R. Benedict describe como "*patterns of culture*".

Respecto a la función social del shamán, Jensen menciona que no puede dudarse que la vivencia anímica, que libera a la colectividad de un peso que la oprime, ha de constituir un elemento importante del shamanismo. De ahí que no sea ciertamente casual que el rango de shamán no sea hereditario, sino que descansa en las facultades de personalidades escogidas, facultadas que se han revelado y que se desarrollan durante un aprendizaje y se demuestran mediante determinados fenómenos, y que los shamanes entren como primeros en acción en la cura de los enfermos, la defensa contra las plagas y como profetas, o sea en aquellas situaciones en que el hombre necesita particularmente una liberación, en un sentido concreto e inmediato. Va de sí,

indica Jensen, que un individuo dotado de tales facultades extraordinarias, que posee según su propia creencia y la de los demás, haya de ocupar en la sociedad humana un lugar muy destacado.

Puede en efecto, viajar al reino del más allá, de los espíritus no terrenos; puede hacer venir a dichos espíritus y darles órdenes; puede transformarse él mismo poniéndose la vestimenta en un jaguar, en tapir o en buitre real; no va después de su muerte, al reino de los mortales ordinarios, sino que permanece para siempre en la región montañosa de aquellos espíritus; es omnisciente; puede interpretar correctamente sus sueños y los de los demás, y conoce los mitos de la tribu mejor que los mortales ordinarios. Todo esto lo capacita para ser el jefe espiritual y a menudo también el político de su pueblo.

En consecuencia con estas facultades excepcionales, continúa Jensen, es muy intenso el aprendizaje a que ha de someterse y que en ocasiones dura hasta 25 años. Durante éste ha de soportar pruebas increíbles como aislamientos prolongados, importantes periodos de ayuno, y tormentos corporales, cada una de estas pruebas deriva de modelos míticos.

Durante las ceremonias de curación de enfermos, el proceso del tratamiento constituye una lucha muy reñida en el dominio espiritual entre el shamán y el antagonista hostil. Ahora bien, en toda lucha lo que importa, si se quiere vencer, es ser más fuerte y poseer mejores tropas auxiliares que el enemigo. Todo esto se representa en forma plástica y concreta. Se pone de manifiesto que el shamán auxiliador posee muchas más y mejores "armas" que su adversario. A continuación empieza una lucha muy real, con toda clase de transformaciones de los dos contrincantes, que termina con la victoria del shamán auxiliador, quien "mata" a su adversario. Esto por lo general tiene como consecuencia que muera también el individuo vivo que pertenece al "espíritu malo" a menos que pueda salvarse con las "armas" adecuadas. Toda la ceremonia es un espectáculo, en el que se representan acontecimientos que se repiten en forma estereotipada y se refieren a la esencia de la enfermedad y su curación. En tal sentido, las sesiones shamanistas no se distinguen de las otras celebraciones religiosas, que son también representaciones dramáticas de acontecimientos del tiempo originario, en la mayor parte de los casos.

El shamanismo y los demás cultos religiosos surgen del mismo trasfondo, a saber: los fenómenos de este mundo, que se observan en hechos

aprehensibles, se interpretan como acontecimientos paralelos de procesos espirituales que sólo se pueden experimentar de modo especial.

Jensen indica que, el carácter particular de la práctica shamánica se aclara con el informe de Koch-Grünberg, quien en innumerables informes sobre varios pueblos menciona que se repiten la mayor parte de sus rasgos: la elevada posición social del shamán, su duro aprendizaje, el empleo de narcóticos para liberar del cuerpo del shamán a su "alma", su errebundaje en regiones del más allá, su íntimo contacto con los "espíritus auxiliares" entre los cuales ocupan el primer lugar determinados animales, y otros. Ahora bien, en el centro de algunas ceremonias, figura la idea de la lucha y de la prueba de fuerzas entre dos poderes hostiles, de los que el shamán preside y dirige al que es favorable al paciente y a la comunidad más próxima, en tanto que el poder hostil se introduce desde afuera, como se pone de manifiesto en la enfermedad. Y si bien la lucha tiene lugar en el dominio espiritual, no por ello está menos ligada a las formas de vida humanas. En la mayoría de los casos el "espíritu" hostil se designa como perteneciente a un shamán "forastero".

El conjunto da la impresión de una lucha entre grupos humanos, en la que se unen los amigos de uno de los grupos a éste, y los amigos del otro, al otro. Pero se percibe claramente, a través de las descripciones detalladas, que el pensar de dichos hombres se halla dominado por completo por esta bipartición, en cuya virtud los hombres, los animales, las plantas y todas las cosas de este mundo se les presentan bien como enemigos, bien como amigos. Todo lo extraño es en este sentido desde un principio, enemigo, y todo lo familiar y perteneciente a su propio medio es amigo. La ceremonia shamánica muestra claramente que tal enemistad no se entiende solamente en el sentido escueto de enemistad humana, sino que se encuentra arraigada en el orden del universo. Aunque es conveniente aclarar que no todas las ceremonias shamánicas tienen lugar sobre dicho trasfondo dualista.

Pese a que en su curso externo las ceremonias shamánicas no varían en gran parte, presentan a menudo en otros pueblos, trasfondos espirituales muy distintos.

Los viajes de los shamanes al cielo, con objeto de visitar a la deidad y de obtener de ella tanto la salvación en el sentido más general, como los medios de curación de las enfermedades, están muy extendidos. Jensen vuelve a citar a

Eliade en este punto, cuando dice que este autor, ve en esta forma la práctica propiamente dicha y auténtica del shamanismo, en tanto que las otras formas, tal como la del viaje del shamán al reino subterráneo de los muertos, serían secundarias. Jensen menciona que existen ejemplos de que la fundamentación mítica del origen del shamanismo señala claramente el viaje al cielo, (da como verbigracia un estudio de Nimuendaju, de los apapocuva, en el sur de Brasil) (p.267).

Apoya Jensen a Eliade en su teoría diciendo que, podría aducirse otro argumento a favor de su teoría: el viaje de los shamanes al reino subterráneo de los muertos, del que se habla a menudo, sirve, lo mismo que el viaje al cielo, como mediación de salvación. Y el reino de los muertos es el lugar de salvación sólo porque es morada de la deidad. En general, prosigue Jensen, subsiste el hecho de que la actuación de los shamanes se enlaza en formas vivas con las concepciones más diversas, sin que en ninguna de ellas se imponga una idea shamánica especialmente auténtica. En un pueblo determinado a menudo sólo se dará una sola forma de la técnica shamánica, y ésta se rige por las concepciones religiosas de la visión del mundo, dominantes en dicho pueblo. Un pueblo que cuente con prácticas shamánicas pero que por otra parte no preste atención a la idea de un dios del cielo, tampoco sabrá de un viaje al cielo del shamán. Pero existen ejemplos, menciona Jensen, de que los shamanes de uno y el mismo pueblo pueden servirse de las formas más diversas cuando en la estructura cultural de dicho pueblo se encuentran unos al lado de los otros diversos contenidos del mundo.

Jensen habla de que si se sospechara de un origen unitario del shamanismo, se sugeriría de inmediato el supuesto de que éste hubo de aparecer inicialmente en una sola de esas formas. Y esta forma "primitiva" habría dependido de las plasmaciones de la concepción religiosa del pueblo entre el que aquélla se produjo por vez primera. Sin embargo, a partir de los datos actuales, difícilmente se deja reconstruir aquel estado originario. En efecto, la actividad del shamán es siempre "aplicación", y hubo de serlo desde sus principios mismos, porque lo es por su esencia. No existe, en efecto, shamán alguno que no quiera procurar salvación o evitar calamidades. El fundamento de ello está en su capacidad particular, a la que él sólo puede conferir eficacia en el marco de ideas que dicen algo acerca de dónde y cómo se puede conseguir la salvación y de cómo se pueden evitar los males. Y tales representaciones han de estar incluidas en la visión del mundo del pueblo en

cuestión, e independientemente de si en dicho pueblo existe o no el shamanismo.

La cuestión acerca de los contenidos de las concepciones, de los que se sirve el shamán, requeriría un estudio complementario. Por un lado tratase en la práctica shamánica de una lucha entre poderes amigos y hostiles, sin intervención esencial de seres divinos; y por el otro, el shamán suele trasladarse al reino de la deidad, para obtener la salvación directamente de ella y trasmitirla a los hombres.

Otro conocimiento de la naturaleza del mundo, en el que se fundamenta el shamanismo y sin el cual éste no se concibe, es el del dualismo psico-físico. El conocimiento de esta bipartición del mundo en fenómenos que se dejan captar por los sentidos, y sus "dobles" espirituales, se ha obtenido sin duda independientemente de la técnica shamánica, porque es el caso que encontramos sus formas de expresión en las conexiones culturales más diversas. Sin embargo, doquier que existe la práctica shamánica, ésta aparece siempre ligada a dicha concepción dualista del mundo, como resulta ya de la facultad característica del shamán de que su "alma" puede separarse de su cuerpo.

Sin duda, la partición dualista del mundo en fenómenos aprehensibles por medio de los sentidos y en fenómenos espirituales paralelos, pero separados de los primeros, está muy extendida, pero no constituye en modo alguno un fondo común de todos los pueblos primitivos.

El shamanismo - tal como se nos presenta hoy- no se puede separar del acto voluntario humano, que en los casos extremos no se arreda ni siquiera ante el hecho de someter a la divinidad misma al servicio de la voluntad humana. Esto es lo "verdaderamente mágico" que proporciona al shamanismo su posición especial, porque, en su concepto religioso, el hombre se ha enfrentado en todo momento a los poderes actuales sólo conociendo, imitando y representando.

El misticismo que tiende al ensimismamiento, lo mismo que la exaltación extática, posee una profusión de medios auxiliares psico-técnicos muy útiles para la concentración de la voluntad humana. Sin embargo, todos estos medios no pueden remplazar la personalidad de poderosa fuerza de voluntad y particularmente sensible a lo "espiritista" que constituye el supuesto

fundamental de toda verdadera magia. Ya la aplicación de tales medios presupone una personalidad semejante y produce en cierto modo una selección entre los "elegidos". Nada tiene, pues, de particular que en la mayoría de los informes se señale que los shamanes son efectivamente personalidades vigorosas.

El shamanismo no es una forma particular de religión, porque no está dado en él una imagen unitaria del universo en la que todos los fenómenos de este mundo, se comprendan como actuación de poderes divinos. Sino que la actividad del shamán es, antes bien, un fenómeno histórico - cultural cuya expansión se vio favorecida o impedida por factores etnopsicológicos o por situaciones históricas, y es aplicable en cada caso a formas de expresión religiosa ya existente anteriormente. El shamán puede viajar hasta el cielo a donde tiene su trono en dios supremo o a unas regiones infraterrenas donde moran las deidades del mal, y puede escenificar asimismo una lucha entre poderes amigos y hostiles.

MARCO METODOLÓGICO

La elaboración del marco metodológico se basó esencialmente en los textos de Carlos Corrales Díaz: "La Investigación Participativa", y de Manuel S. Saavedra: "Técnicas de Investigación Social para la elaboración del documento recepcional".

El método considerado más acorde a emplear en este estudio consistió en la llamada INVESTIGACIÓN PARTICIPATIVA. Como señala Corrales, una de las características principales de este método consiste en involucrar como investigadores en todas las fases del proceso de investigación, a miembros de la población donde se investiga.

Corrales define la investigación participativa como "...un poderoso instrumento para la conquista de significados sociales, o su recuperación dentro de los grupos sociales organizados." (CORRALES Díaz, Carlos: 1987 op. cit.).

Paulo Freire señala que "... la acción dialógica de la investigación participativa tiene por objeto lograr una toma de consciencia de la realidad social, a fin de generar acciones desmasificadoras y liberadoras." (CORRALES Díaz, Carlos: op. cit.)

Siguiendo el lineamiento propuesto por Corrales, la función de esta investigación se desarrolla en las siguientes cuatro fases:

1. Contribuir a la formación de teorías que expliquen la realidad social desde una perspectiva histórica.
Para el desarrollo de este punto se apoya la investigación en el análisis de investigaciones precedentes, incluyendo las fuentes consideradas secundarias.
2. Traducir estas teorías en acciones concretas (procesos) de los grupos con los que se trabaja.

Las acciones que se realizan para la satisfacción de este punto son propuestas por los mismos individuos conformadores del grupo de investigación.

3. Se busca una interpretación objetiva de la realidad social de los grupos - comunidades involucradas en el proyecto.

Se trata de hacer una interpretación de la manera en que las condiciones en que vive la comunidad Teenek, y su realidad social en general, influyen en el desarrollo cultural del grupo.

4. Se formulan acciones de transformación de tales realidades sociales.

La investigación participativa tiene como finalidad en general, el tratar de hacer que el investigador se convierta en agente de cambio y que, motive a la comunidad a generar por sí misma y a partir de sus propias necesidades, acciones que posibiliten su desarrollo.

Para ello se toma uno de los modelos propuestos por M. Saavedra, quien señala cuatro etapas fundamentales en el proceso de investigación:

- La aproximación al grupo y el proceso de inserción.
Dado que la característica esencial de esta metodología, como proceso de conscientización liberador y de educación popular, es su capacidad de integrar a la gente y a los investigadores en el conocimiento y transformación de la realidad social, el proceso de inserción del investigador en el grupo resulta de vital importancia. Anton de Schutter sugiere dos etapas: El estudio histórico - documental de la zona, y el Estudio teórico apropiado.
- El momento de la observación y el levantamiento de datos.
Se integra la necesidad de profundizar en el análisis y conocimiento del problema y sus posibles soluciones. El análisis crítico se dirige a los problemas con el fin de llegar a un conocimiento más objetivo de los mismos y de la realidad; para ello se cuestionan las representaciones cotidianas de los problemas, y se plantean.
- El trabajo de investigación y organización de los datos.
Elección del proyecto a realizar.
Formación de un comité de promoción.
Formulación y discusión del proyecto.

Primeras consultas e intercambio de ideas con la población.

Primera reunión plenaria.

Compartir y socializar información sobre la situación, el problema y el proyecto en general.

Formación de grupos de trabajo para un autodiagnóstico.

Organización de grupos según tareas.

Análisis crítico de los problemas.

Calendario o cronograma.

Realización de la investigación en sí misma.

Formación y ejecución de un plan de acción.

Retroalimentación permanente del plan de acción.

- Comunicación sobre los resultados en el grupo para su análisis y discusión.

Este proceso, tal como lo señala Saavedra, puede cumplirse como sigue:

a.- Proceso de adentramiento al grupo - universo de la investigación.

Después de la determinación del universo de la investigación, se establecen los primeros contactos informales entre el investigador y el grupo, para determinar definitivamente la selección de la comunidad, se implementan reuniones formales con miembros de la comunidad. Durante este proceso resulta crucial lograr la motivación y la colaboración de una parte importante de la comunidad en la investigación.

b.- Adquisición de una visión de conjunto de la comunidad estudiada, por parte del investigador; de su organización interna y de sus relaciones con la sociedad global.

En este punto, se trata a la par de estudiar en su ámbito natural las relaciones interpersonales e interculturales entre los miembros de la comunidad; hacer contacto con las dependencias del estado, para detectar su interés y conocer sus planes de desarrollo en la zona.

c.- Análisis, interpretación, sistematización y organización de los datos para someterlos a la reflexión de grupo.

Revisión de los documentos disponibles sobre la problemática. Basándose en las inquietudes planteadas durante las reuniones antes mencionadas y los problemas señalados en los mismos, se

realiza un trabajo de análisis y sistematización de aquéllos y de las necesidades planteadas por los integrantes del grupo de estudio.

d.- Propuesta para su análisis crítico, de los datos obtenidos.

El problema que se trata en la investigación se formula a nivel descriptivo, como un estudio conciso, documental y de campo de las necesidades del grupo y de las posibilidades de un mayor desarrollo.

Se da además, una combinación de las aportaciones de ambas partes.

e.- Confrontación del grupo con su propia realidad, para la búsqueda de una interpretación crítica.

Compete a la comunidad, a partir de su conocimiento a fondo de la realidad concreta, indicar el significado y valorización de la información recopilada; conforme a lo anterior, se llega a la formulación conjunta de acciones que sean respuesta auténtica a las necesidades básicas de la comunidad.

f.- Acción conforme a la acción adoptada.

DESARROLLO

Para el desarrollo del trabajo de campo viví siete meses en la huasteca potosina, durante este tiempo tuve la oportunidad de conocer a varios médicos tradicionales de distintas comunidades y etnias. Como los médicos homeópatas, los tradicionales también tienen en ocasiones alguna "especialidad", con esto quiero decir que aunque saben y utilizan varias o todas las técnicas, existe alguna en la que tienen más experiencia o bien que les inspira más confianza y es con la que mayor número de pacientes atienden.

El primer inconveniente con el que me topé al llegar a la huasteca fue el no conocer a personas que me pudieran contactar con médicos tradicionales. Recién egresada de la licenciatura, con una gran cantidad de ambiciones y sueños de cambiar el mundo, el toparme cara a cara con la realidad social, cruda y por demás desalentadora, fue un golpe tan duro que casi me hizo regresar de inmediato a San Luis. Afortunadamente tuve la oportunidad de conocer a varias personas que con su ejemplo me infundieron ánimos para seguir adelante.

A mi llegada a Tancanhuitz de Santos, lugar en donde establecí mi residencia temporal, conocía a nadie en ese lugar y tuve que salir a buscar a quien me pudiera dar algún informe, que por más ínfimo que fuera, me proporcionara alguna pauta para realizar mi investigación. Yo tenía conocimiento de que ahí, en la cabecera municipal, se encontraban las oficinas de un CENTRO COORDINADOR INDIGENISTA (CCI) y de la radio indigenista (XEANT, "La voz de las huastecas"), ambas pertenecientes al Instituto Nacional Indigenista (INI), institución de orden federal, cuya finalidad, se supone, es defender y rescatar los valores, derechos, principios, tradiciones y formas de vida de los pueblos indígenas. Sin embargo, no tenía la idea de la ubicación exacta de dichas oficinas, así que me encaminé a la plaza principal y ahí, platicando con la dueña de la tienda de artesanías, supe de la existencia de una organización llamada DEMITAN (Desarrollo de la Mujer Indígena de Tancanhuitz), una ONG patrocinada por un antropólogo extranjero.

La señora me recomendó que fuera a ese lugar y me entrevistara con su sobrino, el señor Jorge Vidales, quien además de ser "curandero", había trabajado en el INI con una organización de médicos tradicionales.

Tras despedirme y agradecer a la señora la información, me dirigí a la "refresquería" del lugar; ahí platicué con algunas otras personas, quienes me recomendaron que fuera a la presidencia municipal y preguntara por el encargado del INSEN (Instituto Nacional de la Senectud), pues Don Alfonso, según me informaron, era "uno de los mejores médicos tradicionales del lugar".

Cuando conocí las instalaciones del CCI, la directora del lugar me hizo esperar cerca de dos horas para recibirme, tras platicarme su currículum, y de las miles de reformas que estaba manejando en el INI, me permitió que comenzara a explicar someramente la razón de mi visita, entonces me interrumpió, salió de su oficina y regresó con una muchacha de unos 22 años, a quien me presentó como la trabajadora social que estaba a cargo del área de medicina tradicional en el CCI, la directora se despidió y amablemente me dijo que cualquier información que necesitara podría dirigirme directamente con ella, y reiterándome la total disposición del CCI se despidió de mí.

Fue así como inicié el proceso del trabajo de campo, conectándome por "casualidad" en el primer día, con tres personas que se constituirían en pilares de esta investigación. Durante todas las entrevistas y reuniones plenarias que tuve con los médicos tradicionales, no existió alguna ocasión en que estos personajes dejaran de ser mencionados, como detallaré más adelante, las historias de estas tres personas encuentran puntos en común en relación con la práctica de la medicina tradicional en varios municipios de la huasteca potosina, e incluso se encuentran imbricadas entre sí, motivo que problematizó la manera en que habría de plantear estas temáticas. Finalmente decidí que aunque todos los puntos se encuentran profundamente interrelacionados, lo mejor sería tratarlos individualmente.

Cabe hacer mención que toda la información que se plasma a continuación surgió de las entrevistas, las sesiones plenarias y el trabajo directo tanto con los médicos tradicionales, como también en las entrevistas sostenidas con el Sr. Jorge Vidales; con el Antropólogo Jorge Arturo Enríquez B.; con la Srita. Martha Emilia Contreras Pacheco y con algunos otros trabajadores del CCI.

I. LA MEDICINA TRADICIONAL ENTRE LOS TEENEK.

Dentro de las comunidades estudiadas existe una clara muestra de la pervivencia de ciertos rasgos culturales tradicionales, de los que destacan: el uso tradicional del idioma teenek y la presencia de especialistas en medicina tradicional. Y aunque si bien estos rasgos son los primordiales en este estudio, existen otros elementos tradicionales dignos de ser mencionados puesto que además de ser verdaderamente impactantes, se manifiestan a través de diferentes rituales relacionados con el nacimiento o la muerte, con el regreso de las almas (*santoro*), o con actividades agrícolas, y se encuentran muy relacionados con la práctica de la medicina tradicional.

1. TIPO DE TRATAMIENTO.

El tratamiento de la enfermedad entre los teenek dispone de dos tipos de instancias, por un lado la medicina no especializada, y por el otro las medicinas especializadas (tradicional e institucional).

Medicina No Especializada.

Se hace referencia a este rubro cuando el tratamiento se efectúa ya sea dentro el núcleo familiar, o fuera de él por recomendación de personas no especializadas. En ello posee un rol preponderante el conocimiento de la madre, abuelos o personas mayores, quienes principalmente recomiendan el uso de plantas y terapias alternas.

El primer recurso que poseen los teenek frente a un dolor o malestar se encuentra en el ámbito doméstico. El papel curativo está generalmente en manos de las mujeres, y predomina lo que se podría llamar la automedicación, ya sea tratándose de plantas o de medicamentos de fácil acceso (aunque regularmente se prefieren las primeras).

Cada familia posee en su propio hogar un pequeño huerto donde se cultivan plantas de uso terapéutico, también es común que se pida a los vecinos,

parientes o compadres, las plantas que se necesitan. A partir de la tradición oral, los teenek reciben conocimientos esenciales sobre el cuidado y crianza de los hijos y en torno a la búsqueda de la salud, aunque el conocimiento de la herbolaria medicinal no es en general muy extenso, la mayoría de los indígenas poseen conocimientos básicos de ella. Las personas de mayor edad son las que tienen la sabiduría más vasta al respecto.

Medicina Especializada.

Esta segunda instancia a la que la comunidad teenek acude en caso de ser necesario se da en dos órdenes diferentes, puede acudir a los médicos tradicionales o bien acudir a un médico galeno (institucional).

La medicina tradicional forma parte de un conjunto muy amplio de la cultura, no se reduce a una serie de recetas para hacer infusiones y curarse un dolor, sino que tiene mucho que ver, como ya se dijo, con la concepción de la enfermedad y del cuerpo humano. Hay que entender entonces esa coherencia de los sistemas curativos en términos de estas concepciones. La medicina tradicional no es solamente el uso de las propiedades curativas de las plantas, sino también el hecho de que esa propiedad está apoyada, cimentada en un mundo sobrehumano, un mundo que se encuentra encima del ser humano y el que se invoca para efectuar la curación. Esta conceptualización implica también la noción de que el cuerpo humano no se puede enfermar por sí mismo, que el mal es causado por agentes extraños que vienen del mundo de lo sobrenatural.

En el medio teenek y en el indígena en general, la cultura es un todo que no puede ser indisociable por completo, en este sentido cada uno de los integrantes de la sociedad posee conocimientos de todas las áreas, me explico, cualquier indígena sabe cómo funciona el sistema religioso y puede explicarlo perfectamente, de igual manera puede explicar en una milpa el ciclo de las plantas, sabe de la construcción de las casas y sabe sobre medicina. Sin embargo, la especialización estriba en las técnicas curativas o en el diagnóstico de la enfermedad y sobre todo, el indígena acude a un médico tradicional dado que es en él en quien la comunidad misma ha depositado la capacidad de manipulación de los elementos necesarios para la curación. Tras la consagración del altar y los instrumentos de trabajo, el médico tradicional comienza por buscar la suerte del enfermo por medio de un "espejo", una

pedra plana que les fue brindada por la "madre tierra" en su primer purificación o consagración en la sierra. Después se comienza a "barrer" al enfermo con las hierbas, una vela y un huevo; el mezcal tiene una gran importancia en el ritual, el médico tradicional toma un poco en su boca y lo arroja al enfermo al tiempo que se dirige a las deidades de la tierra, en los cuatro puntos cardinales y en las cuevas sagradas pidiendo la salud para el paciente. En algunos casos, cuando se trata de un "chupador", éste, con un carrizo, va absorbiendo el mal del individuo y lo envuelve en pedacitos de papel o de hoja de plátano que posteriormente arroja al fuego. En el tiempo que dura este ritual, el enfermo tiene que sostener entre sus manos un huevo, mismo que servirá para corroborar el diagnóstico que previamente se había realizado. Al final, el médico tradicional examina detenidamente el resultado que señala el huevo vaciado en un vaso con agua, y determina exactamente cuál era (o es) el mal que aqueja al individuo, qué o quién lo propició, por qué y cuál será el tratamiento a seguir.

La curación consiste en la reconciliación del sujeto con el mundo sobrenatural, para ello es básica la ayuda del médico tradicional, quien al fungir como intermediario entre el mundo sobrenatural y el mundo humano, cumple funciones no solamente terapéuticas, sino que se encarga de ofrendar cosas a las deidades, llevan por ejemplo el *bolín* a las cuevas sagradas, levantan la sombra de sus pacientes de donde se les cayó, recuperan también las sombras de aquellos a los que les fue sembrada en algún lugar (panteones, etc.), hacen la ofrenda en año nuevo, y efectúan los rituales para las siembras y las cosechas.

Todas estas funciones sólo pueden ser ejecutadas por los médicos tradicionales, sin embargo existe otro recurso externo a la comunidad que también sirve para recuperar la salud, se trata de la medicina oficial, que es utilizada con frecuencia por la gente. La mayoría de los teenek suelen visitar a los médicos tradicionales y el consumo de medicinas es común, las campañas de vacunación para los menores son tomadas como algo muy importante para la comunidad (sobre todo porque son los propios médicos tradicionales los que las promueven y en muchas ocasiones las aplican), sin embargo, aunque la eficacia de los fármacos en algunos casos es reconocida, esto no significa que la gente abandone la medicina tradicional. Un claro ejemplo de esto se da con los propios médicos tradicionales, la SSA les brinda periódicamente medicamentos (no controlados, en la mayoría de los casos) y algunos tratamientos para la prevención de embarazos, para que los administren a sus pacientes; sin

embargo, los médicos tradicionales no los utilizan y prefieren sustituirlos con plantas que a su conocimiento tienen el mismo efecto. Un motivo importante que impide la sustitución de la medicina tradicional es el hecho de que la medicina oficial no explica la relación de la enfermedad con el contexto sociocultural del individuo, y el teenek no se siente tranquilo si no tiene una idea del por qué social de su enfermedad.

Otro elemento que puede explicar la permanencia de la medicina tradicional es el hecho de que este recurso terapéutico implica la participación del grupo familiar, mientras que la medicina oficial no cumple con esta función psicológica de integración social. Por último, es importante señalar que hoy en día, en la cosmovisión de los teenek hay una clara división del tratamiento que se debe emplear para la curación de las enfermedades, existen muchas que solo pueden ser curadas a partir de la medicina tradicional, mientras que a la medicina oficial, la validez que se le confiere, es básicamente la de ser una medicina preventiva (caso concreto, las campañas de vacunación), y en tratamientos para casos específicos como fracturas de huesos.

La fe que se tiene a uno u otro tipo de medicina también influye la vía de tratamiento a elegir, en los jóvenes teenek cada vez más se va perdiendo la confianza en la medicina tradicional a favor de la medicina alópata, sin embargo no es algo muy generalizado.

La disponibilidad inmediata de los médicos tradicionales los favorece también con respecto a los médicos institucionales, puesto que además de que las clínicas se encuentran regularmente alejadas de las comunidades, con el médico tradicional se tiene la posibilidad y la confianza para acudir a cualquier hora del día y de la noche, e incluso ir por él y llevarlo al domicilio del enfermo.

2. CONCEPTUALIZACIÓN DE LA ENFERMEDAD.

2.1 Origen de las enfermedades.

En el mismo contexto podemos encontrar tres grandes explicaciones para la enfermedad. Por un lado, algunos de los padecimientos tienen un origen atribuido a seres o deidades naturales, quienes castigan la falta de respeto a los lugares y/o el incumplimiento de algún ritual. Por ejemplo, el pasar por un

pozo o un río por primera vez y no *saludar* al agua, ya sea bebiendo un poco o bien tocándola, puede propiciar una enfermedad. La curación implica entonces reconciliarse con esos seres, y eso se logra mediante limpias, el ofrecimiento de ofrendas y la intercesión que haga el médico tradicional por el enfermo mediante rezos y peticiones a esos seres. Estos también intervienen en el caso del susto, que puede tratarse de un castigo por el hecho de haber entrado en contacto brusco con el agua o con la tierra.

Otro origen posible de la enfermedad es la exposición a una emanación nociva. Esta se produce ya sea en el momento del parto o bien después de la muerte de una persona. También puede surgir al tocar objetos que fueron utilizados en una limpia. El contacto con emanaciones de este tipo contamina al individuo y puede dar lugar a enfermedades.

El último origen para una enfermedad es mediante el contacto con un poder personal negativo. Hay casos en que la enfermedad no es muy grave y puede ser que haya sido propiciada por una mirada "cargada" de alguna persona, ya sea un enemigo conocido o bien al paso por una comunidad no frecuentada en la que una persona sienta envidia del individuo. También puede ser que exista una enemistad con un brujo (a) o bien que el enemigo acuda con un brujo y éste trabaje al individuo y le cause una enfermedad.

2.2 Mecanismos de aparición del mal.

Pueden darse dos tipos de explicaciones para el surgimiento de la enfermedad que son plenamente complementarias. En primer lugar diremos que el mal viene de fuera del organismo; es decir, un elemento nocivo y externo penetra al organismo del individuo y lo enferma. Esto se observa en el caso del mal de ojo (la envidia se transmite mediante la mirada), también cuando un brujo envía espinas al individuo (estas viajan y se adentran en el cuerpo causando la enfermedad), o al tocar un elemento utilizado en limpias.

La enfermedad resulta por la pérdida de un elemento interno del organismo, la pérdida de la sombra por un contacto brusco con la naturaleza, o bien que sea robada por un brujo; o bien el desplazamiento del elemento al interior del cuerpo, como puede ser la caída de la matriz por ejemplo.

En el primer caso, el método terapéutico consiste en desaparecer esos elementos ajenos mediante limpiezas; mientras que en el segundo se intenta recuperar el elemento perdido mediante rituales, o con el acomodo del elemento desplazado.

La finalidad de la limpia consiste en hacer que los objetos rituales absorban la enfermedad. El individuo se deshace del mal transmitiéndolo a las plantas, el huevo, la vela o los pedazos de papel u hoja de plátano y éstos elementos al entrar en contacto con los poderes naturales (tierra, fuego, aire, agua, etc.) lo purifican y sanan. Es importante mencionar que en este caso el mal se pasa solo de la persona al objeto, así que el mal no desaparece y es por ello que puede enfermar a quien entre en contacto con los objetos que lo portan. Este tipo de enfermedad se presenta de manera inmediata, caso contrario a la pérdida de la sombra, en la que puede presentarse el mal de inmediato, o pueden pasar incluso años para que los síntomas aparezcan.

2.3 Función social de la enfermedad.

Algunas enfermedades son conceptualizadas como sanciones por comportamientos que atentan contra la estabilidad social y simbólica de la comunidad. Las deidades naturales son quienes envían los males de salud a quienes no cumplen con las obligaciones rituales, como la de ofrendar la primera gota de cada bebida a la madre tierra, o la de ofrendar los mejores granos de maíz para asegurar la siguiente cosecha.

Los muertos también pueden propiciar enfermedades a sus parientes cuando estos no los reciben correctamente en la fiesta de Santoro (1 y 2 de Nov.), de acuerdo a lo ya establecido por la tradición.

Las enfermedades se constituyen entonces como el pretexto para que la sociedad recuerde a sus miembros la obligación de respetar las reglas y normas del comportamiento. Con ello se deduce que la comunidad utiliza la enfermedad para garantizar las condiciones de reproducción cultural que le son propias, mediante un procedimiento de sanción apoyado en la cosmología regidora del principio de relación hombre - mundo sobrenatural.

3. LA FIGURA DE LOS MÉDICOS TRADICIONALES.

Como ya lo mencioné, entre los teenek la salud es un tema muy importante, dentro de toda su cosmovisión conceptos como la armonía y la salud juegan un papel preponderante. Es por ello, que la figura de los curanderos, ahora llamados "médicos tradicionales", cobra muchísima importancia dentro de toda la sociedad.

Un curandero está designado para serlo aún antes de su nacimiento físico. Los teenek creen que los bebés que están predestinados para ser curanderos poseen en su mayoría una doble cubierta dentro del vientre materno (a manera de placenta); cuando nacen tienen un pequeño remolino de cabello en la parte de la nuca, lo que es tomado por los curanderos o las parteras teenek como una señal del sufrimiento que espera a ese niño (a).

Se habla de sufrimiento puesto que ese niño regularmente crece con muchos problemas, tardan mucho en aprender a hablar; muchos mueren dentro de su más temprana edad, los que llegan a los cinco años, se vuelven tímidos, retraídos, y eminentemente **enfermizos**, sufren de ataques que no pueden ser curados por cualquier médico (tradicional o no), cuando los padres lo llevan con un curandero "especial", éste le receta algunas plantas que habrán de ayudarlo a controlarse por un tiempo. Pero sólo es temporal este control, puesto que a medida que el niño crece, los sueños tormentosos son más recurrentes, hasta que, al llegar a la adolescencia o temprana juventud, poco a poco, a través de los mismos conductos oníricos, le son revelados algunos de los remedios que puede ocupar para calmar sus dolencias. En algunos casos, también mediante sueños le es revelado al joven quién ha de ser su guía, entonces tiene que ir a buscarle y comentarle todo lo que le ha sucedido; pero en otras ocasiones, el joven sabe que no ha de ayudarlo nadie físico. En ambos casos el "elegido" deberá internarse en la selva por un periodo que varía, en el que Dios le habrá de comunicar, otra vez mediante sueños, los diferentes tipos de plantas, y sus también diferentes utilizaciones para la cura de enfermedades.

Cuando el curandero regresa a su casa, regularmente sufre de alguna enfermedad fuerte, que le hace caer postrado en cama, también es posible que sea algún miembro de su familia quien la padezca; esto es el período final de su iniciación, pues deberá ahora poner en práctica todo lo aprendido y si lo logra, es señal de que se ha convertido en un buen curandero, entonces es tiempo de emprender un viaje hacia las cuevas sagradas, donde viven los truenos

sagrados, para consagrar su vida al servicio de la comunidad, y empezar un difícil apostolado.

Cuando decidí hacer como trabajo de tesis una investigación sobre los médicos tradicionales, me topé con algunos mitos y comentarios que de alguna manera condicionaron mi estado anímico para trabajar con los indígenas. De todo lo que leí y escuché antes de partir hacia la sierra, algunas cosas se vieron cumplidas, pero afortunadamente la mayoría de los comentarios negativos acerca del peligro del lugar, la inaccesibilidad de la gente y del secreto que constituía la práctica cultural objeto de mi estudio, se quedaron en falsos rumores.

Los indígenas teenek (o huastecos, como ellos mismos se nombran) son personas muy amables, de naturaleza alegre, con buena disposición a la ayuda, y según tuve la suerte de comprobar, muy generosos.

Totalmente contrario a lo que Carlos Castaneda plantea en sus libros, los shamanes, al menos los teenek, son muy accesibles al trato común. Sus hogares no poseen mayor grado de dificultad para acceder a ellos que cualquier otra vivienda indígena. Disfrutaban de platicar sus experiencias, son muy abiertos al diálogo, y gustosamente comparten sus conocimientos aún con desconocidos (como fue mi caso).

Los médicos tradicionales con que trabajé son en su mayoría muy queridos por la gente de sus comunidades; poseen una buena relación con las autoridades ejidales, a tal punto que cuando tienen la necesidad de viajar en la noche por otras comunidades, en algunos casos éstos los acompañan con el fin de brindarles protección y seguridad. Varios de los médicos, cuando los visité por primera vez en sus casas, organizaron una comida para presentarme a las comunidades ejidales, me explicaron que esto lo hacían con la finalidad de que las autoridades estuvieran enteradas de la razón de mis visitas, así como también para brindarme una mayor seguridad en mis travesías por la sierra.

La totalidad de los médicos tradicionales con los que trabajé viven en comunidades enclavadas en la sierra huasteca, la más cercana de ellas vive en una comunidad que se ubica a una hora de camino de la cabecera municipal.

Sus habitaciones son las clásicas estructuras casi siempre redondas, con techos cónicos de palma, suelo de tierra y las paredes están construidas con lodo, por lo que son bastante frescas. En ellas dedican un cuarto a sus curaciones, en él tienen una mesa en el que montan su altar. Es interesante mencionar que entre los huastecos existe la tradición de poner durante la celebración del día de muertos (santoro) un altar que adornan con un arco redondo formado con ramas en las que colocan flores, esto en honor de los difuntos; sin embargo, entre los médicos tradicionales, este arco y el altar se mantienen todo el año, algunos de ellos, para diferenciarlo del arco del santoro, lo hacen cuadrado. En los altares se percibe una clara muestra del hibridismo cultural existente, estos se encuentran consagrados invariablemente a las deidades católicas, poseen cuadros de santos, de la virgen, etc., pero tienen también sus "espejos", los típicos incensarios hechos de barro por los mismos médicos tradicionales, y en los cuales hay siempre algunos trozos de carbón prendido listos para encender el aromático copal pulverizado que los médicos arrojan en las curaciones.

Las velas típicas de la región son muy largas y de un color amarillo oscuro, por lo regular los alteres tienen dos o más velas encendidas y cuatro o más velas nuevas, dispuestas a ser utilizadas en los rituales.

Otro elemento que no puede faltar en los altares es el mezcal o aguardiente, y según la especialidad del médico, los carrizos, huevos, piedras e incluso grandes esferas con agua.

Un detalle que me llamó siempre la atención fue el encontrar invariablemente bolsas de plástico con papeles adentro, ya fuera encima de la mesa del altar, a un lado de los cuadros o bien abajo a un costado de la mesa. La sorpresa fue mayor al comprobar que en cada caso se trataba de los "diplomas" y/o "constancias" otorgadas por la SSA y mediante los cuales, según los médicos tradicionales, la secretaría les permite ejercer y los reconoce como "MEDICOS".

No profundizo más en este asunto dado que más adelante se hará un apartado del tema de la SSA.

Del trato de los médicos tradicionales hay otro punto más que me parece digno de mencionar. Resulta extraño que a más de 180 años de la

Independencia, en México, los grupos indígenas y particularmente el teenek todavía realizan la distinción entre indios y mestizos, refiriéndose a estos últimos como "los de razón". Los teenek aún conservan su idioma, y al referirse a algún indígena que además hable español, lo mencionan como el que sabe hablar "con razón". Cuando yo iba a visitar a alguno de los médicos tradicionales que no hablaban español, éstos se preocupaban por tener cerca de miembro de la familia que pudiera traducirme, y se disculpaban autonombrándose tontos por no poder hablar con gente de razón. Quizá fue esto lo que me instó a realizar un gran esfuerzo por tratar al menos de entender el teenek. Al paso de los días fui prescindiendo de los intérpretes y esto contribuyó de una manera muy especial para que los médicos tradicionales pudieran hablar conmigo con una gran confianza y libertad.

II. INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

Mi relación con el INI fue en términos generales bastante cordial. Como primer punto de referencia diré que las instalaciones del CCI y de la radio indigenista se encuentran ubicadas en Tancanhuitz de Santos en un terreno conjunto a una clínica perteneciente a la SSA.

Pese a ser dependencias de un mismo instituto gubernamental, la radio y el CCI no mantenían una buena relación, de hecho había continuas fricciones entre ambos organismos que en varias ocasiones, según pude constatar, redundaba en perjuicio de los usuarios de ambas. Aún cuando mi contacto con la bióloga que presidía el CCI se redujo a nuestra presentación y por cuyo motivo no puedo hacer gran mención a su trabajo, no sucede lo mismo con respecto al de sus subordinados.

La encargada del área de la medicina tradicional era la srita. Martha Emilia Contreras Pacheco, trabajadora social quien aunque en realidad fue siempre muy amable conmigo y trató de auxiliarme en mi trabajo de campo, no podría decir que su influencia tuvo un peso importante en mi investigación más que como dato con relación a su propio desempeño en el CCI. Martha entró al INI sustituyendo a Jorge Vidales, por lo que a partir de ese momento se hizo cargo del departamento de medicina tradicional, pero no solo de éste, sino que como todos los demás trabajadores del CCI, tenía que atender varias áreas socioculturales de los pueblos indígenas del lugar (teenek, pame y náhuatl).

El día que la conocí, Martha hizo mención de que el siguiente sábado realizaría una reunión con el grupo de médicos tradicionales con el que estaba trabajando y me invitó a asistir al auditorio del CCI a las nueve de la mañana. En aquél entonces yo no tenía idea de cuáles eran las distancias entre las poblaciones, ni el medio de transporte utilizado por los indígenas para desplazarse desde sus comunidades, así que me pareció una hora adecuada para la reunión. Ese día llegué a la hora programada a la puerta del auditorio, me sorprendió que aparte de mí sólo estaban dos mujeres coloridamente ataviadas, conforme pasaron los minutos, seis personas más arribaron al lugar. Martha y su compañera llegaron cerca de las once y media de la mañana y tras saludarnos todos se metieron en el auditorio e iniciaron la reunión. Esta fue un caos, había tres indígenas de la etnia teenek, dos náhuatl y tres pames, aunque uno de ellos hablaba pame norte y dos hablaban pame sur; sólo dos de los indígenas (un náhuatl y un teenek) hablaban español, y ninguna de las trabajadoras del CCI entendía palabra alguna de teenek, pame o náhuatl. Se pretendía tomar acuerdos sobre los temas que se habían tratado en la última reunión (?). Pasaron cerca de treinta y cinco minutos y al ver que era imposible llegar a algún acuerdo, las trabajadoras sociales se despidieron recordándoles a los indígenas que la próxima reunión tendría lugar dentro de un mes.

Francamente pasmada salí al último del auditorio, Martha me estaba esperando para explicarme que no se había podido hacer mucho porque habían faltado la mayoría de los médicos de la organización. Al preguntarle cuántos eran me miró a los ojos interrogante y titubeando me contestó "varía". Agradecí a Martha la invitación a la reunión prometiendo asistir a la próxima.

En todas las reuniones a las que asistí al auditorio invitada por el CCI para que pudiera observar el método de trabajo que se efectuaba con los médicos tradicionales, no asistieron más allá de doce personas, nunca hubo un traductor para alguna de las etnias e invariablemente iniciaron de dos a dos horas y media después de lo programado. Incluso en una ocasión sucedió que después de más de tres horas, sinceramente desesperada fui al CCI y pregunté la hora en que empezaría la reunión con los médicos tradicionales; desconcertados, los empleados se miraban entre sí, uno de ellos sugirió que preguntaría y se introdujo a la dirección, cinco minutos más tarde salió y dirigiéndose a mí informó que la reunión no se llevaría a cabo pues las encargadas andaban en una "comisión".

Esto es sólo un ejemplo del trato "preferencial" que en una institución, cuyo leiv motiv son los indígenas, se les brinda.

Al pasar de los días y habiendo platicado con el grupo muestra de médicos tradicionales, empecé a tener conocimiento de una organización de médicos indígenas llamada "TIMAHUITZ", surgida como una organización no gubernamental y que posteriormente fue absorbida por el INI. La versión del CCI en torno a Timahuitz fue siempre muy escueta, platiqué con Martha al respecto, en alguna ocasión con otro promotor cultural llamado Agustín García Guadalupe, uno de los choferes de nombre Mauro González Martínez y con la secretaria de la dirección, Paula Rivera Godoy.

Toda la información que pude obtener de estas personas fue más por índole personal (por el trato generado a partir de los meses de estancia en la huasteca) que por la colaboración institucional hacia este trabajo. Al principio, al tocar el tema con cualquiera de los mencionados, éstos se ponían nerviosos y eludían la charla, después cuando me contestaban era de manera rápida y sin entrar mucho en detalle. Martha fue la que sintiéndose un tanto comprometida a explicarme el desarrollo de la organización y dada mi pertinaz insistencia, accedió a relatarme un poco más: En un inicio, Timahuitz surgió como una organización no gubernamental, no se sabe de quién partió la idea pero un día un grupo de médicos tradicionales agrupados bajo ese nombre se presentó en las oficinas del CCI para pedir apoyos, al aceptar ayudarlos, el CCI inició una estrecha relación con este grupo, como primer acción se mandaron anuncios por la radio invitando a todos los médicos de la región para que se integraran al trabajo de la organización. El número de médicos tradicionales que formaron Timahuitz a su llegada al CCI varía según el informante; Martha, por ejemplo, dijo desconocerlos certeramente, pues ella no trabajaba entonces en el Centro, pero según sabía eran alrededor de diez mientras que la señorita Paula dijo que eran casi cincuenta. Sean los que fueran en su génesis, en el CCI se habla de que en el momento del apogeo de la organización, ésta llegó a tener más de ochenta miembros.

Lamentablemente, las pugnas internas por el manejo del poder y de los fondos económicos fueron debilitando Timahuitz hasta llegar al punto en que muchos de los médicos se desfazaron del grupo, entre ellos el Sr. Miguel Alfonso Flores, quien era el presidente de la organización. Al salir Don

Alfonso, casi toda la mesa directiva lo siguió al igual que muchos de los miembros. Tras esa desbandada se nombró una nueva mesa directiva y todos los proyectos y el plan de trabajo continuaron igual.

El desmembramiento total de Timahuitz es atribuido por los trabajadores del CCI al desgane y apatía de los propios integrantes.

Tiempo después, cuando Martha inició a trabajar en el Centro, surgió de nuevo la idea de agrupar a los médicos para ayudarlos a partir de apoyos federales designando un presupuesto que coadyuvara a la satisfacción de sus necesidades como gremio. Entonces surgió "CANHUITZ"; cuando yo llegué a la huasteca, este "equipo de trabajo" llevaba ya casi un año sesionando regularmente. A pesar de esto, las carencias en su estructura, plan de trabajo y organización en general eran, además de notables, básicas. En este grupo, no existía ni siquiera una mesa directiva, porque cuando se llegaban a dar las condiciones de asistencia y de comunicación y se nombraba alguna, durante las siguientes sesiones no asistían siquiera aquellos elegidos.

La barrera idiomática fue siempre un obstáculo insalvable y por supuesto que los esfuerzos por superarla eran unilaterales por parte de los indígenas. Esto, aunado al indolente trato brindado por los trabajadores del CCI, resultaba desalentador para cualquiera que intentase acercarse a la organización.

El único proyecto que el CCI tenía en "coordinación" con Canhuitz, era la creación de un jardín botánico. Desgraciadamente, la idea estaba tan pobremente planteada que ni la propia Martha, ni los médicos con quienes trabajaba, sabían para qué serviría dicha actividad. Ella consideraba que la finalidad consistía en que los médicos tradicionales tuvieran "al alcance de su mano" las plantas que necesitaban para sus tratamientos. Esto constituye una franca incongruencia al considerar que los médicos tradicionales viven en comunidades bastante distantes del CCI, además de que es en la sierra, justo donde se encuentran ubicadas sus viviendas, donde consiguen toda la gama de plantas que requieren para sus rituales y curaciones.

Todos los médicos tradicionales del grupo muestra sabían de la existencia de Canhuitz y del proyecto del jardín botánico. Los que participaban, lo hacían buscando una legitimidad ya fuera de diplomas o de

alguna credencial que, extendida por el INI, acreditara su profesión, los que no participaban, hablaban de estar aburridos y cansados del método de trabajo del CCI, mientras algunos más estaban sinceramente decepcionados de lo sucedido con Timahuitz. En lo que se refiere al jardín botánico, los que asistían a Canhuitz y que colaboraban en el proyecto lo hacían debido a un sentimiento de responsabilidad para con el Centro, pero ninguno de los indígenas, ya fueran miembros o no del grupo, concebían en esa actividad algún beneficio para ellos, de hecho, en su totalidad, lo consideraban una pérdida de tiempo.

Ahora bien, cómo es que la propia promotora cultural a cargo del proyecto no tenía idea ni de la finalidad de éste, ni de la opinión de los médicos; cómo se justificaba la ausencia de un plan de trabajo tanto para un grupo de esta naturaleza como para el proyecto mismo. La razón va en dos ámbitos, en primer lugar la total falta de interés por parte de los promotores culturales y de la propia directiva del CCI respecto a esta práctica cultural y en segundo lugar, un punto muy interesante, la idea de formar un punto de trabajo con médicos tradicionales y la formación de un jardín botánico como proyecto de desarrollo para éste no surgió de las trabajadoras sociales del Centro, sino de los antropólogos de la radio indigenista. Incluso, el terreno en el que se pensaba crear este jardín es propiedad de la radio y no del CCI. Al apropiarse del proyecto, las promotoras del Centro comenzaron a trabajar con los médicos alegando que este tipo de acciones era de estricta competencia suya, obviamente, los antropólogos Jorge A. Enriquez y Benita Baeza, conservaron en su poder los programas y cronogramas que formaban la estructura del trabajo.

A partir de ese momento, las relaciones entre el CCI y la radio se debilitaron cada vez más. La radio se dedicó entonces a la transmisión estricta de los anuncios que el Centro mandaba a los médicos para avisar del día y la hora de las reuniones.

Quiero mencionar que "La voz de las huastecas" fue un organismo que tuvo una importancia preponderante en el desarrollo de esta tesis, pues además de facilitarme el uso de las instalaciones e incluso brindarme material para la edición del trabajo de audio, me proporcionaron orientación y asesoría básica y puntualmente enviaban mis avisos a los médicos. Además, dentro de su programación tenían un programa de medicina tradicional que se transmitía tanto en español como en la lengua nativa del médico que se presentara, a este

programa me permitieron (y de hecho sugirieron) que invitara a los médicos del grupo muestra.

Para concluir el punto relativo al INI, puedo decir que de acuerdo a los resultados que arrojó esta investigación, este organismo no contribuye ni remotamente a salvaguardar la práctica cultural de la medicina indígena, pues al menos en el CCI de Tancanhuitz no existía algún proyecto de trabajo con bases teóricas y metodológicas válidas con relación a esta manifestación cultural. Las promotoras culturales que fungían como responsables del área no poseían el menor grado de conocimiento con relación a las necesidades y aspiraciones ni siquiera de los médicos con los que trabajaban, lo cual nos habla de un desapego y desconocimiento total hacia la población in extenso de médicos tradicionales de la zona.

Con respecto a las credenciales que los integrantes de Canhuitz esperaban les fueran extendidas por el INI, las promotoras culturales ni siquiera tenían idea y durante los siete meses que duró la investigación nunca se resolvió nada.

III. TIMAHUITZ; TRES VERSIONES, UNA REALIDAD

Timahuitz fue muy importante entre los médicos tradicionales de la zona huasteca, agrupó indígenas de las etnias teenek, náhuatl y pames norte y sur, los mantuvo juntos por un periodo bastante extenso, llevó a la práctica proyectos de trabajo integradores y acordes a las necesidades y posibilidades tanto de sus miembros como de sus comunidades; motivó a sus integrantes con documentos validados por organismos nacionales e internacionales y les brindó la posibilidad de participar en congresos de igual orden.

Aparentemente, todo marchaba a la perfección, entonces ¿qué fue lo que sucedió? ¿A qué se debió la crisis y el resquebrajamiento total de Timahuitz?, ¿Por qué, si eran los propios indígenas los beneficiados, es que sobrevino de pronto la tremenda apatía de la que hablan los miembros del CCI y que llevó a la desaparición de este organismo?

La visión del CCI es indudablemente la oficial, una versión llena de lagunas insondeables y que me llevaron desde un principio a dudar de ella.

Afortunadamente tuve la opción de confrontarla con otras tres ópticas que le son opuestas casi por completo y que en algunos aspectos se contraponen incluso entre sí.

Estas versiones corresponden en primer lugar al Sr. Jorge Vidales, quien era promotor cultural del CCI de Tancanhuitz y quien vivió muy de cerca todo lo acontecido con Timahuitz, desde su absorción con el INI hasta su desaparición; en segundo lugar al Sr. Miguel Alfonso Flores Hernández, fundador y dirigente de la organización; y en tercer lugar a las versiones de los médicos tradicionales conformadores del grupo muestra, quienes afortunadamente coincidieron en los puntos más importantes.

Ya se mencionó que conocí a Jorge Vidales en Demitán, él estaba entonces al frente de esa organización, lo cual me causó una enorme curiosidad pues siempre resulta extraño encontrar a un hombre al frente del trabajo de una organización de desarrollo femenino. Conocer a Jorge y poder charlar con él marcó una pauta importante dentro de mi trabajo de investigación. Jorge fue siempre muy amable y me brindó mucha información mostrándose sumamente paciente en las reiteradas ocasiones en las que me entrevisté con él.

Me platicó que trabajaba en el CCI cuando surgieron los rumores de un grupo de "curanderos" que se estaban reuniendo en un lugar cerca de Tamazunchale, era un grupo bastante numeroso compuesto de indígenas teenek, náhuatl y pames, lo integraban sólo los mejores médicos tradicionales y su fama ya era de orden nacional, incluso del INI de México DF hablaron a las oficinas del CCI y al parecer dieron la orden de que fueran coptados por este instituto puesto que incluso este grupo estaba ya afiliado a una organización de médicos indígenas a nivel latinoamericano. Fue entonces que se empezó a hablar con los dirigentes de Timahuitz, especialmente con Don Alfonso, se les invitó a que hicieran sus reuniones en el auditorio del CCI en Tancanhuitz y poco a poco se les fue incorporando a este centro hasta que se les consideró un grupo perteneciente al INI.

Se siguió con la línea de trabajo que el grupo traía, introduciendo relativamente pocas modificaciones o nuevas propuestas. Se llevaron a cabo cursos en los que se les enseñó a preparar pomadas, tinturas y jabones a partir de las plantas medicinales que ya ellos conocían, e incluso llegaron a participar

en algunos congresos nacionales e internacionales de medicina tradicional. El problema se generó a partir del manejo de los fondos económicos. Timahuitz tenía, según Jorge Vidales, un presupuesto que le brindaba una organización internacional de medicina indígena; el INI federal enviaba una partida especial para el grupo; el líder les cobraba una cuota mensual a cada uno de los miembros, y además el CCI les apoyaba con los envases y algunas de las sustancias para elaborar sus productos medicinales.

Jorge dijo no saber o no recordar, cómo fue que surgió todo el conflicto lo que sí dijo es que de repente Timahuitz se vio envuelto en un tremendo conflicto, se exigían cuentas y más cuentas, algunos de los médicos se agruparon y formaron un complot para derrocar a la mesa directiva, y aunque se dijo que el CCI tuvo influencia en esto, al menos Jorge dijo que él no tuvo nada que ver en ello. Comentó incluso que ni siquiera tuvo conocimiento del plan hasta el día en que, en una reunión plenaria, se levantó un acta donde se desconocía la dirigencia en turno y se nombraba una nueva mesa directiva.

A partir de ahí, la cosas no solo no mejoraron, sino que al contrario, los simpatizantes de la anterior dirigencia se retiraron junto con ellos, lo que debilitó mucho a la organización, esto, aunado a la desaparición de un considerable capital, empezó a poner a los médicos unos contra otros, contra el CCI e incluso al mismo Centro en contra de los médicos.

Estos conflictos y la falta de respuesta a las múltiples interrogantes que se generaron, llevó a los indígenas a apartarse poco a poco, lo que dio al traste con Timahuitz.

Jorge comentó que incluso él tuvo muchos conflictos por todo este asunto, motivo por el que se vio precisado a renunciar al INI y no supo más, ni qué sucedió con Timahuitz ni del CCI y su política y proyectos de trabajo respecto a la medicina tradicional.

La segunda versión fue la brindada por el Sr. Alfonso Flores, es importante señalar que Don Alfonso mostró en varias ocasiones documentos que avalaban sus palabras.

Don Alfonso era ya un hombre mayor cuando yo lo conocí, aunque nunca me quiso decir su edad, me comentó que tenía más de cuarenta años de

dedicarse a la medicina tradicional. Ya señalaba que a Don Alfonso lo conocí en las oficinas municipales del INSEN (Instituto Nacional de la Senectud), él estaba al frente de este organismo y además coordinaba a un grupo de danzantes y artesanos en el ayuntamiento. Desde un inicio me confió que tenía la idea de reunir un nuevo grupo de médicos tradicionales, pero que no quería hacerlo a partir del gobierno municipal y que prefería esperar a que terminara esa administración y concluir así su trabajo ahí antes de poner en marcha su plan.

Don Alfonso comenzó con la idea de formar un grupo de médicos tradicionales con el fin de apoyarse unos a otros, compartir conocimientos y ya agrupados, poder solicitar apoyos a los gobiernos municipal, estatal o federal, o bien a algunas instituciones privadas. Así comenzó a platicar con algunos de sus amigos y conocidos dedicados a la medicina indígena, les planteó la idea y entonces surgió Timahuitz, organización independiente a cualquier institución.

Para ser miembro de Timahuitz, el único requisito era ser médico tradicional indígena de cualquiera de las etnias de la huasteca, ser reconocido por los miembros de su comunidad como un buen profesional, y ser conocido por al menos un integrante de la organización.

Durante algún tiempo, Timahuitz estuvo trabajando de manera independiente, sus dirigentes fueron a México y se dieron de alta en CONAMIT, que es un organismo internacional para la conservación y difusión de la medicina tradicional de los pueblos indígenas. En esa institución les brindaron credenciales para todos y cada uno de los integrantes de Timahuitz, por medio de éstas se les acreditaba como miembros activos de la organización, señalando la especialidad de cada médico, la etnia a la que pertenecía y el tiempo que tenía de practicar la medicina tradicional.

Estas credenciales actuaron en cierta medida como un factor de cohesión dentro del grupo y alentaron a los integrantes a seguir trabajando con ahínco, sin embargo, también representó el primer punto de conflicto dentro de la organización. Al repartir las credenciales, la mesa directiva se topó con el problema de que algunos de los nuevos miembros no habían alcanzado a entregar las fotografías que les habían sido solicitadas, por lo que su credencial no se había tramitado. La mesa directiva pidió a los que estuvieran

en ese caso que llevaran las fotografías y que llevaran una cuota de cinco pesos para poder tramitarlas a México.

Simultáneamente, se comenzaron a impartir cursos en donde se les enseñó a los médicos tradicionales a elaborar tinturas, jabones y pomadas a base de las plantas medicinales que manejaban, esto propició un enorme enriquecimiento para los médicos, pues además de introducir una nueva tecnología a sus tradiciones, les permitió compartir conocimientos de los usos de algunas otras plantas que no conocían, con todo esto se montó un pequeño taller para la fabricación de dichos productos. Para la obtención de los materiales que necesitaban, se apoyaban en Conamit, de donde les mandaban frascos con algunas sustancias que les eran necesarias, así como algunos envases de plástico, aunque la mayoría de los envases eran llevados por los propios médicos.

A medida que Timahuitz crecía y prosperaba, fue ganando fama entre propios y extraños, algunos oportunistas llegaron a tocar las puertas de la organización pero dado que los requisitos para ingresar eran muy estrictos, éstos se fueron como llegaron.

En ese momento, también, el INI comenzó a acercarse, a través de los promotores culturales, el CCI comenzó a inmiscuirse en Timahuitz. Don Alfonso comentó que para él, la idea de participar en o con el CCI no le agradaba mucho puesto que no creía que fuera necesario dado que trabajando ellos solos lo estaban haciendo bien. De cualquier manera, las opciones que les presentaba el INI les eran atractivas en el sentido de que les ofrecían un lugar que les resultaba más cercano a sus distintas comunidades para realizar ahí sus reuniones, además de una partida presupuestal para la realización de proyectos de desarrollo de medicina tradicional, así como el auxilio para la tramitación de sus credenciales de Conamit.

Fue ahí donde comenzó el declive de Timahuitz, al aceptar la ayuda del CCI, se convirtieron de una organización independiente, a un grupo de trabajo del Centro. Personal totalmente ajeno se incorporó de repente a la dinámica de trabajo del grupo, estas personas no eran indígenas y tenían algunas ideas contrarias a las que los médicos habían adoptado como principios fundadores y regidores de Timahuitz. Un ejemplo claro se dio con relación a los mecanismos para la aceptación de nuevos miembros, se dio cabida a cuanto médico

tradicional quisiera ingresar sin importar edad, conocimientos, reconocimiento social, etc. Esto dio como resultado que entraran algunos charlatanes y oportunistas (como los llama Don Alfonso), y que algunos médicos tradicionales experimentados empezaran a cuestionar la seriedad de la organización.

Por si fuera poco, estos falsos médicos empezaron a tratar de ingerir en las decisiones de la mesa directiva, y al no lograrlo se dedicaron a crear intrigas entre los dirigentes, argumentando sobre todo malos manejos en torno al capital.

En cierto momento, Don Alfonso, con algunos de los médicos de la mesa directiva, fueron a México para recoger credenciales, tramitar algunas más y arreglar lo relativo al apoyo económico brindado por Conamit, dado que durante casi dos meses no lo habían recibido. Fue en esos momentos en los que estallaron las cosas, por un lado en Conamit les informaron que el apoyo económico les había sido cancelado debido a que ya no eran una organización independiente, sino dependiente del gobierno federal, y que al pertenecer al INI específicamente, éste les otorgaba una partida presupuestal que impedía la justificación al apoyo por parte de Conamit, al menos en términos económicos; y con relación a las credenciales ya tramitadas les informaron que éstas habían sido enviadas a las oficinas del CCI de Tancanhuitz de Santos, y que para la expedición de nuevas credenciales éstas tendrían que ser tramitadas también a partir del propio INI.

Sorprendidos, Don Alfonso y los demás médicos tradicionales se dirigieron a las oficinas nacionales del INI en el DF, ahí se enteraron que hacía más de tres meses que se enviaba una partida especial al CCI de Tancanhuitz para el grupo de médicos tradicionales Timahuitz, de igual manera se enviaban algunos materiales como jabón, glicerina, alcohol, colorantes y envases de plástico para apoyar el proyecto de desarrollo que tenía el grupo. Las entregas tanto del dinero como del material estaban respaldadas por los acuses de recibo sellados con el logotipo de Timahuitz y acompañados con una firma ilegible (que obviamente no era de alguno de los miembros de la directiva). Estos acontecimientos los dejaron atónitos, la sorpresa se tornó enojo y los médicos regresaron a Tancanhuitz dispuestos a descubrir qué había sucedido con respecto a todo lo anterior.

De esas versiones sólo se puede añadir, a lo expuesto por Don Alfonso, la vivencia de aquellos médicos que se quedaron en la huasteca y que vivieron la sesión plenaria en donde se efectuó la destitución. En principio diré que de acuerdo a los datos obtenidos, en las dos sesiones que se llevaban a cabo en la primera y segunda etapa de Timahuitz (Timahuitz independiente y Timahuitz en el CCI dirigida por Don Alfonso), siempre se contaba con cuatro personas que traducían a cada uno de los idiomas lo que ahí se hablaba, puesto que como ya se dijo, había indígenas de cuatro etnias diferentes. Pues bien, durante la sesión plenaria en que se efectuó el cambio de mesa directiva, sólo se habló en español y un poco en teenek, por lo que la mayoría de los indígenas no entendía lo que en realidad estaba sucediendo. Dijeron que el mensaje era en momentos parcialmente captado por algún médico que lo intentaba traducir a los demás, pero en realidad hubo una gran confusión. Al menos ninguno de los médicos a quienes yo entrevisté supo el contenido del acta que se levantó en esa sesión, algunos mencionaron no haberla firmado puesto que el papel nunca llegó a sus manos, y quienes lo firmaron coincidieron en que el papel eran hojas en blanco que sólo llevaban las firmas de los demás, esto contribuyó a que la confusión creciera, puesto que por lo general, en las reuniones, se realizaban listas de asistencia pasando hojas en las que cada uno anotaba su nombre y el nombre de su comunidad, así que en aquella ocasión la mayoría suponía aquellas hojas como el acostumbrado pase de lista. Muchos firmaron creyendo confirmar su asistencia cuando en realidad lo que hacían era firmar un papel en el que manifestaban conformidad y apoyo para la destitución de una mesa directiva y la conformación de una nueva que presidida por Miguel Ángel Isidoro habría de dirigir Timahuitz a partir de ese momento.

Después de esa sesión y al notar la ausencia de Don Alfonso y los demás médicos de la mesa directiva, los miembros de Timahuitz comenzaron a cuestionarse unos a otros; las respuestas fluctuaban desde el que habían sido corridos por el CCI, hasta que habían renunciado. Poco a poco se fueron corriendo los rumores de que había sido por cuestiones de dinero, se dijo que Don Alfonso se había robado unos cheques que el INI de México mandaba para Timahuitz y algunos de los médicos lo acusaban de haberse quedado con sus credenciales.

A decir de los médicos tradicionales, nunca se aclaró bien qué fue lo que pasó en esos momentos, lo cierto es que a partir de ahí Timahuitz se fue para abajo y ya nunca se pudo levantar. Curiosamente, si bien ninguno tuvo la

certeza de qué había ocurrido con el dinero del que se habló, ninguno titubeó para decirme que consideraba a Don Alfonso y a los médicos que formaban su equipo directo de apoyo, como personas honradas y muy buenos médicos tradicionales, así como tampoco dudaron en decir que volverían a trabajar con ellos en una organización de ese tipo, preferiblemente si no tuviera que ver con el INI.

IV. LA SECRETARÍA DE SALUBRIDAD Y ASISTENCIA (SSA)

El papel que juega la Secretaría de Salubridad y Asistencia con relación a la figura de los médicos tradicionales, y en torno a la medicina tradicional en general como práctica cultural aún viva dentro de la etnia teenek, no es ni remotamente más alentador que el del INI.

Si se parte de la base que el INI es un organismo que tiene como finalidad la protección de los pueblos indígenas y de sus *modus vivendi* y operandi, y vemos el tipo de trato que se le brinda a la medicina tradicional, el panorama no se imagina más alentador con relación a la SSA.

Con relación a este punto, la información recabada proviene exclusivamente de los testimonios de los médicos tradicionales.

Ya comentaba la sorpresa que me causó el hecho de que en todos los altares de los médicos existiera una bolsa de plástico en la que se encontraban algunos documentos que regularmente eran extendidos por la SSA.

Para los médicos, éstos papeles constituían una preciada posesión, la mayoría de ellos no sabe leer ni escribir, pero los papeles les habían sido entregados en las clínicas de la Secretaría por médicos "de bata blanca", y eso por sí mismo era importante.

A pesar del rol preponderante que el médico tradicional desempeña en el devenir de su comunidad, y de contar con el aprecio y reconocimiento de sus vecinos y autoridades, los indígenas siguen buscando la "legitimación" que les puede brindar el mostrar un papel o credencial, máximo si es expedido por la SSA y cuenta con su sello.

De los médicos con los que trabajé, sólo uno de ellos dijo no haber tenido trato con las instituciones de salud, los demás habían tomado cursos o capacitaciones y habían participado en campañas de vacunación o de salud con la SSA.

Entre los papeles que los médicos me mostraron con documentos de acreditación por la SSA encontré varios diplomas brindados por acabar cursos de preparación como parteros rurales, sólo dos de ellos tenían un diploma que los señalaba como auxiliar de salud, y el resto eran constancias de participación en campañas de salud o de vacunación.

Al finalizar los cursos de capacitación para parteros rurales les brindaban a cada uno de los participantes instrumental médico para la atención del parto, esto iba desde gasas hasta fórceps, además de guantes, batas o pantalones y camisas, y cubrebocas azules. En el caso de los auxiliares de salud, las batas eran blancas y les entregaban cofias y zapatos del mismo color.

Todo este material no cumplía otra función que servir de ornato en el altar para ser mostrado orgullosamente por los médicos tradicionales a manera de trofeo.

Las técnicas aprendidas en dichos cursos no tienen operancia entre los médicos tradicionales, al cuestionarles por ejemplo sobre la utilización de las tijeras quirúrgicas para el corte del cordón umbilical, todos las descartaron inclinándose a favor del carrizo, todos utilizan un trozo de carrizo sumamente afilado al que, eso sí, colocan en alcohol para desinfectarlo. La utilización de los fórceps no es necesaria, porque durante los meses que dura el embarazo, los médicos tradicionales proporcionan a la futura madre masajes en el vientre mediante los cuales ayudan al bebé a acomodarse, y una vez que inician las contracciones dan a la mujer algunos preparados de hierbas que facilitan la expulsión del niño sin mayores complicaciones.

Referente a los partos de las indígenas, su atención por lo regular la brindan los médicos tradicionales o algún (a) partero de la comunidad. Esto puede ser de dos maneras: en algunas ocasiones se van en busca del médico tradicional y éste acude a la vivienda de la futura madre; en otros casos se lleva a ésta a la casa del médico, para estas ocasiones, el esposo se coloca una silla amarrada a la espalda y él ella sube a la mujer, quien es así trasladada a la

vivienda del médico. Eso se efectúa cuando se vive en la misma comunidad del médico, aunque en ocasiones se llevan a otras comunidades. Finalizado el parto, la mujer sube de nuevo a la silla a espaldas de su esposo y cargando al recién nacido son transportados a su vivienda.

En muchos otros casos, son los médicos tradicionales los que tienen que ir a las comunidades a atender los partos, pero no sólo acuden a eso, también lo hacen a los llamados por distintas enfermedades, esto ya sea en su propia comunidad o en alguna otra. Los imprevistos se producen a cualquier hora, ya sea en el día o durante la noche y obviamente la enfermedad no respeta clima o estación del año, así que ya sea durante el día, a pleno sol y con temperaturas arriba de los 45 grados centígrados o bien, lloviendo durante la noche, los médicos acuden ante las necesidades de sus pacientes, resulta entonces ilógico el imaginarlos vestidos con los uniformes brindados por la SSA desplazándose por las veredas de la sierra.

Los médicos tradicionales son regularmente llamados por esa institución para que participen en campañas de vacunación, en este caso el médico tradicional tiene una importancia relevante para la Secretaría puesto que es una figura altamente reconocida en la comunidad, para estas ocasiones los puestos de vacunación se instalan en las casas de los médicos e incluso en muchas ocasiones son ellos mismos los que administran las dosis.

Algo lamentable y preocupante de hecho es que a decir de los indígenas, los propios médicos "de bata blanca" - como nombran a los médicos alópatas e institucionales - los han autorizado a que "receten" medicamentos farmacéuticos e incluso apliquen inyecciones. A pesar de ello, los médicos tradicionales se muestran renuentes a llevarlo a la práctica puesto que consideran mejor y más saludable tratar a sus pacientes con remedios naturales. Tres de ellos me mostraron lotes de medicamentos que les habían dado en las clínicas de la SSA, éstos iban desde suero oral hasta ampicilina en tabletas e incluso penicilina inyectada, algunos de estos medicamentos, aunque muy pocos en realidad, tenían fecha de caducidad expirada, además de que las condiciones en que se encontraban no eran las idóneas para su conservación puesto que no se les protegía ni del calor ni de la humedad, ambas condiciones imperantes en la zona y sumamente dañinas para los medicamentos.

El último punto a tratar en torno a la Secretaría, pero no por ello el menos importante, es el relativo a la construcción de una clínica mixta. Este proyecto surgió a iniciativa de Timahuitz, quienes al enterarse de la existencia de una clínica de esa naturaleza en Cuetzalam, Puebla, se propusieron a hacer las gestiones necesarias para que se construyera una en Tancanhuitz de Santos. La idea era conseguir la donación de un terreno y los fondos para la construcción del inmueble, ésto con la finalidad de crear una clínica en donde mediante ya fuera una suma significativa, o de manera gratuita, se pudiera brindar atención médica tanto tradicional como alópata. Esto brindaría un gran beneficio a todos los habitantes de la región, además de que sería la segunda clínica de esta índole en el país.

Las tareas de gestión se realizaron, se consiguió la donación por parte de un particular de un terreno aledaño a las instalaciones, tanto de la Radio Indigenista como del CCI; se obtuvieron los fondos por parte del gobierno federal (aparentemente canalizados a través de la SSA) y se construyó el inmueble. Sin embargo hasta ahí llegó el proyecto, durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, el propio presidente inauguró la clínica pero a ello ni siquiera se invitó a los médicos tradicionales. Desde esa fecha, la clínica operó como una más de la Secretaría, en ella atienden por lo regular médicos practicantes, y el proyecto de la clínica mixta quedó solo en eso: un proyecto.

PROYECTO DE DESARROLLO

Para los pueblos indígenas, la salud constituye un concepto muy diferente al que poseen las sociedades mestizas; para ellos, la salud está muy relacionada con la armonía del cuerpo y el alma con la naturaleza, y todo aquello que le rodea. Es por ello que desde los tiempos más antiguos, nuestros antepasados le han brindado un papel muy importante a los curanderos, hoy en día llamados "Médicos Tradicionales".

Para ellos, el curandero no era un hombre común, era poseedor de un don divino que le permitía conocer las enfermedades, sus causas y la manera de combatirlas; con el paso del tiempo, la conquista con su carga de dominación y de consecuente hibridación cultural, lleva a los curanderos a perder gran parte de la magia que ejercían entre el resto de la población, aquel respeto que en ocasiones se tornaba miedo va cambiando, aquel secreto con que se trataban las prácticas curativas se va diluyendo poco a poco, dando paso a un conocimiento "popular" de las antiguas tradiciones. Lamentablemente a la par de darse a conocer la medicina indígena y sus portadores, ambos quedan expuestos a un bombardeo de prácticas y opiniones diferentes a sí mismas y que poco a poco van cambiándolos y haciéndolos adoptar nuevos elementos que en muchas de las ocasiones no concuerdan con sus necesidades o realidades cotidianas.

Este tipo de cambios va afectando poco a poco no sólo la superficie de una ancestral e importante tradición, sino que van llegando a las raíces, mermando así su esencia. En una sociedad per sé de mentalidad mercantil y consumista, se hacen a un lado los antiguos valores del hombre, destruyéndose así el hombre por el hombre.

En estas condiciones resulta de vital importancia la emergencia de un programa de desarrollo que, surgido de sus necesidades más urgentes, sea planteado por los actuales médicos tradicionales, a partir de su particular situación, idiosincrasia y cosmovisión del mundo.

Está por demás decir que esta propuesta de desarrollo es dada en su totalidad de acuerdo a las experiencias que los integrantes de nuestro estudio

han tenido a lo largo de su vida y de su incursión, en la mayoría de los casos negativa, o nula en diversas organizaciones.

La propuesta obtenida va en el siguiente orden:

* La creación formal de una organización, asociación civil que agrupe a los médicos indígenas de la huasteca potosina, y les permita trabajar en mejores condiciones para beneficio de sus comunidades mediante la creación de un jardín botánico que les proporcione la materia prima para la posterior conformación de una farmacia botánica, creada y sostenida por ellos mismos.

El primer paso será entonces integrar la mesa directiva de la organización encabezada por el presidente (o representante), al cual le corresponderá solicitar cursos de capacitación para la elaboración de medicamentos y productos con bases naturales, gestionar ante las autoridades federativas, estatales, municipales y organizaciones privadas, apoyo para el desarrollo de los proyectos del grupo.

Para la administración de los recursos que le sean otorgados a la organización, se contará con dos tesoreros, miembros de la organización, de quienes dependerá el correcto aprovechamiento de los mismos.

Habrá también un comité de adscripción que sancionará el trabajo individual de todos y cada uno de los miembros de la organización.

Para hacer factible que la organización sea reconocida, se conformará un comité legal, encargado de gestionar ante las autoridades competentes el reconocimiento de la organización ante el CONAMIT (Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales), así como de la extensión de credenciales de acreditación para cada uno de sus miembros, misma que les servirá entre otros, para asistir a encuentros regionales, nacionales e internacionales convocados por este organismo.

Un tercer comité será el de apoyos, quienes estarán a cargo de elaborar proyectos, y auxiliar tanto al presidente y tesoreros como a los demás comités; convocar periódicamente a asambleas generales, en donde se presentarán a todos los miembros de la organización informes de los avances obtenidos.

Un último comité, que dependerá del buen funcionamiento de los anteriores, es el relativo a ventas. Éste se encargará de adquirir el material necesario para la elaboración de los medicamentos, además establecerá contacto con los posibles distribuidores y compradores del producto final.

Para el jardín botánico se cuenta con un terreno donado por la radiodifusora indigenista local, la XEANT "La voz de las huastecas", y que deberá ser legalizado como propiedad de la organización. Los miembros de ésta aportarán la mano de obra para preparar el terreno, la siembra, el cuidado y la cosecha; pero antes es menester adquirir bejuco y alambre para cercar el terreno e impedir así la intromisión del ganado que habita cerca del lugar

Paralelo a la actividad anterior, se convocará a los primeros cursos de capacitación impartidos por personal especializado, para que se aprenda a elaborar tinturas, jabones, pomadas, etc., con las plantas que se obtendrán del jardín botánico. La organización de estos cursos estará a cargo de la mesa directiva, para contactar al personal que habrá de impartirlos será necesario entrar en contacto con instituciones como universidades, escuelas técnicas, e incluso con el mismo INI, cuidando mucho conservar la autonomía de la organización. En la medida de lo posible, este tipo de cursos deberán ser impartidos periódicamente, convirtiéndose así en un taller que habrá de llevarse a cabo tres veces al año.

La organización ha empezado ya a trabajar con los pocos apoyos que se han obtenido hasta el momento, como el relativo al apoyo económico (único) que se obtuvo a través de IMSS - Solidaridad, para la construcción de un pequeño cuarto de madera (de cuatro por cuatro metros), cuya funcionalidad inmediata es servir como bodega de semillas, plantas y materiales para la elaboración del jardín botánico.

Se necesitará también adquirir los materiales necesarios que, combinados con las plantas del jardín botánico y la aplicación de los conocimientos adquiridos en los cursos de capacitación, les permitan elaborar medicamentos galénicos. Además el lugar deberá ser acondicionado para que los productos puedan ser vendidos ahí mismo, dando paso a la conformación de la farmacia botánica, misma que se pretende logre llegar a ser autofinanciable.

Coordinar una organización es una labor titánica que no siempre rinde los frutos deseados, prueba de ello es la anterior organización de médicos tradicionales llamada "Timahuitz" cuya meta era construir una clínica similar a la que funciona en Cuetzalan Puebla, con médicos tanto alópatas como homeópatas. Coordinados directamente por el INI (CCI de Tancanhuitz), solicitaron ayuda tanto al gobierno federal como al gobierno estatal, y a la SSA para la construcción del inmueble en un terreno donado a la organización por un particular. La clínica fue construida, de hecho, actualmente está en funcionamiento, pero lamentablemente a los médicos tradicionales les fue negado el acceso a la misma, y hoy en día sólo participan en ella médicos practicantes al servicio de la SSA.

Acciones como la anterior, combinadas con problemas internos y falta de apoyos conllevaron el desmoronamiento y desaparición de dicha organización.

Los miembros del grupo muestra desean trabajar y olvidar la experiencia anterior, han empezado de nuevo desde cero, y aunque en comparación a la anterior organización han comenzado relativamente pocos miembros, ya para las últimas tres reuniones plenarias que se organizaron para esta investigación, el número de médicos no era ya el de los quince médicos base (incluyendo los aprendices y el ayudante), sino que aumentó a veintiséis, y aunque los testimonios de los nueve restantes no fueron incluidos en el cuerpo de la tesis, sus propuestas y entusiasmo sí constituyó un factor importante en la construcción del proyecto de desarrollo, dado que esto resultó un indicativo bastante favorable de la disposición existente entre los médicos tradicionales para trabajar de manera conjunta.

ESTUDIO DE CASO

Don Juan, de 62 años, vive en la comunidad de Chununtzén II en el municipio de Huehuetlán, S.L.P., y aunque el no se considera un "shamán", las características dadas por Eliade para clasificar a los shamanes, me permiten situarlo como tal.

Yo conocí a Don Juan, repito, durante el desarrollo del trabajo de campo para esta tesis de licenciatura. Don Juan me fue "recomendado" como un médico tradicional "muy especial", y aunque en aquel momento no tenía ni la más remota idea del por qué, recuerdo haberme sentido especialmente atraída a charlar con él y, de ser posible, incluirlo dentro de mi muestra de estudio. Localizar a Don Juan fue particularmente difícil, primero porque la comunidad está retirada del lugar donde yo vivía (T. de Santos), y segundo porque me habían dado un nombre diferente (Joel Méndez).

Cuando llegué a Chununtzén, la primera vez, sucedió un detalle que me hizo encariñarme de manera especial con Don Juan, y que a la vez me dio la oportunidad de conocerlo mejor que a cualquiera de los demás curanderos con quienes conviví. Eran cerca de las ocho de la mañana cuando llegué al lugar, había conseguido que un joven me llevara hasta allá, pero no que me diera ningún tipo de información de Don *Joel*, el sitio, per sé inclinado y bastante húmedo por el rocío, me resultaba por demás resbaladizo. Caminé hacia lo que evidentemente era la escuela primaria, entre miradas de asombro, los niños me dejaban el paso libre, decían algo en teenek y soltaban suaves risitas nerviosas, sobre todo cuando trataba de dirigirme a alguno preguntándole por *Don Joel*. Cuando al fin encontré a una persona mayor, la sorpresa no disminuyó, lamentó no poder darme información, y llamó en teenek a otra mujer a quien preguntó, en español, si sabía algo del señor a quien yo buscaba; la joven negó con la cabeza pero preguntó en teenek algo a la primera mujer, quien volteó a verme, me observó un instante y negó también con la cabeza; se disculpó nuevamente por no poder ayudarme y ambas penetraron en la escuela.

Salí de ahí y me encaminé hacia la clínica que había en la entrada de la comunidad, ahí pregunté a unos jóvenes que estaban pintando la fachada del lugar, puesto que todavía no abrían, los tres se vieron entre sí y me

contestaron que no lo conocían puesto que no eran del lugar, y me sugirieron que regresara más tarde cuando hubiese llegado la enfermera.

Decidida a encontrar a *Don Joel*, regresé por el camino hacia la escuela, lamentablemente la lluvia me jugó una mala pasada y en el declive hacia el lugar tropecé y fui a dar al suelo, antes de que pudiera darme cuenta tres mujeres estaban al lado mío preguntando si me encontraba bien, una de ellas, quien estaba embarazada, dijo que se sentía culpable y que su abuelo le llamaría la atención. Yo no entendía a que se refería y le traté de decir que no había sido su culpa, que yo me había resbalado por el agua, pero ella repetía que era su culpa, y en teenek les dijo a las mujeres algo que evidentemente no entendí, cuando ambas asintieron, ella me dijo que sabía que yo llegaría a buscar a su abuelo esa mañana y que ella tenía que irme a recibir, pero que como su casa estaba cerca de la escuela pensó que me vería cuando llegara, que fue a buscarme y le habían dicho que ya había llegado, así que subió a buscarme, pero justo en eso me vio en el suelō. Me preguntó si podía caminar y pidió a las otras dos mujeres me cuidaran hasta su regreso.

Realmente sorprendida por lo acontecido no me había podido dar cuenta del dolor hasta que intenté ponerme de pie, casi no podía caminar así que les pedí a las mujeres me ayudaran a llegar a la clínica. No había caminado ni diez pasos cuando escuché un alegre saludo en teenek pronunciado por una voz masculina, las dos mujeres respondieron y una franca sonrisa iluminó sus rostros. Al voltear me encontré con un rostro moreno con la sonrisa más cálida que recuerdo haber visto. Se presentó como Juan Mendoza Antonia, y me dijo que lamentaba el incidente, sobre todo porque quizá no podría llegar caminando hasta su casa, y ya me tenían preparados unos tamalitos y café caliente para que desayunáramos mientras platicábamos. Me preguntó si pensaba poder bajar hasta su casa o si prefería que platicáramos ahí, yo no podía entender qué era lo que pasaba, sólo atiné a decirle que me dolía el tobillo y que no me creía capaz de bajar ni un paso más. Don Juan contestó que no me preocupara y amablemente me ayudó a caminar hacia arriba, yo supuse que me llevaría hacia la clínica pero no fue así; pasamos la clínica y en la casa de junto un hombre salió y respetuosamente le besó la mano, nos ofreció una silla e inmediatamente después trajo una mesita con un blanco mantel y dos tarros de humeante café.

En realidad todavía no lograba asimilar qué era lo que estaba pasando, así que intenté tomar el café mientras pensaba que habría de decirle a Don Juan acerca de mi visita; eso no fue necesario, Don Juan me dijo saber que lo estaba buscando, que había preguntado por él desde hacía ya tres días, y que sabía que iría a buscarlo a su casa ese día para platicar con él, que tendría mucho gusto en contestar cualquier pregunta que le hiciera, pero que no hablaba muy bien el español, y que además eso sería después de desayunar y de que me curara. Le habló en teenek al hombre que nos había recibido quien asintió, entró a la casa y salió con unas plantas, pomada, un huevo, y una venda. Don Juan me pidió subiera el pie y procedió a "barrerlo" con las plantas y luego con el huevo mientras hablaba muy quedamente en teenek, después me sobó con la pomada y me vendó. Me dijo que no había sido algo grave y que se me pasaría en uno o dos días.

Le agradecía el detalle cuando llegaron la mujer embarazada que me había ayudado, y otra señora de edad avanzada (esposa de Don Juan), con varias cestitas con tamales de hoja de papantla y más café, tras presentarnos, Don Juan me instó a que desayunara antes que se enfriaran los alimentos, mientras comíamos no pude resistir la tentación y le pregunté quién le había comentado que yo lo buscaba, Don Juan sonrió y me respondió que "alguien" que siempre le decía las cosas, pero que no me preocupara que terminara de desayunar y después platicaríamos.

Así lo hice, y después de agradecer a la esposa de Don Juan el exquisito banquete, procedí a interrogar a Don Juan sobre su "oficio": ¿cuánto tiempo tiene de curar?, ¿cuándo empezó?, ¿le enseñó alguien?, etc.

Ahora bien, aunque el caso de Don Juan no fue del todo diferente - sucedió casi todo lo anterior -, tuvo elementos añadidos que hacen su caso muy peculiar. Don Juan no fue atendido por ningún curandero, o mejor dicho, ningún curandero pudo saber con exactitud qué le pasaba, aún siendo un niño, los dolores de cabeza le atormentaban de manera atroz, sus padres consultaron a muchos curanderos, y aunque varios coincidieron que la causa de aquello era que el niño habría de ser curandero, ninguno pudo encontrar remedio alguno que mitigara sus dolencias.

Cuenta Don Juan que cuando tenía cerca de los siete u ocho años, comenzó a soñar con un niño que le llevaba por el campo, que le mostraba que planta habría que tomar para calmar el dolor; así lo empezó a hacer y poco a

poco logró controlar el dolor; cuando una planta ya no era suficiente, el niño lo llevaba al campo y le enseñaba otra planta. Al paso del tiempo, cuando alguno de su familia se enfermaba, el niño le mostraba también qué tipo de planta tenía que hacerle tomar para que se recuperara. Don Juan sin embargo no pensaba que él podría hacerse curandero, pues ya tenía cerca de veintitrés años y no había tenido ninguna enfermedad grave, ni conocía "bien a bien" los usos de las plantas; solamente cuando se enfermaba él o su familia, el niño aparecía y le enseñaba la planta.

Entonces conoció a un curandero llamado Felipe Juan, quien le ofreció llevarlo al monte para que aprendiera bien el oficio de curandero; cuenta don Juan que él accedió, pues los dolores de cabeza nunca se le habían calmado del todo, y pensaba que eso era porque no curaba más gente que a su familia cercana, cuando ésta se enfermaba. Don Felipe llevó a Don Juan a la sierra, y allá estuvieron cerca de cuatro meses, durante los cuales ciertamente Don Juan aprendió "todo de las plantas", pero al regresar no cayó enfermo ni él ni nadie en su casa, entonces empezó a curar a la gente que lo iba a visitar, y cuando ya tenía cerca de un año curando decidió ir a las cuevas a "pedir la luz", así lo hizo y cuenta que le fue bien, pero aunque no se le dificultó subir, al momento de bajar la respiración se le dificultaba "como si no quisieran que me fuera a mi casa...", entonces el pidió a Dios que lo dejara regresar con su familia "entonces se oyó un trueno, y supe que ya no me iba a pasar nada..."; regresó a su casa y cuando ya se sentía tranquilo fue cuando se enfermó gravemente.

Don Juan no menciona que haya muerto, sólo dice que se quedó "casi sin respirar", y entonces llegó el niño que le ayudaba, pero con otros más grandes que él (por lo que entendí, unos jóvenes), quienes lo llevaron con Dios, quien le dijo que de ese momento en adelante tenía que "ayudar a sus hermanos", y que él iba a estar con él siempre y que podía ir a visitarlo cada que lo necesitara. Entonces el niño y los otros lo trajeron de regreso, habían pasado cuatro días y su esposa lloraba junto a su cama...

Me contó también que "el niño y los otros" todavía están con él, pero ya no necesita estar dormido para oírlos.

Realmente esa primera plática con Don Juan me dejó encantada, no logré averiguar quién le dijo que lo andaba yo buscando, recuerdo que cuando me lo

dijo pensé que lo decía sólo por decir, después pensé que quizá la persona que me lo había recomendado le había comentado a él, pero no fue así; después pensé que quizá alguien más me escuchó hablando de él y fue quien le dijo...

Lo que sí sé es que la historia de Don Juan aunque fascinante, me había parecido hasta hace unos meses, un cuento de hadas, sin embargo, tras estudiar un poco el complejo fenómeno del shamanismo, me resultaba cada vez más familiar cada una de los sucesos relatados. Releí las notas tomadas aquél día y a medida que redactaba parecía que en mi mente estuviera escuchando su cálida voz, que por cierto no equivocó ni una vez su español, relatándome su vida.

Sólo me resta agregar que Don Juan negó utilizar algún tipo de planta alucinógena como el peyote o la marihuana, sin embargo, dado que no tengo conocimiento de todas las plantas que utiliza, y mucho menos de las reacciones que producen, este punto queda al aire...

FICHAS DE CAMPO

A continuación se presenta una pequeña muestra del trabajo de campo que se realizó con los médicos tradicionales en las primeras visitas a sus comunidades. Cabe hacer mención que en la redacción de las mismas se habla en plural debido a que para la realización de esta parte del trabajo se contó con el apoyo de la Srita. Aidé De La Rosa M., compañera y amiga a quien agradezco su entregada colaboración.

Tancanhuitz de Santos, S.L.P.
Septiembre 22 de 1995.

Son las doce del día y después de visitar a Jorge Vidales cruzamos la plaza para llegar al palacio municipal. Ahí se encuentra un señor del que únicamente sabemos su nombre: Alfonso. Entramos al palacio y nos acercamos al primer escritorio, preguntamos por la persona mencionada y el secretario del ayuntamiento nos señala hacia el final de un gran salón, donde en medio de la muchedumbre se encontraba el señor Alfonso Hernández sentado detrás de su escritorio, llenando a máquina unos papeles correspondientes al Instituto Nacional de la Senectud (INSEN), del que es representante en Tancanhuitz de Santos.

Sin esperar a ser presentadas llegamos con él, con una amplia sonrisa nos dijo saber que lo andábamos buscando; mientras nosotras intercambiábamos miradas de asombro, le explicamos el motivo de nuestra visita, Don Alfonso accedió a colaborar con nosotras pero nos pidió que regresáramos dos horas más tarde pues de momento se encontraba muy ocupado.

Salimos de la presidencia comentando las impresiones del primer encuentro con un médico tradicional, una aseguraba que se le veía muy joven mientras que la otra aseguraba que era un "traga-años". Nuestros pasos nos llevaron a una refresquería llamada "El Rinconcito", con pisos de adobe, mesas y sillas de madera pintadas de verde, además de una preciosa rocola de color rojo que haciendo contraste con las máquinas de video - juegos completan el ambiente del lugar, de atrás del mostrador salió un señor de edad avanzada a

atendernos, pedimos dos raspados de piña y mientras eran preparados al ritmo de la sonora Santanera empezamos nuestra espera.

Las dos de la tarde, grabadora en mano llegamos al salón donde se encuentra nuestro entrevistado, que atiende a la última persona del día, esos diez minutos que demora nosotras los aprovechamos para observarlo mejor, no es tan joven como lo habíamos visto, tal vez nos dio esa impresión la tranquilidad que se refleja en su rostro moreno, traía una tejana negra con una pluma de ganso, en su cuello una correa de cuero negro de la que penden un cuarzo blanco, una piedra de jade y un búho de plata, camisa de vestir blanca, pantalón de mezclilla azul, y botas negras, su personalidad es impactante.

Por fin empieza la entrevista... "Mi nombre es Miguel Alfonso Flores Hernández...", con envolvente voz nos va narrando su experiencia como médico tradicional, su paso por distintas instituciones públicas, él formó parte del grupo con que el Instituto Nacional Indigenista comenzó a trabajar el 1991, la organización era llamada "*TIMAHUITZ*", que en Teenek significa "Flor de la Copa de Oro", fue de los primeros en integrar la organización y también fue de los primeros en irse cuando vio que ninguno de los proyectos que se tenían (el herbario, la clínica mixta, etc.), se realizaban. Esas fueron las razones que lo orillaron a buscar alternativas en instituciones como el IMSS o el Instituto de Cultura de San Luis, todo ello con la intención de que su medicina sobresalga.

Don Alfonso fue el líder de Timahuitz y el principal impulsor del hospital que según los planes sería atendido por médicos tradicionales y médicos universitarios. Este es uno de los proyectos que el INI sí realizó, sin embargo el acuerdo no fue respetado, y sólo dan consulta los médicos titulados de distintas universidades. Otro proyecto importante se encuentra detenido desde hace cinco años es la creación del jardín botánico, que actualmente sólo sirve de gancho para mantener "unido" al grupo coordinado por el INI. Lo mismo sucede con la obtención de la credencial que los acreditaría como médicos tradicionales en cualquier parte a donde fueran a trabajar, ésta se ha convertido en un pasado muy lejano, tal vez un sueño.

La entrevista fue relativamente corta, cuarenta y cinco minutos no fueron suficientes, pero la información obtenida es muy provechosa para el desarrollo del trabajo.

OCTUBRE 10, 1995

Es medio día y el húmedo calor de la Huasteca nos hace apresurar el paso para llegar a la cita con nuestro entrevistado. Para llegar a su oficina atravesamos un pasillo, esperamos por espacio de dos horas y media a que terminara su trabajo para salir y abordar un taxi con rumbo a Coxcatlán que nos llevara hasta su casa. El trayecto fue rápido pero incómodo, la unidad iba llena; sentadas junto al conductor iban dos señoritas y en la parte posterior un chico de aproximadamente 12 años era el compañero de nosotros tres. Quince minutos duró el recorrido y bajamos en la entrada del ejido Cuayo Piaxtla.

Comenzamos el ascenso al cerro por una carretera pavimentada, atravesamos un pequeño riachuelo que separa la carretera de la empedrada vereda. A diferencia de las rutas anteriores, el camino tiene muchas bifurcaciones, Don Alfonso nos dice que para llegar a su casa debemos tomar siempre el camino a la derecha que conduce a la vida eterna y el de la izquierda representa la perdición de los hombres. Los aromas de naranja y mandarina llenan el ambiente mientras avanzamos rápidamente, el señor Miguel Alfonso nos indica que estamos a punto de entrar en sus dominios; después de pasar un árbol blanco dos simpáticos perritos nos dan la bienvenida a la casa de nuestro entrevistado y atrás de ellos aparecen un par de niños escoltando a una niña, sus hijos al parecer, atravesamos el patio y encontramos una chica muy joven que esperaba sentada bajo la sombra de un árbol que extiende sus ramas como queriendo alcanzar a sus compañeros que se encuentran a unos metros más abajo en una barranca.

Los niños sacaron dos sillas que pusieron junto a una mesa cubierta con un petate sobre la cual tenían secando la corteza de un árbol conocido en castellano como "uña de gato", nos sentamos y mientras bebemos agua de limón Don Alfonso se sienta frente a nosotras y comienza a relatarnos la lucha que sus abuelos habían sostenido con brujos y hechiceros. El relato estuvo plagado de detalles interesantes como la muerte del cuerpo si el alma no regresa en un tiempo determinado o la transformación de los brujos en distintos animales cuando salen a hacer su trabajo. De su experiencia personal platicó acerca del día en que vio bailar a los brujos en el cerro de Alaquines y cómo había fallado en su intento de atrapar a una bruja.

Después de media hora de plática, Eréndida y Don Alfonso nos pidieron que esperáramos un poco antes de iniciar la entrevista, se pusieron de pie y se dirigieron a un cuarto grande que estaba a espaldas de nosotras, construido de bejuco con techo de lámina para evitar un poco las goteras. De pronto un denso humo comenzó salir de la habitación, el aroma a copal inundó el ambiente y Don Alfonso, hablando en teenek, dio inicio a la ceremonia, mientras Argelia, su hija de apenas 10 años funge como su ayudante; cuando él está con el paciente dentro del cuarto, ella le lleva lo que va necesitando: copal, carbón, un vaso con agua, etc., o va al monte a cortar las hierbas que utilizará en la curación. Treinta minutos después, Eréndida sale del cuarto y se despide; nuestro entrevistado sale y nos indica que es nuestro turno.

La habitación a la que entramos tiene tres camas con base de madera, cada una con su petate y una cobija, al fondo del cuarto se encuentra un altar con una gran Virgen de Guadalupe, dos cuadros de la Virgen de los Remedios, una vela, una veladora encendida, flores, una botella de tequila, un incensario de barro con las brazas aún prendidas y un aroma a copal que inunda el lugar.

Frente al altar ha colocado tres sillas y una mesa donde colocamos el equipo de grabación. Don Alfonso empezó a platicar que a los 13 años inició curando con hierbas sin haber recibido enseñanza alguna, y a pesar de que sus abuelos fueron médicos tradicionales, no fue la herencia lo que impulsó su deseo de ser curandero sino un don divino, un regalo hecho por Dios.

Durante los veinte años que lleva ejerciendo como curandero, ha tomado cursos en instituciones de salud como el IMSS y el Centro de Salud, tiene reconocimiento como partero rural y un documento que lo acredita como una persona capacitada para dar primeros auxilios, además le proporcionaron instrumental que debe utilizar cuando atiende un parto al igual que su bata azul; ha participado en cursos para hacer jabones, tinturas y pomadas; asistió al primer congreso internacional de médicos tradicionales realizado en la Ciudad de México en 1993 y durante dos años formó parte de la organización de médicos tradicionales de Tamazunchale, a raíz de lo cual decidió crear su propia organización a la que se unieron noventa y ocho personas entre curanderos y parteras, la llamaron "Timahuitz" y duró cinco años.

Durante el primer año, la organización trabajó de manera independiente de cualquier institución pública y privada; para cubrir los gastos de la asociación, ellos aportaban de su bolsillo determinada cantidad, pero ante la imposibilidad de tener un lugar propio para hacer sus reuniones solicitaron el apoyo del INI.

La crisis en Timahuitz comienza justamente durante este periodo. La mesa directiva presentó varios proyectos y la directora del INI retrasaba su envío a la Ciudad de México para su aprobación. Ante tal situación, Don Alfonso se vio en la necesidad de viajar constantemente a México para entregar los proyectos en las oficinas nacionales del INI y solicitar apoyo económico para realizarlos.

Fue durante uno de esos viajes que el señor Miguel Ángel Isidoro se organizó con un grupo de gente para derrocar a la mesa directiva, lo que lo llevó a abandonar la organización y junto con él salió el 80% de los miembros.

Don Alfonso hace mucho énfasis en que Timahuitz no está terminada como organización, sólo separada de forma temporal. Comentó que está a punto de reorganizarla pero con una menor cantidad de médicos tradicionales. Uno de sus objetivos principales se enfoca en la intervención de instituciones en el grupo ya que sólo pretenden tomarlos como una bandera política.

Empieza a obscurecer y el regreso a Santos es largo, por lo que nuestra entrevista llega a su fin. Salimos del cuarto y Don Alfonso nos obsequia naranjas de su huerto, agradecemos todas las atenciones y comenzamos el descenso por los escalones de piedra. A mitad de la vereda nos encontramos a la esposa de nuestro entrevistado y a su hijo más pequeño, quienes con una amplia sonrisa nos despiden. El descenso finaliza ocho minutos después y frente a la carretera el señor Alfonso nos dice que si esperamos ahí el carro para regresar a Tancanhuitz tal vez tarde mucho y se ofrece a llevarnos más adelante, a un cruce llamado Carrizales donde los taxis y los camiones pasan más seguido. Caminamos por la orilla de la carretera y al pasar un puente los reflejos del atardecer en el agua nos parecen una composición perfecta para tomar fotografías. En el momento justo en que terminamos de guardar la cámara, un taxi se acerca a gran velocidad, le hacemos señas para que se pare pero al vernos a los tres dice que sólo hay lugar para una persona, por lo que preferimos no abordar la unidad. Continuamos caminando, no habíamos

avanzado más de diez metros cuando un vehículo más vacío que el anterior nos dio alcance. Antes de abordar la unidad le recordamos a Don Alfonso nuestro encuentro del domingo 15 de Octubre donde volvería a fungir como nuestro guía, subimos a la unidad que no se detuvo hasta llegar a Santos, le pagamos al chofer y bajamos, la casa está a unos cuantos pasos, la odisea ha terminado.

OCTUBRE 11, 1995

En punto de las nueve de la mañana nos encontramos afuera de la presidencia municipal de Tancanhuitz de Santos. Una fresca brisa ha decidido acompañarnos a entrevistar a la señora María Apolinar Martínez y su nuera Arana.

Cuando entramos al inmueble que alberga el poder municipal nos topamos con su máximo representante, el Médico Veterinario Zootecnista Armando Ocaña Sanchez, amablemente nos saluda y se da a la tarea de buscar un chofer que nos traslade a la comunidad de Cuajenco, perteneciente al mismo municipio, lugar donde viven nuestras entrevistadas. El chofer hace su aparición y junto con él nuestro acompañante y guía el señor Miguel Alfonso Flores Hernández.

Abordamos una camioneta Pick Up Ford negra modelo 1994, propiedad del presidente municipal, y salimos rumbo a la carretera de Tanquián, mi compañera y yo observamos complacidas el fascinante paisaje compuesto por arroyos, árboles de infinidad de tamaños y formas, sin embargo, nuestra atención se centró en los indígenas que caminan al borde de la carretera, al parecer la existencia de la carpeta asfáltica no les importa mucho y no desean alterar las rutas heredadas de sus antepasados y que por tanto tiempo los han llevado a sus chozas.

Cinco minutos después de haber salido llegamos a una pequeña desviación, la carretera está empedrada cruzamos dos comunidades: Cuatlamayán y Chacatitla, antes de llegar a nuestro destino. En medio de un silencioso paraje de la sierra, la voz de nuestro guía se escucha ordenando que la unidad se detenga.

Bajamos todos del automóvil, Martín el chofer indica que sólo le dieron orden para llevarnos y no sabe si debe esperarnos, ante tal disyuntiva

decidimos hacer el regreso en taxi; mientras observamos partir la camioneta llegamos al pie de la vereda con escalones de piedra y cubierta de árboles, el canto de los pájaros, el vuelo de las mariposas y tres arañas descansando sobre delicadas telas que simulan cortinas entre arbustos son la parte final del trayecto.

Al final del camino se vislumbran chozas incrustadas en la mitad del cerro. Don Alfonso nos conduce hasta una casita dividida en tres partes y pintadas de blanco en su totalidad, dos personas salen a recibirnos un hombre de 60 años y Doña Apolinar, más arriba vive Diega una señora de 30 años que al enterarse de nuestra visita baja a recibirnos en compañía de dos a sus cuatro hijas. Atravesamos un pequeño patio donde se encuentran descansando tres perros, para llegar a un cuarto con interior azul de aproximadamente 4 x 4 m dividido en dos partes, una es para atender enfermos en general y al otra es sala de partos, el mobiliario se compone de una banca, una mesa y tres sillas de madera, un altar donde resaltan dos cuadros de a Virgen de Guadalupe, uno más de la Virgen María y del Sagrado Corazón, al pie de los cuales se encuentran varias veladoras y una botella con un cuarto de cerveza, una cama de piedra, tres repisas elaboradas por ellas mismas con hierbas del monte.

En el interior de la habitación donde atiende a los enfermos nos acomodamos en tres sillas y la banca, acercamos la mesita para instalar ahí el equipo de grabación y poder dar inicio a la entrevista. Encendemos la grabadora mientras Diega y Apolinar deciden quién será la primera en tomar la palabra, al parecer el micrófono las ha impresionado un poco; iniciamos la plática con Doña Apolinar pero nos topamos con una dificultad, la señora entiende pero no habla el español, por lo que su esposo se ofrece a traducir del teenek. Comenzó a platicar de sus inicios en la medicina tradicional, su participación y salida de la organización Timahuitz cuando el INI tomó la dirección de ésa y comenta que su nuera participó activamente dentro de la organización.

Doña Diega desempeñó el cargo de asesor jurídico en la mesa directiva de Timahuitz, del cual fue despojada por no ser originaria de San Luis, ella es de Jalisco, además de ser curandera mestiza y no indígena. Su relato nos traslada a 1990, cuando el IMMS-SOLIDARIDAD convocó a una reunión de médicos tradicionales en Tamazunchale a la que acudieron alrededor de 100 curanderos de toda la huasteca. La institución, al verse favorecida por ellos,

decide convocar a varias reuniones más hasta que logra juntar 400 médicos. Al resultar insuficiente el lugar para hacer las reuniones se decide "reubicarlos" en sus respectivos municipios para que trabajen en coordinación con las clínicas de su comunidad.

Los curanderos de Tancanhuitz, entusiasmados por la idea de la superación personal y de rescatar la medicina tradicional, deciden trabajar en una asociación civil a la que llaman Timahuitz y cuenta con noventa y ocho miembros, asisten a cursos de primeros auxilios y al primer congreso internacional de medicina tradicional en México, intercambian conocimientos entre ellos y organizan juntas periódicas que son presididas por el Sr. Alfonso Flores. Todo el grupo estuvo satisfecho mientras fueron independientes, sin embargo, no todo es para siempre y los conflictos comenzaron el día que por medio de un oficio solicitaron el préstamo del auditorio, propiedad del INI.

La organización de médicos se vio de pronto involucrada en proyectos para la elaboración de un jardín botánico, la producción de medicinas a base de hierbas y juntando sus documentos que los acreditaban como curanderos, además, tuvieron que pagar 20 pesos para la obtención de una credencial que los acreditara como miembros de la Comisión Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales (CONAMIT).

Un raudal de problemas inundó a la mesa directiva y tuvieron que ir a la Ciudad de México, donde les explicaron con mayor precisión cuáles eran los documentos que debían presentar y les informaron sobre la donación de utensilios (cazuelas, vaselinas, aceites y una parrilla) para la fabricación de medicamentos. A su regreso a Santos se dirigieron al INI para solicitar informes sobre la donación; convocaron a una reunión y grande fue la sorpresa al observar que había un grupo sublevado liderado por el señor Miguel Ángel del municipio de Aquismón, los directivos eran acusados de haber gastado dinero de más en el viaje a México, de estar cobrando un sueldo por trabajar con el INI y algunas cosas más. Los seis miembros de la mesa directiva decidieron abandonar la organización y dejar al tiempo las respuestas a las calumnias hechas por el grupo disidente.

Contrario a lo planeado por el señor Miguel Ángel y su grupo, la gente comenzó a salirse de Timahuitz, hasta llegar al momento en que él mismo decidió salirse y formar su propia organización en Aquismón, la que

actualmente cuenta con veinte miembros. El daño estaba hecho y el INI vio desbaratado su proyecto de organización de médicos tradicionales. Dando patadas de ahogado, ésta institución convocó a una nueva reunión a la que sólo asistieron 17 personas.

Doña Apolinar y Doña Diega dicen estar ahora más tranquilas trabajando en coordinación con el IMSS pues ahí no tienen problemas y sí beneficios, les ha enseñado a poner sueros e inyecciones, participan en las campañas para el control de la natalidad; les dieron uniformes, instrumental médico y una credencial que los acredita como curanderas del IMSS-SOLIDARIDAD. La señora Diega afirmó además que el apoyo del actual ayuntamiento es mayor y menos problemático que en tiempos pasados.

La entrevista concluye con la programación de nuestra siguiente visita para el día 23 de Octubre a las once de la mañana. Nos despedimos y comenzamos a descender por la escalinata de la vereda; son aproximadamente las 12:30 del día y el sol cae con toda su fuerza sobre nuestras cabezas. Llegamos al lugar donde Martín, el chofer, nos dejó en la mañana y caminamos a la orilla de la empedrada carretera hasta llegar a la comunidad de Chacatitla, tomamos una vereda ubicada atrás de las casas del lugar y que nos conduce a un puente colgante sobre un río y así hemos evitado desviarnos hasta Cuatlamayán.

Al llegar a la carretera, bajo los inclementes rayos del sol y sin la brisa que nos acompañó en la mañana, esperamos un vehículo para regresar a la ciudad de Santos. Veinte minutos después, un taxi nos recoge y a los quince minutos estamos otra vez en la plaza frente al palacio municipal despidiéndonos de nuestro guía.

OCTUBRE 12, 1995

Son las nueve horas de otra soleada mañana de lunes, el cálido clima de la huasteca da la bienvenida a un nuevo día, hoy tenemos concertada una entrevista con la señora Juana Cantú Sánchez; como habíamos ya establecido con el señor Alfonso Flores, él será nuestro guía. Llegamos por él a la presidencia municipal ubicada frente a la plaza y ya se encontraba a la puerta del palacio, junto a él dos hombres de edad avanzada nos saludaron

amablemente. Tras darnos un efusivo saludo, Don Alfonso nos dijo que con seguridad el día de hoy no contaríamos con vehículo del municipio para que nos llevara, ya que por ser el día de hoy "festividad nacional", la presidencia permanecería cerrada hasta el día siguiente; un rostro de asombro y desconcierto se asomó en nosotras mientras evidentemente satisfecho por habernos engañado, Don Alfonso reía confesando que era falso, que efectivamente, la presidencia permanecería cerrada pero debido a una auditoría. Así, nos explicó que tendríamos que llegar a Fracción Oczén caminando. Siguiendo a nuestro guía cruzamos la plaza, al llegar a la calle él se dirigió un grupo de hombres preguntando quién estaba a punto de salir, uno de ellos se adelantó un poco y señalando el primero de una verde hilera de taxis contestó que él, una pequeña multitud se aproximó junto con nosotros a la unidad y se aprestó a abordar el carro; mi compañera y yo nos acomodamos en el asiento delantero mientras Don Alfonso, junto con otras cuatro personas, hacían lo mismo en el asiento trasero y los demás regresaban a esperar la siguiente salida.

Cuando estábamos a punto de llegar al final del pueblo, Don Alfonso indicó al chofer que se detuviera a la entrada de un camino de terracería, bajamos y tras saldar la cuenta del pasaje nos aprestamos a comenzar nuestra caminata, el camino, todavía dentro del pueblo, estaba relativamente "pavimentado" y rodeado de casas de concreto, material de construcción casi exclusivamente privativo de las cabeceras municipales o de poblaciones importantes en cuanto a tamaño y desarrollo. Pasamos por un puente que cruzaba un pequeño arroyo, y unos metros más adelante llegamos a la entrada de un estrecho camino al pie del cerro, nuestro guía nos indicó que habríamos de tomar la "vereda", puesto que era probable que así nos encontraríamos a "alguien" que bajara por allí. Así lo hicimos y en hilera comenzamos a subir una por demás asimétrica escalera de piedras que empezaba bardeando el arroyo, poco a poco fuimos cobrando mayor altura y la vegetación cerrada cada vez más nuestro paso, hacia nuestro lado derecho un impresionante desfiladero nos permitía observar las copas de los árboles, palmeras, serrerías, plantas y flores diversas, además de apreciar la magnificencia de la naturaleza; una vez más tuvimos oportunidad de constatar la amabilidad de la gente huasteca, al pasar a nuestro lado todos nos saludaban con la confianza y alegría de unos viejos amigos, preguntándonos por nuestro destino, dándonos indicaciones y ánimo para seguir adelante.

A mitad del camino nos topamos con dos señoras de edad avanzada ataviadas con traje huasteco, quienes tras saludarnos gentilmente, se dispusieron a charlar en teenek con nuestro guía, él nos presentó y le recordó a la señora Guadalupe Reyes que al siguiente día iríamos a visitarla a su comunidad, ella visiblemente apenada, se disculpó con nosotras diciendo que lamentablemente no podría atendernos, dado que durante toda la semana asistiría a un curso que sobre medicina tradicional impartía DEMITAN (Desarrollo de la Mujer Indígena de Tancanhuitz, ONG), y para el que había sido al igual que muchos otros médicos de la zona, convocada por medio de la radio. Tras ponernos de acuerdo para posponer al día quince su entrevista, nos despedimos de la señora Guadalupe y de su acompañante y proseguimos nuestro camino.

Llevamos aproximadamente cuarenta minutos, cuando llegamos a un empedrado camino que funge como carretera, dejamos atrás la vereda; para ese momento, la vista que se podía apreciar desde donde nos encontrábamos era realmente bella, ya que además de las hermosas mariposas multicolores que volaban en nuestro derredor, y el canto de los pájaros que alegraban nuestros pasos, el paisaje que se podía percibir desde la altura que habíamos alcanzado era magnífico, se distinguían los poblados de San José Pequetzén, La Garza y otros, como incrustados en la exuberante vegetación debajo de nosotros. Seguimos caminando y llegó un momento en el que sólo naranjales nos cercaban, llegamos a la entrada hacia la casa de la señora Juana y penetramos por una pequeña vereda de piedra que nos condujo a un agrupamiento de cinco o seis pequeñas chozas, Don Alfonso nos indicó que fuéramos hasta la penúltima de ellas ya que, nos dijo, era la que se utilizaba como consultorio, Don Alfonso pronunció fuertemente un saludo en teenek, y una señora que se encontraba afuera de la choza le contestó a la par que nuestra entrevistada salía a recibirnos con una franca sonrisa en los labios, nos invitó a que pasásemos a la choza y, una vez adentro, nos comentó que tenía a una paciente esperándola desde hacía ya tres horas, apenadas, nosotras insistimos en que atendiera a la mujer primero, mientras la esperábamos afuera; Doña Juana aceptó y así, en tanto ella realizaba la curación en el interior del lugar, nosotras platicábamos con Don Alfonso algunos detalles de su vida, un aromático humo alcanzaba nuestro olfato desde el consultorio de Doña Juana, y se confundía con el aroma emanado de los frondosos árboles de maracuyá bajo los que nos encontrábamos. Luego de una media hora Doña Juana nos indicó que si gustábamos, podíamos pasar, pero Don Alfonso se opuso, mencionando que

esperaríamos otros cinco o diez minutos, ella volvió a la choza y transcurrido el lapso señalado, regresó por nosotros diciendo que "ahora sí" ya podíamos pasar, Don Alfonso asintió sonriendo y poniéndonos de pie penetramos. El lugar me pareció oscuro, las paredes de carrizo y el gran techo de palma impedían que aún siendo mediodía los rayos del sol se infiltraran en aquél per sé, mágico lugar; el primer comentario de Doña Juana fue con relación al techo, dijo que estaba tan ahumado debido al fuego que habían intentado hacer de nuevo en su casa, aclaró que de nuevo, ya que en ocasiones anteriores le habían quemado su casa. Había en el cuarto una especie de cama construida con carrizos y cubierta de petates en la que, indicó, se atienden los partos; había también un sillón del mismo material, dos sillas de madera, una plancha de piedra sobre la que se encontraban algunos trastes y una cubeta con agua; pero desde luego, lo que más llamaba la atención era un pequeño altar colocado al lado derecho de la puerta, en una mesa rectangular de madera, se encontraban dos veladoras encendidas, cuatro o cinco velas amarilla, dos candeleros de barro negro, un incensario del mismo material, una delicada esfera transparente con agua pura, varios paquetitos de copal; y tanto en la mesa como en la pared, cuadros de variados tamaños con representaciones de la Virgen de Guadalupe y santos católicos así como, justo en medio, un gran cuadro de la Santísima Trinidad; en gran contraste con lo anterior, un cartel impreso con letras bold negras donde se leía: "Tarifa: N\$20.00 Curación, N\$15.00 Barrida, Se venden plantas medicinales." Durante el transcurso de la conversación, Doña Juana comentó que ese cartel se lo habían obsequiado durante su participación en la feria nacional potosina de 1995 (FENAPO '95).

La entrevista transcurrió de una manera ágil y fluida, la plática de la señora Juana era, además de muy amena, muy útil por la información brindada; contó de sus inicios en la medicina tradicional, de cómo era que ella se había metido a estudiar cursos de primeros auxilios en la SSA y de partera rural en el IMSS, así como varios más relativos a la medicina alópata, a grado tal de ser capaz de inyectar, poner sueros, tomar presión cardíaca e incluso, como le han dicho los mismos médicos de "bata blanca", recetar "en caso de urgencia", medicamentos alópatas. Dijo tener ya muchos años trabajando en coordinación con organismos de salud como el IMSS y la SSA, y que actualmente está trabajando como siempre, en actividades de "AUXILIAR DE SALUD", promoviendo en distintas comunidades la planificación familiar en sus distintas opciones; el uso del suero oral; y cuando era necesario, en campañas de vacunación. Contrario a este tipo de práctica, con una significativa sonrisa en

sus labios, Doña Juana confesó que ella nunca toma ese tipo de medicinas, ya que par los mismos "males", encuentra en el monto, o en su misma casa, plantas que le ayudan a no sólo mejorar o sentirse bien, sino a aliviarse completamente. Nos comentó también que por parte del IMSS les proporcionaron algunas batas, zapatos y medias azul cielo a todas (os) aquellas (os) parteras rurales que tomaron cursos y se comprometieron a reportar ante el IMSS los partos atendidos; así mismo, es dieron algunos instrumentos médicos como pinzas, tijeras, perilla's, gasas, etc., para que con ellos fuesen sustituidos los instrumentos utilizados comúnmente por los médicos tradicionales como por ejemplo el carrizo.

A su vez, la SSA se encargó de proveer a los médicos tradicionales que tomaron los cursos de primeros auxilios, de batas, tenis y cofias blancas. Dijo también que pese a estar trabajando con las instituciones de salud y prestar su ayuda siempre que lo han llamado, desde hace ya mucho tiempo, nunca ha recibido pago alguno para sus servicios.

Respecto al trabajo realizado con el Instituto Nacional Indigenista, indicó que ella había empezado desde los orígenes de la primera organización creada, que se llamó Timahuitz, y que junto con Alfonso Flores, fue de quienes la presidió; comentó que esa organización había surgido fuera del INI y que en un momento dado fue este organismo el que se apropió de ellos; habló del crack de la organización, dijo que éste se había dado debido a la intervención del personal del INI ya que, mientras estuvo independiente, la organización funcionó muy bien; pero que fue cuando entraron los trabajadores sociales del INI y empezaron a tener injerencia en las decisiones de la organización, proyectos y planes, cuando se empezó a dar el desmoronamiento de la organización. Aunado a esto, señaló, la participación de algunos pseudo médicos tradicionales que vinieron a entorpecer las relaciones del dirigente de la organización con los altos dirigentes del INI (de las oficinas centrales de México DF), a un punto tal que los malos entendidos y/o chismes creados en el mismo INI promovieron la salida de Alfonso Flores y la consecuente acefalía de la organización llevó a sus integrantes a dispersarse.

Añadió que otro elemento importante que condenó a la organización a una muerte inminente fue el hecho de que, los miembros de la organización fueron perdiendo poco a poco la confianza en el INI, debido a que los proyectos planeados no se llevaban a cabo; puso como ejemplo la tan prometida credencial

que los acreditaría como miembros activos de la Confederación Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales, para la cual ya habían entregado todos sus documentos, y por la que en más de una ocasión habían entregado cuotas económicas. Otro ejemplo fue el del material que tras haber sido enviado de las oficinas centrales del INI en México, para la elaboración de productos medicinales resultado de unos cursos impartidos a la organización; dicho material nunca fue entregado a la organización más que parcialmente, se entregaron algunos ingredientes con los que se elaboraron productos, esos productos no se vendieron puesto que quedaron en el CCI de Santos y a los médicos tradicionales no se les dijo nunca nada más al respecto.

Doña Juana interrumpía de vez en cuando la plática para que Don Alfonso corroborara lo que ella había comentado, y proseguía mientras nos deleitaba con una refrescante agua de maracuyá y unos bolillos con cajeta de guayabo preparada por ella misma, sus manos inquietas jugueteaban con su vestido mientras ahuyentaba en ocasiones a alguna gallina, perro o gato que penetraba en la choza.

Al final de la charla, Doña Juana y Don Alfonso bromeaban un poco entre sí y con nosotras, la entrevista se alargó quizá un poco más de lo previsto, eran cerca de las tres de la tarde cuando nos empezamos a despedir de Doña Juana, prometiendo regresar a su casa el próximo día veintinueve de octubre. Al salir, nos mostró una ruta diferente hacia su casa, llegamos al mismo camino empedrado y de ahí de nuevo a la vereda. Al llegar a Tancanhuitz nos despedimos de Don Alfonso, quedando de verlo al día siguiente, en que habría de llevarnos a la comunidad de Cuayo Piaxtla, donde se localiza su domicilio; el bochorno aumentaba, una delicada llovizna nos obligó a apresurar el paso para proteger el equipo de grabación, llegamos cansadas y un poco mojadas, pero con una sonrisa imborrable en nuestros rostros...

OCTUBRE 16, 1995

La fresca brisa de la huasteca nos toca la cara mientras sentadas a la orilla de la plaza esperamos a Don Alfonso, son las 8:20 de la mañana, tenemos 50 minutos de retraso y la desesperación quiere hacernos prisioneras de la angustia. Diez minutos después nuestro guía hace su aparición, nos saluda con una amplia sonrisa y mientras caminamos rumbo a la camioneta que habrá de

conducirnos a Huehuetlán se disculpa por el retraso. Ya frente a la unidad nos aproximamos al chofer para preguntarle el costo del pasaje, pero un autobús del Colegio de Bachilleres de Santos se detiene frente a nosotros, al saber que llevamos el mismo rumbo se ofrecen a llevarnos a nuestro destino. Abordamos a una unidad repleta de adolescentes integrantes del grupo de danza del plantel número 14.

En punto de las nueve de la mañana llegamos a Huehuetlán, descendimos de la unidad y agradecemos el viaje. Justo donde nos bajamos hay dos camionetas del servicio público estacionadas nos acercamos y Don Alfonso preguntó en cuánto salía un viaje a la comunidad de Tancocoy I, la respuesta nos dejó fríos: 120 pesos ida y vuelta; viendo lo apretado de nuestro presupuesto decidimos caminar para llegar a nuestro destino. En esta ocasión nuestro guía no conoce la vereda por la que podríamos cortar camino y habría de protegernos de los quemantes rayos del sol, para contrarrestar esto y como una manera de darnos consuelo nos comenta que a diferencia de las comunidades anteriores a Tancocoy I está para abajo, y el camino empedrado no presenta mayor dificultad para andar.

La frescura de la mañana ha desaparecido para dar paso a los calientes rayos del sol que son enmarcados por un despejado cielo azul, la vegetación que cubre de verde los cerros, los pequeños riachuelos y el canto de los pájaros; parecía que la naturaleza en conjunto ha decidido mostrarse ante nosotros en todo su esplendor.

Ante la magnificencia y para aligerar el camino decidimos empezar a cantar pero a Don Alfonso no pareció agradarle la idea, por lo que de su morral sacó una grabadora portátil y la sintonizó en la XEANT "La voz de las Huastecas".

Después de caminar durante una hora y media, y de acuerdo a las indicaciones del guía estamos a punto de llegar a nuestro destino. Avanzamos diez metros más y un perro salió a nuestro encuentro, parecía indicarnos que ése era el lugar que buscábamos pero nosotros entendimos todo lo contrario, pensamos que alguno de nosotros seríamos víctimas de la mordedura del can y mejor nos pasamos de largo. Al terminar de rodear el cerro caímos en la cuenta de que estábamos perdidos, afortunadamente para nosotros, por el camino se acercaba un joven montado a caballo y gentilmente nos indicó que

debíamos regresar solamente a la curva que habíamos dejado atrás hace unos instantes. Inmediatamente emprendimos el regreso y el perro seguía esperando en el camino. Subimos una pequeña vereda donde nos esperaba Juan, el esposo de Ángela, que al escuchar nuestras voces había salido a recibirnos. En un pasillo que une la cocina con el cuarto de curaciones yacen dos sillas, una banca y una mesa que inmediatamente ocupamos para descansar un poco debido a que el trayecto había sido realmente agotador.

La cocina, construida en su totalidad con bejuco, permanece cerrada, a diferencia de la otra habitación, donde Juan y su yerno están terminando de levantar un altar. Ángela nos ofrece un refresco para mitigar la sed y justo en ese momento un hombre de aproximadamente 60 años llega a la casa, nuestra entrevistada aprovecha la oportunidad y nos comenta que invitó a las autoridades ejidales a presenciar la entrevista. Mientras seguíamos platicando, una chica de aproximadamente 15 años y cargando un bebé en la espalda entra al cuarto con las manos llenas de plantas para el altar, detrás de ella un adolescente, un niño y las autoridades ejidales se unen al grupo.

Sobre una mesa colocamos el equipo de audio mientras esperamos que Ángela tome un descanso para entrevistarla, pero al parecer su vitalidad no tiene límites, pues lo mismo entra a la cocina, mata una gallina, la limpia y la pone a cocinar, que ayuda en la molienda del maíz para las tortillas. El señor Alfonso comienza a presionarnos para que iniciemos la entrevista pero María Ángela le pide por favor esperar un poco mientras terminan de arreglar el altar.

Después de una hora de espera, abandonamos el pasillo para introducirnos al cuarto de las curaciones, donde hay un pequeño altar enmarcado por flores multicolores dedicado a la Virgen de Guadalupe, San Antonio Abad, el Santo niño Jesús y Jesucristo en la Cruz; frente al mismo, se encuentra una mesa con los "instrumentos" con los que trabaja Ángela: una veladora encendida, una vela, licor de caña en una botella de coca-cola, un pequeño vaso de cristal, diversas hierbas, dos cuarzos blancos a los que llaman espejos y el toque final lo da un incensario con brazas de carbón ardientes y del cual sale un suave aroma de copal. Tomamos asiento e instalamos el equipo de grabación sobre la mesita, nos disponemos a iniciar la entrevista pero Don Alfonso se pone de pie, toma el incensario y nos rocía con el humo de copal para

así quitar el mal aire que pudiéramos traer. Al finalizar damos inicio a la entrevista.

Ángela se inició en la medicina tradicional a los quince años, sus primeros conocimientos los adquirió por medio de sueños, ha tomado cursos de capacitación dirigidos a parteras y cursos de primeros auxilios; comentó que en la clínica de Tzacatipán le dieron tijeras y pinzas, pero no las utiliza, prefiere cortar a la manera antigua, con carrizo, igual sucede con las pastillas, pues aseguró que no le gusta recetar productos químicos y mejor trata a sus pacientes con pura hierba, eso sí, cuando se le complica un parto recurre a la ayuda de los doctores, al igual que algunas veces ella los auxilia.

Según nuestra entrevistada, la protección, apoyo y reconocimiento que las autoridades de cada comunidad les brinde a los curanderos es muy importante, sobre todo en el caso de las mujeres pues has comunidades donde las agreden, las roban, las violan y hasta las matan porque las confunden con brujas. En su caso, comentó que siempre ha contado con el apoyo de las autoridades y cuando va muy lejos, o es muy tarde, la acompañan junto con su esposo.

La señora Ángela participó en la organización Timahuitz, fue parte de la mesa directiva durante el tiempo que Don Alfonso fue su dirigente, pero a diferencia de él, ella no ha dejado de asistir a las reuniones convocadas por el INI. Además, comentó que por espacio de tres años, Timahuitz funcionó muy bien, presentaron varios proyectos, los más importantes eran la creación de un laboratorio para fabricar jabones, tinturas y otras medicinas en base de hierbas, la construcción de un centro de salud donde trabajaran juntos médicos universitarios y médicos tradicionales, además de la siembra de un jardín botánico en un terreno donado por la Radio Indigenista. Al no tener pronta respuesta decidieron mandar los proyectos a las oficinas del INI en México, donde ofrecieron enviarles una respuesta lo más rápido posible.

En espera e la contestación, se presentó la oportunidad de asistir al II Congreso Nacional y al I Congreso continental de Médicos Tradicionales Indígenas, ahí, junto con cuatro compañeros, dieron consulta, las ganancias que obtuvieron fueron invertidas en la compra de material para la elaboración de medicamentos. Cuando los productos estuvieron terminados fueron entregados a Jorge Vidales, que se encargó de venderlos, pero nunca supieron nada de lo

que pasó con el dinero obtenido por las ventas del producto y que habían pensado en invertir en la adquisición de material de construcción para el local donde harían sus reuniones.

Los problemas apenas comenzaban, en un segundo viaje a las oficinas del INI en México les mostraron documentos para comprobar que habían mandado recursos económicos para los proyectos de la organización Timahuitz por un total de 53 mil pesos, y de los cuales el Centro Coordinador Indigenista de Santos nunca supo nada. Los compañeros de la organización encabezados por Miguel Ángel Isidoro, como una venganza por no haberle conseguido la credencial que lo acreditara como médico tradicional, a sabiendas de no serlo, hicieron parecer que Don Alfonso era el culpable de tal desfallo y con engaños logró que la mayoría de los miembros de Timahuitz firmara una hoja para expulsarlo de la organización. Al salir Don Alfonso, el grupo duró unido aproximadamente dos meses y después se desintegró.

Después de esta experiencia, Ángela sigue asistiendo al INI; según dice, aún tiene la esperanza de que los ayuden. La nueva organización se llama Canhuitz y han retomado el proyecto del jardín botánico pero ella no está de acuerdo pues cree que sólo quieren despojarlos de sus conocimientos para obtener beneficios individuales.

La charla finalizó y antes de abandonar el cuarto nos ofrecieron una copita de mezcal, Ángela nos indica que debemos compartirlo primero con los cuatro puntos cardinales, acto seguido separa la mesita del altar y nos pide que derramemos unas gotas en cada esquina de la mesa comenzando por el lado derecho y después convidemos a la madre Tierra vertiendo un poco del líquido en el suelo, cuando todos hemos terminado de beber el licor de caña nos agradece el haber compartido con ella este día y amablemente accede a recibirnos el 28 de noviembre. Abandonamos la habitación y mientras guardamos el equipo, Ángela comenta que su hija Tina va a seguir con la tradición de curandera, pues ya empieza a identificar las plantas medicinales. Su esposo nos acerca un traste de plástico anaranjado y jabón para que nos lavemos las manos, porque nos han preparado un festín.

Al finalizar la comida platicamos con las autoridades ejidales el motivo de nuestra visita. La charla se ha prolongado, son las cinco de la tarde con veinte minutos, es momento de regresar a casa. Ángela y Juan se ofrecen a

guiarnos por la vereda por lo que nos ahorraremos la mitad del camino y nos despedimos de las autoridades ejidales y de la familia de la pareja.

Empezamos a caminar, no habíamos recorrido más de cinco metros cuando hábilmente escondido por lo alto del zacate, distinguimos un sendero y emprendimos el rápido descenso. Durante el trayecto, Don Alfonso y Ángela intercambian conocimientos sobre los nombres, usos y aplicación de distintas raíces, plantas y frutas de los árboles que encontramos en el camino.

Al parecer, a nuestro guía le hizo bien la comida pues durante todo el recorrido no dejó de cantar y bromear con todos. Ya casi al final de la vereda hay una pequeña presa llena de patos que se bañan en ella para mitigar el calor de los últimos días del verano huasteco.

Llegamos al pueblo aproximadamente a las seis de la tarde, Ángela y Juan se despiden mientras nosotros abordamos la camioneta que habría de regresarnos a Tancanhuitz. La temperatura ha bajado un poco mientras el ocaso del sol se dibuja en las faldas de la sierra anunciando el reinado de su majestad la luna. El viaje es corto, pero al llegar a Santos un cendal ha cubierto la ciudad, el carro se estaciona frente a la casa, bajamos de la unidad y así ponemos fin a otro mágico día en la huasteca potosina.

OCTUBRE 18, 1995

El frío que había estado presente por las mañanas ha desaparecido y el calor se ha vuelto otra vez insoportable. Nuestra visita a casa de Don Alonso está programada para las 15:00 horas; previendo el traslado a Coxcatlán y el tiempo que dura el trayecto a pie, dos horas aproximadamente, salimos de la casa en punto de las 11:30 horas. Nos encontramos frente al sitio de taxis a que corresponde la ruta, pero nuestros planes se vieron alterados pues la unidad no completaba el pasaje y tuvimos que esperar 40 minutos para iniciar el recorrido. Durante el trayecto paramos en distintas comunidades para bajar y subir pasajeros; el ajetreado viaje concluye a las 12:30 del día y bajo los candentes rayos del sol nos encaminamos a la empedrada ruta que lleva a Tlachco.

A diferencia de anteriores recorridos, la ruta es totalmente plana, la comunidad se ubica en medio de cerros color esmeralda, riachuelos con pequeñas caídas de agua habitados por peces multicolores y algunos patos bañándose en los espejos de cristal. Es la una de la tarde cuando pasamos frente a una escuela rural y los niños que salen cargando sus libros en bolsas de mandado nos miran curiosos, sus rostros morenos y sus ojos grandes no pueden disimular la sorpresa ante nuestra presencia.

Conforme vamos avanzando, observamos varios cientos de naranjas apiladas a la orilla del camino y los hombres trabajando en la sierra cortando el maíz.

Diez minutos más tarde vislumbramos nuestro destino, pocos metros antes de llegar a la casa, Don Alonso sale por casualidad, viene de bañarse en el río que pasa por detrás de su vivienda, pero como tiene algunos hombres trabajando ahí tuvo que ir más adelante. Al llegar a su domicilio, su esposa, con una gran sonrisa, nos invita a pasar y se disculpa al no tener algo de comida que ofrecernos. Don Alonso se quejó del anuncio mandado por nosotras anunciando nuestra visita, dijo que había sido transmitido de manera deficiente, lo habían confundido y luego no sabía si la entrevista sería en su casa o en la nuestra, pero para "no errarle" mejor optó por esperarnos ahí.

El hogar de Don Alonso está construido de adobe con techo de lámina sobrepuesto en carrizos de bejuco, y consta de tres habitaciones, la primera es el acceso a la casa y la cocina, tiene una puerta posterior que conduce al patio, ahí hay un lavadero de piedra y a unos cuantos metros se puede ver el río; en el segundo cuarto se encuentra el altar que inmediatamente capta nuestra atención porque es muy diferente a los demás, empezando por la mesa levantada sobre seis adobes y una madera encima con diez velas, una veladora encendida, un candelero chorreado de cera, un espejo o piedra de cuarzo, un carrizo, la foto de una familia a la que le está haciendo "un trabajo", la imagen de la virgen de Guadalupe, San Antonio Abad, la Virgen de San Juan, un Cristo y la imagen de San Martín de Porres colgada en la pared sobre un cartón en el que se puede leer "Censo Campesino INEGI 1991"; bajo el altar, una lata de sardinas con un alambre que sirve de asa funge como incensario, del otro lado del cuarto una mesa de madera con dos cuadernos de trabajo del programa "Educación para Adultos" del INEA, dos bolsas de pan y ropa. La tercera habitación es la recámara, el guardarropa y el lugar donde guardan la despensa.

Nuestro entrevistado, además de hablar teenek, entiende el náhuatl y el español, pero le cuesta trabajo hablarlo, éste motivo nos impide iniciar la entrevista pues debemos esperar la llegada de su hijo par que nos ayude a traducir.

El tiempo transcurre y es muy poco lo que podemos conversar, pero en medio de tan difícil charla nació en nosotros la inquietud de ver cómo realizaba la ceremonia para una limpia, le comunicamos al Señor Alonso nuestra curiosidad y accede a hacernos un "trabajito". Coloca una silla delante de un altar al mismo tiempo que nos indica sentarnos ahí, pide permiso para utilizar el carrizo y enciende una vela, parado detrás de la silla y moviendo la vela en círculo repite el nombre de la persona y se pone a orar en su dialecto, le sopla a la vela sin apagarla, la arrima unto a las imágenes; repite la acción aproximadamente quince veces y mientras va enrollando aire (sustraído con el carrizo) en trozos de papel, sigue rezando; abandona la habitación para ir por una hierba y arroja los papeles al fuego, para finalizar el ritual indica cómo debemos emplear las hierbas que nos ha proporcionado como remedio.

Son las dos de la tarde con cincuenta minutos y si hijo no llega, sin embargo la espera da frutos y un muchacho de 24 años llega a presentarse con nosotros, se llama Sotero y es el nuevo aprendiz de Don Alonso. Iniciamos la charla con él y nos comenta que muchas cosas las ha aprendido por medio de sueños, otras con su maestro y la razón por la que fue ahí es su deseo de pertenecer al INI, del que piensa somos integrantes. Después de aclarar la confusión comentó que el único interés que él tiene de pertenecer a una organización es la obtención de una credencial que lo identifique como médico tradicional y así poder salir a trabajar más tranquilo a otras comunidades. Don Alonso interviene diciendo que a pesar de los años que tiene asistiendo a las reuniones, a él nunca le han dado nada y eso que ya pagó los treinta pesos de la cooperación, además entregó las fotografías en Santos y en Tamazunchale pero no ha recibido nada, agregó que sus experiencias en distintas organizaciones no le han beneficiado en algo, nunca ha recibido ayuda y gasta mucho en pasajes para ir a las reuniones.

El Señor Alonso habló sobre su participación en Timahuitz y de cómo Miguel Ángel les dio a firmar una hoja en blanco para que el Señor Alfonso Flores saliera del grupo; la misma treta fue utilizada cuando tuvieron que

levantar la mano para votar a favor o en contra de esa acción, la mayoría del grupo votó a favor pero al final la organización se desintegró.

Su relación con instituciones de salud es casi nula, pues los médicos que trabajan cerca de su comunidad no confían en la medicina homeópata.

Ya para finalizar la entrevista nos dijo que él es materia dispuesta para trabajar con una institución bien organizada, y está deseoso de asistir a cursos que refuercen sus conocimientos y que no pretendan imponerles nuevos sistemas para el trato hacia sus pacientes.

Mientras nosotros trabajábamos, la esposa de Don Alonso ha preparado una suculenta comida, las tortillas recién hechas y el aroma de la salsa de molcajete impiden que nos neguemos a la invitación.

Cuando los cinco hemos terminado de paladar el banquete y de bromear un poco, nos despedimos pues el camino aún es largo.

Los kilómetros que separan a Tlachco de Coxcatlán pasan bajo nuestros pies sin sentirlos, la puesta de sol nos inspira y durante la hora y media que dura el trayecto entonamos canciones que evocan los recuerdos más escondidos de nuestra vida estudiantil. Son las seis en punto, la hora mágica de las aves, todas bajan de la sierra para deleitar a los transeúntes con sus cantos distintos y armoniosos sonidos coordinados por la naturaleza.

La noche ha cubierto el cielo de Coxcatlán. La hora de regresar a casa igual que siempre ha llegado para terminar con una parte de realidad,, abordamos el vehículo con rumbo a Santos, en esta ocasión llevamos sobre cupo por lo que el viaje, regularmente corto, se hizo interminable. Por fin llegamos a Tancanhuitz, el cansancio ha comenzado a adueñarse de nosotros, lo único en lo que podemos pensar es en dormir, la jornada ha sido agotadora y debemos descansar, aún nos faltan muchas comunidades por visitar antes de terminar de armar este rompecabezas.

-A MANERA DE CONCLUSIONES

En realidad me parecería demasiado presuntuoso de mi parte el presentar este capítulo final con el nombre de "conclusiones". Aún hoy, en los albores del tercer milenio, con un movimiento armado que pugna (al menos en teoría) por los derechos de los grupos étnicos; con propuestas de ley que postulan el rescate y salvaguardo del *modus vivendi* y *operandi* de éstos; y con una dependencia de orden federal cuyo leit motiv, se supone, es la atención especializada y entregada a la preservación de las culturas étnicas, el problema indigenista en México no logra ni remotamente ser resuelto.

A lo largo de la historia de nuestro país, grandes teóricos y estudiosos del tema lo han planteado desde muy distintas plataformas tanto profesionales como epistémicas. Las múltiples soluciones han sido propuestas tanto de índole similar como incluso contradictorias (desde Villoro hasta Bonfil Batalla, pasando por Samuel Ramos y Vasconcelos entre muchos otros).

A ésta problemática se le han tratado de dar soluciones que van desde la destrucción de las cosmovisiones indígenas, con la consecuente desaparición y/o asimilación cultural de quienes las practican en pro de la construcción de una identidad nacional unificadora; hasta aquellas que no sólo propugnan por el rescate y preservación total de las culturas étnicas, sino la búsqueda y/o construcción de la tan anhelada e imprecisa identidad nacional en las raíces de los pueblos indígenas del país.

En ese sentido, el abordar un tópico inmanentemente indigenista me llevó a pensar en la validez de algunos de esos estudios, y a cuestionar sobre las nuevas políticas indigenistas que se ejercen actualmente en el país, así como evidentemente, el hecho de reflexionar a partir de lo vivido en el trabajo de campo, qué tanto estas políticas son en realidad llevadas a la praxis por aquellos a quienes le corresponde ejecutarlas directamente con los indígenas, o si quedan tan sólo en eso: teorías.

El estudio de la medicina tradicional es un campo muy vasto de investigación, siete meses de incursión en la vida de una comunidad teenek en realidad fueron muy pocos para alcanzar a formular respuestas contundentes

incluso a las propias preguntas de investigación que me planteaba en el anteproyecto de este trabajo, sobre todo porque con cada posible acercamiento a una respuesta, surgían en mí muchas preguntas más. Incluso me llegué a topar con situaciones que en momentos determinados me resultaban tan contradictorios en el actuar teenek, que modificaban de manera radical, y de un instante a otro, la idea que me había formado con respecto al impacto que tendrían o no en ellos determinados factores.

Hablar de la resemantización de la medicina tradicional, en términos de formular una conclusión para un trabajo de esta naturaleza, nos lleva a mencionar tres puntos importantes de reflexión:

1. Que la medicina tradicional es el espacio en que por excelencia se manifiestan la cosmovisión y la cosmología del grupo étnico,
2. Que hablar de tradición es hacer referencia a una práctica en la que existe una historia asociada o rasgos cuya cultura se ha venido repitiendo a lo largo de la historia, y
3. Que la resemantización, aunque es producto de la confrontación entre culturas disímiles, sólo puede ser gestada desde el interior de la propia cultura a la que afecte dicha confrontación.

El profundizar en el análisis de estos tres puntos permite cumplir con los objetivos planteados al inicio de este trabajo, así como confirmar o descartar las hipótesis realizadas.

El hecho de nombrar las enfermedades, clasificarlas, atribuirles un origen y determinar una terapia, es parte de la cultura de una sociedad. La medicina tradicional interesa entonces en la medida en que los conceptos que utiliza forman parte de una visión global del universo, de las relaciones entre los hombres y la naturaleza, y de los hombres entre sí mismos. Es entonces válido decir que en la medicina tradicional se expresa la cosmovisión de un grupo.

A partir de la conquista española, la visión del mundo que poseían los grupos étnicos ha sido combatida, sus manifestaciones religiosas reprimidas y

sus conocimientos menospreciados. Sin embargo, algunos aspectos de su cultura aún permanecen. Entre ellos se pueden mencionar las prácticas y creencias acerca de las enfermedades.

Esta persistencia puede ser explicada por la misma naturaleza de la enfermedad como fenómeno tanto biológico como social, ya que la enfermedad no puede ser planteada aquí sólo en el ámbito individual, sino que involucra el destino de la comunidad.

El estudio de las prácticas y técnicas indígenas sobre la enfermedad permite entonces contemplar su cosmovisión y simbolismo. Este conocimiento se constituye como un modelo estructurado y que de alguna manera ha evolucionado en el tiempo refuncionalizando elementos ajenos. La medicina tradicional se ha modificado de acuerdo a los cambios socioculturales vividos por las comunidades étnicas contemporáneas, sin embargo su permanencia y vigencia son innegables.

La vigencia de la medicina tradicional se basa en dos funciones principales; se encarga de mantener por un lado el equilibrio individual, y por el otro el equilibrio social.

En lo que respecta al equilibrio individual, desde un punto de vista estrictamente terapéutico se puede decir que la medicina tradicional se basa en un conocimiento ancestral de la técnica de empleo de la herbolaria y algunos métodos de manipulación del organismo, así como también cobra un papel importante el alivio psicológico proporcionado al enfermo.

Pero el nivel terapéutico no agota la función del médico tradicional; como ya se mencionó, en el caso de esta práctica médica es básica la interpretación que el médico tradicional se encarga de proporcionar al individuo con respecto a la causa general de su enfermedad, así como también el alivio que le proporciona a éste la participación familiar en los procesos tanto curativos como de dicha interpretación.

En la medicina tradicional el cuerpo humano es además el punto de partida de la cultura, es decir, la cultura no es entendida sin el ser humano, y es a partir de esta conceptualización que la enfermedad resulta un problema de índole social, puesto que puede llegar a descompensar el mundo cultural.

Entonces también habrá que examinar las funciones de la medicina tradicional desde la óptica del equilibrio social, puesto que además de las funciones que ya se mencionaban, la medicina tradicional posee otras de orden social que se plantean vitales; gracias a la interpretación del mal que proporciona y a los rituales que prescribe, este tipo de medicina permite la comunicación entre el macro y el microcosmos y la validación de la cosmogonía del grupo que la practica.

En el lamentable estado de aculturación en que se encuentran inminentemente las comunidades indígenas, las enfermedades devuelven la única vía posible de expresión de los principios tradicionales acerca de las relaciones entre los hombres con la naturaleza, con sus deidades, y consigo mismos.

Ahora, el hecho de nombrar a la medicina indígena como tradicional, nos remite a la acepción del término. Éste se ha utilizado en varios sentidos, se ha entendido peyorativamente homologándolo con algo estático, en donde no se ha producido cambio alguno. Esta significación es totalmente errónea en el ámbito que nos compete, puesto que los sistemas curativos son una práctica cultural dinámica que se ha ido adaptando a las diversas situaciones del mundo actual, incluso hoy hablamos del descubrimiento de nuevas plantas por parte de los propios indígenas.

Entonces la acepción que se adapta es la que han brindado numerosos antropólogos al enunciar lo tradicional aludiendo a hechos de la cultura que son característicos de pueblos concretos con una práctica muy antigua que sigue manifestándose a lo largo de la historia con sus cambios y evoluciones, pero finalmente con un núcleo.

Históricamente, la confrontación de dos culturas discrepantes ha asignado su peculiaridad a la medicina, en el momento en que sistemas médicos contrarios entraron por necesidad en conflicto, se produjeron intercambios asimétricos de elementos, ideas, y patrones de acción que componían a cada uno, con el propósito de establecer un dominio que resolviera la contradicción. El cambio de rasgos, patrones y configuraciones culturales es un fenómeno de doble sentido entre los grupos en contacto que, eventualmente, puede dar lugar al nacimiento de formas de cultura distintas a las originales. Es en este rubro donde se puede hablar de un hibridismo cultural en la medicina indígena.

En ella se observa que una serie de significaciones alternas a su cosmovisión original han sido incorporadas de un modo irreversible; sin embargo, podemos decir que el núcleo ontológico no ha sido alterado en un grado mayor gracias a que esta práctica es en sí misma, una elemento importante de cohesión que la comunidad teenek sigue profesando y ejerciendo.

Lamentablemente, el que la tradición no muestre cambios de fondo de una manera súbita, no significa que no existen, puesto que éstos son manifestados de una manera latente en el devenir cotidiano.

Hoy en día, los mecanismos que propician el replanteamiento semántico tanto de esta como de muchas otras prácticas culturales, son evidentemente ejercidos a través de la llamada violencia simbólica. En este sentido estaremos hablando por ejemplo de la desvalorización en la que de alguna manera se ve inmersa la medicina tradicional. Un punto concreto lo constituye el hecho de que los jóvenes teenek cada vez con más frecuencia acuden a la medicina alópata en lugar de la tradicional, y aunque esto todavía no constituye una mayoría alarmante, sí habla del desarraigo de la población de temprana edad hacia los valores y costumbres de su comunidad.

Otro punto digno de mención es el hecho de la búsqueda de auto legitimación por parte de los médicos tradicionales. En otros momentos, los médicos indígenas, curanderos o shamanes eran reconocidos por sus comunidades, eran los individuos de ésta los encargados del reconocimiento de sus conocimientos; ahora bien, esto no se ha perdido dentro de la colectividad

teenek, sin embargo el hecho de que sean los propios médicos tradicionales quienes se encuentren preocupados por legitimarse hacia el exterior de su núcleo social, la búsqueda de papel, llámesele diploma, constancia y/o credencial, que los "reconozca" o "autorice" a ejercer lo que han practicado por siglos, es un hecho por demás lamentable, pues además de ser ilógico e innecesario, una eminente pérdida de confianza en sí mismos y en sus tradiciones, que sólo puede ser producto de un constante bombardeo ideológico.

La propuesta por parte de instituciones como la SSA de la implementación de toda una parafernalia que resulta totalmente descontextualizada y desfazada de la realidad y las necesidades étnicas de los teenek, es una ejemplificación clara de la visión parcial que poseen muchos organismos oficiales en torno a los grupos indígenas.

El trato que pude presenciar es brindado por el INI a los médicos tradicionales teenek, es por demás desalentador, los encargados de llevar a cabo proyectos de desarrollo, de rescate e incluso de divulgación de las costumbres y tradiciones étnicas, son personas que no cuentan ni siquiera con una preparación básica en torno a este tipo de trabajo y más aún, no poseen interés alguno en aprender siquiera a convivir con los indígenas. Resulta peculiar y no por ello menos alarmante, el hecho de observar que muchos de los trabajadores del CCI de Tancanhuitz son generalmente individuos que, nacidos ya sea en ese lugar o cerca de ahí, han tenido que tratar con las comunidades étnicas durante mucho tiempo, con lo que se supondría un conocimiento al menos ínfimo en lo que se refiere a sus costumbres y tradiciones, sin embargo esto es muy relativo, muchas de las acciones que se pudieron observar en ese instituto son más bien de índole despectiva con relación al trato de los trabajadores hacia los indígenas.

Sería imposible e incluso indeseable, el hecho de concebir a la medicina tradicional como una práctica cultural estática, se considera conveniente e importante que los médicos indígenas posean conocimientos fundamentales de técnicas, procedimientos e incluso tratamientos de medicina alópata, pero es necesario que éstos puedan ser aplicables de acuerdo a las necesidades tanto de su entorno como de su idiosincracia. Para ello es necesario que el personal