

# Del binomio frío-caliente

a la complejidad poliédrica  
de una estructura  
mesoamericana profunda

Juan Luis Ramírez Torres

Notabilis  
Scientia



Juan Luis  
**Ramírez Torres**

Doctor en Antropología. Profesor-Investigador de tiempo completo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México. Línea de investigación: antropología médica, del símbolo y de las religiones. Premio a las Mejores Tesis de Posgrado en Ciencias Sociales 1997, en el Área de Antropología, por la Academia Mexicana de Ciencias. Publicaciones recientes: “El jaguar transformado. Una hipótesis poliédrica a propósito de la danza El caballito blanco”, *Estudios de Cultura Maya*, Volumen XL, 2012, Otoño-Invierno, pp. 191-225; “La violencia del vacío semiótico en el culto de la Santa Muerte”, en Nelson Arteaga Botello (coord.) *Violencia en México. Actores, procesos y discursos*, Madrid, Catarata, Madrid, 2013, pp. 61-96.





# Del binomio frío-caliente

a la complejidad poliédrica  
de una estructura  
mesoamericana profunda



Notabilis  
Scientia



Del binomio frío-caliente  
a la complejidad poliédrica  
de una estructura  
mesoamericana profunda

Juan Luis Ramírez Torres



**SIEA**



Primera edición: agosto 2017

ISBN UAEM: 978-607-422-856-4

ISBN EÓN: 978-607-9426-98-9

© Universidad Autónoma del Estado de México  
Instituto Literario núm. 100 ote.  
C.P. 50000, Toluca, México  
<http://www.uaemex.mx>

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.  
Av. México-Coyoacán núm. 421  
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez  
México, D.F., C.P. 03330  
Tels.: 5604 1204 / 5688 9112  
[administracion@edicioneon.com.mx](mailto:administracion@edicioneon.com.mx)  
[www.edicioneon.com.mx](http://www.edicioneon.com.mx)

La Universidad Autónoma del Estado de México declara  
que la información vertida en este libro es de exclusiva responsabilidad  
de los autores.

En cumplimiento con la normatividad sobre el acceso abierto de la investigación científica, esta obra se pone a su disposición en su versión electrónica en el repositorio de la UAEM (<http://ri.uaemex.mx>) para su uso en línea con fines académicos y no de lucro, por lo que se prohíbe la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de esta presentación impresa sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*



Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca  
*Rector*

Dr. en C.I. Amb. Carlos Eduardo Barrera Díaz  
*Secretario de Investigación y Estudios Avanzados*

M. en A. T. Marco Aurelio Cienfuegos Terrón  
*Director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales*

Mtra. en Admón. Susana García Hernández  
*Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados*

L.L.L. Patricia Vega Villavicencio  
*Jefa del Departamento de Producción y Difusión Editorial*



# ÍNDICE

<b>Introducción</b>	11
<b>El poliedro complejo</b>	17
<b>Mesoamérica</b>	25
<b>Ña'ñu</b>	29
<b>Enfermar</b>	37
Enfermedades	37
Causalidad	48
Terapeutas	50
Recursos terapéuticos	54
Dialéctica y complejidad del sistema médico	60
<b>Agua-fuego</b>	63
La estructura caleidoscópica otomí	63
Cristales del caleidoscopio: agua, árbol, cruz, cerro, cueva y fuego	67
<b>Frío-caliente</b>	77
Eje agua-fuego	77
Luna presente, sol ausente	80
La estructura agua-fuego/frío-caliente	83
Dualidad frío-caliente	87
<b>Conclusiones</b>	91
<b>Bibliografía</b>	93

## INTRODUCCIÓN

El oficio de *etnografiar* es una manera de mirarnos en un acto que trasciende el puro episodio del ver. Implica observarnos a través del Otro y, en un acto de reflexión –reflexión por ser reflejo óptico y cavilación del pensamiento–, explicar y comprender nuestras existencias colectivas. En tal principio, más de orden existencial que del llano conocimiento reclamado como *científico* y, por tanto, en busca de senderos que nos alejen de un científicismo más discursivo y deshumanizante; por el contrario, se persigue el encuentro al contacto humano que hoy en día nos reclama al vivir globalizado dominante. En esta perspectiva se asientan los encargos que aquí se pretende asumir: contemplar lo *ajeno* como dato etnográfico que, a fin de cuentas, es un trozo más de un mismo caleidoscopio que es la vida humana, la existencia misma que, al final, es la propia.

Uno de los escenarios humanos más sensibles ha sido el constituido por las dolencias del cuerpo, la enfermedad, erigiéndose prácticamente en un universo existencial en sí mismo, con su respectiva pléyade de elementos culturales, todos significativos al grado que este universo se puede entender como el microcosmos donde se representa el macrocosmos de la sociedad al que pertenece. Por ello, atender este universo da acceso a la comprensión de la sociedad humana en su complejidad.

Para mirar lo anterior sobre el terreno de sus concreciones, la presente investigación se instala en la atmósfera relativa al espacio étnico otomí, comunidad lingüístico-cultural también identificada por el vocablo ña'ñu,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Se adopta esta grafía por razones prácticas antes que por motivos de orden fonético o de variantes dialectales del otomí.

y que forma parte de la diversidad étnica asentada históricamente en el Valle de Toluca, en el actual Estado de México,<sup>2</sup> que, a su vez, es parte integrante del la gran área cultural de Mesoamérica. La permanencia de esta comunidad étnica, por encima de influencias hegemónicas que han determinado escenarios nacionales en lo religioso, económico, lingüístico, político y cultural a lo largo de la historia mexicana, hace de ella un ejemplo vivo de solidez estructural interna, lo cual, observado en su sistema médico, ofrece por consecuencia una radiografía sociológica<sup>3</sup> respecto a los profundos mecanismos y significados implicados en el devenir humano, tanto en sus ámbitos intraétnicos –que involucra un aporte al conocimiento antropológico– como en el aspecto extraétnico y que, por tanto, busca ofrecer un referente del mirarnos para la comprensión de nuestra existencia humana.

Los resultados obtenidos se ofrecen como un marco etnográfico, analítico, conceptual y aplicativo para la comprensión de las maneras tradicionales mesoamericanas de un Valle de Toluca de cuño otopame, no siempre visualizado ni reconocido actualmente, pero que merece ser considerado en relación con el conocimiento humano en los vigentes procesos de globalización, ello como parte de un saber no sólo legítimo, sino verificable desde su praxis cultural, pero que, por igual, obsequia un paradigma cultural que, después de que se hayan tendido puentes comunicantes, ofrece otras rutas –entre lo étnico y científico– para el conocimiento de nuestra especie.

Esta cualidad de visos universales en la cultura otomí la hace coparticipe, en el marco nacional mexicano, de la ya antes referida área mesoamericana, identificada así a mediados del siglo pasado por Paul Kirkchhoff (2002), para la cual se ha agregado en los tiempos recientes el concepto *núcleo duro*, acuñado por Alfredo López Austin (2001). Ambos términos se complementan: uno indica la extensión espacio-cultural donde se ubica la gran estructura mesoamericana; el otro apunta a los componentes sus-

<sup>2</sup> Junto con los pueblos ocuilteco, matlazinca y mazahua.

<sup>3</sup> En un sentido amplio de la palabra: *estudio de la sociedad*, y no circunscrito a una perspectiva unidisciplinar.

tantivos de ese mismo complejo sistémico. Esta pareja complementaria, a su vez, conforma las raíces de lo que Guillermo Bonfil Batalla (1990) ha denominado el *México profundo* y que entra en una compleja relación con las influencias de postura moderna.

Así enmarcado, el sistema médico otomí ha de mirarse en ese complejo mesoamericano, donde una parte de sus componentes son piezas del núcleo duro enraizadas en el México profundo. En esas honduras, se considera que están aquellas categorías que dieron pie a una ya clásica polémica (López Austin, 1990) sobre el origen europeo o mesoamericano, de las cualidades *frías* y *calientes* en las enfermedades y sus respectivas terapias, del sistema médico indígena, incluido el ña'ñu, y que para el presente estudio son parte medular del análisis, donde se presume que dicha ordenación *frío-caliente* gravita en un sistema de clasificación cimentado en la relación simbólica *agua-fuego*, de especial significación para las culturas mesoamericanas.

El procedimiento sobre el cual descansa dicho examen queda articulado por el concepto de *complejidad* en Edgar Morin (2005b), que se aplica a la relación objetivo-subjetiva en tanto que se reconoce la imposibilidad de una objetividad científica absoluta (Glaserfeld, 1994), en virtud de que la condición humana implica una porción objetiva y racional, junto con otra subjetiva y metafórica (McLuhan y Powers, 1995). A su vez, el sistema complejo implicado se analiza gracias a que su estructuración se distingue en lo que Iuri Lotman denomina *semiosferas* (Lotman, 1996: 22). Así, desde estos referentes, se logra capturar para su exploración lo que la cultura ña'ñu percibe y con lo que construye su mundo en la dialéctica cuantitativo-cualitativa de la racionalidad y la metáfora. Esta perspectiva vertebrada la labor investigativa etnográfica que, entendida en el horizonte del devenir histórico-social de la región de estudio, observa y registra la relación salud-enfermedad, en tanto que semiosferas complejamente estructuradas en la dialéctica subjetivo-objetiva.

La manera de formalizar este principio conceptual en un procedimiento metodológico se realiza al registrar, ordenar y exponer los datos etnográficos a partir de la identificación de componentes culturales en vínculos binarios –como en el evidente caso frío-caliente–, para enseguida establecer otro nivel de relaciones triádicas, cuya triangulación permite

acoplar múltiples parejas que en sus conexiones van derivando estructuras, entendidas aquí como semiosferas, esto es, sistemas de significación cultural para la praxis en la vida social. Tal complejidad de ataduras exige una explicación con suficiente claridad, para lo cual se recurre a traducir el dato etnográfico en el trazado de sus componentes culturales a la manera de un punto que se enlaza con otro que, al conformar un binomio, queda representado por dos puntos que dibujan una línea. Líneas y puntos así entramados paulatinamente dan paso a una geometría poliédrica que da cuenta de una parte de la complejidad contenida en la cultura otomí.

Si bien la labor emprendida parte de los quehaceres antropológicos, su confección ha exigido diversos recursos, por lo que ha sido necesario desembarazarse de soberbias unidisciplinarias, trocándola por una capacidad de escucha que permita entrar en diálogos multidisciplinares, en aprendizajes colectivos, para así ser conducidos todos a nuevos horizontes epistemológicos. Para ello, la primera escucha obligada es la de reconocer en las sociedades originarias de nuestro país nunca una pura ignorancia –como la falta ética lo ha establecido desde centurias–, sino, por el contrario y por sentido común, asentir que los pueblos primeros, “primitivos”, no lo son por ser los de más baja condición humana; antes, por el contrario, han debido disponer de un acervo intelectual lo suficientemente lógico y creativo como para desarrollar –sin los actuales recursos tecnológicos y científicos– todo lo necesario para la existencia personal y colectiva de sus momentos más lejanos.

Con la intención de continuar los aportes de otros investigadores, académicos, intelectuales y, por supuesto, integrantes de las comunidades originarias mesoamericanas, se presenta este trabajo instalado en el escenario de la tradición otomí del Valle de Toluca, que ejemplifican, desde sus concreciones etnográficas, históricas y documentales, las configuraciones desde la salud y las estructuras de pensamiento, descripciones analíticas que nos llevan a observar el vínculo entre lo tangible e intangible del enfermar, al discernir respecto la presencia y mecánica de las estructuras complejas otomíes, por medio de las cuales se ha construido su sistema médico.

Para ello se parte de la noción *estructura* y su consecuente visualización geométrica como una manera de pensar, sistematizar y exponer su

aplicación al contexto indígena atendido. Camino gráfico que se conjuga con aportes desde la semiótica, la etnología y la psicología que, de alguna manera, se inclinan a una síntesis transdisciplinar que busca participar de las preocupaciones actuales en las ciencias cognitivas que están explicando al hombre como un ser de cultura, es decir, un hombre de conocimiento, como lo ha vivido y continua siéndolo el pueblo ña'ñu.

## EL POLIEDRO COMPLEJO

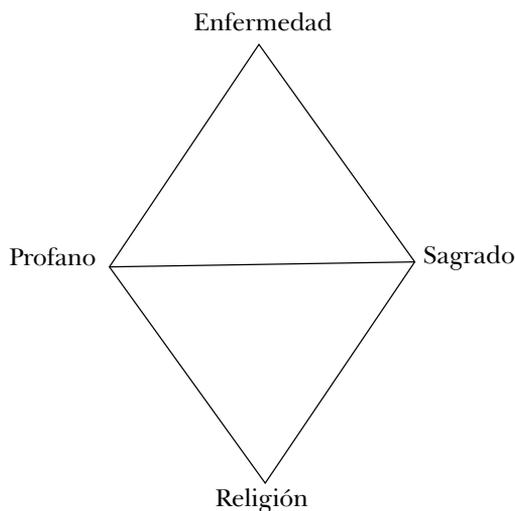
Transitar de la mano a la herramienta para trozar una rama, conducir insectos a la boca propia, derribar un animal de caza o retirar el trozo de carne asada del fuego han sido encrucijadas conceptuales para acciones prácticas que han dado pie a lo que hoy entendemos como cultura humana. Y, del concepto al acto, los grupos que en sus tiempos primigenios inevitablemente buscaron *qué comer* pasaron al *cómo comerlo*; entonces, de una necesidad básica, biológica, universal, se transitó a las *maneras*; en otra palabra, a la *cultura*. De esta suerte, lo que hoy es *diferente*, acaso en su origen fue *igual*; es decir, lo que hoy ocupa un amplio mosaico de formas culturales, en origen tuvo una matriz estructural, por lo que pareciera que ocurrió un *continuum* lineal de lo universal –por básico biológico– a lo particular –por cultural–. Sin embargo, las precauciones biologistas no se han hecho esperar en las reflexiones inherentes a las Ciencias Sociales.<sup>1</sup> Aunque de poca audiencia, los soliloquios que hacen reconsideraciones a las posturas antibiologistas reclaman un sitio al papel de la biología en el devenir humano, entre quienes es relevante mencionar a Edgar Morin, al argumentar que en el hombre no se halla “ninguna muralla china que separe su parte

<sup>1</sup> Así, por ejemplo, Marshal Sahlins considera que “[...] la biología, aunque es una condición absolutamente necesaria para la cultura, es igual y absolutamente insuficiente: es completamente incapaz de especificar las propiedades culturales del comportamiento humano o las variaciones que experimentan éstas de un grupo humano a otro” (Sahlins, 1990: 3).

humana de su parte natural. Es evidente que cada hombre es una totalidad bio-psico-sociológica” (Morin, 2005a: 21), por lo que, continuando con este autor, lo que podría entenderse como *ecosistema social* y *ecosistema natural* no implica “una relación externa entre dos entidades cerradas, sino una relación integradora entre dos sistemas *abiertos* que, constituyendo cada uno de ellos un todo por sí mismos, no dejan de formar parte el uno del otro” (Morin, 2005a: 30-31).

En esta perspectiva se coincide con la semiosfera, término acuñado por Iuri Lotman, quien concibe que los sistemas no existen por sí solos en forma aislada, ya que por separado carecen de facultad para trabajar; funcionan únicamente si se encuentran sumergidos en un *continuum* semiótico, ocupado por formaciones semióticas diversas e instaladas en distintos niveles de organización (Lotman, 1996: 22). En consecuencia, los ecosistemas *natural* y *social* quedan abiertos uno respecto del otro, tanto en sus formas de organización e interpretación, es decir, ya como estructuras biológicas o sociales objetivas, ya como estructuras de significación entendidas como propias de lo biológico o de lo social (Esquema 1).

**Esquema 1**  
**Triangulación de dos semiosferas-ecosistemas,**  
**natural y social**



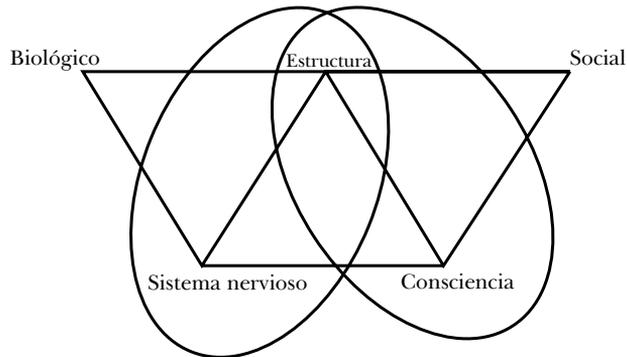
En este horizonte resulta pertinente la figura de Claude Lévi-Strauss sobre el *bricolage*<sup>2</sup> y el caleidoscopio,<sup>3</sup> ya que con los mismos trozos de vidrio, restos cualquiera –acaso de otras ventanas, trastos, adornos–, ahora metidos en el cilindro caleidoscópico, entre el triángulo de espejos –todo esto prácticamente su base estructural–, desdoblan múltiples hechuras visuales. De igual manera, las diversas sociedades han construido heterogéneos sistemas culturales específicos, desde bases estructurales comunes, donde la anatomía o la capacidad del lenguaje han sido, entre otros, componentes inherentes a lo humano –estructura caleidoscópica– que, combinados con residuos de antecedentes e innovaciones culturales –cual cuentas de vidrio–, gestan conformaciones culturales alternativas de la más disímil constitución y significado.

Puesta así, es posible asumir la cultura en calidad de estructura, cuyos orígenes concibe Jean Piaget –si bien producto de constructos sociales–, *a mitad de camino entre el sistema nervioso y el propio comportamiento consciente* (Piaget, 1980: 160). Por lo que, nuevamente, la parte biológica de la condición humana –*biologicum*–, se fusiona con lo social –*sociālis*– en el vértice constituido por la estructura que reúne a las otras dos partes (Esquema 2). Tal síntesis implica, siguiendo con el mismo Piaget, tres características fundamentales: de totalidad, transformación y autorregulación, gracias a lo cual este sistema de transformaciones se conserva o enriquece por sus mismas mutaciones sin que llegue a resultados fuera de sus fronteras o reclame elementos externos (Piaget, 1980: 9).

<sup>2</sup> “[...] en nuestros días, el *bricoleur* es el que trabaja con sus manos, utilizando medios desviados por comparación con los del hombre de arte. Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, aunque amplio, no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se asigne, porque no tiene ningún otro del que echar mano. De tal manera se nos muestra como una suerte de *bricolage* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos” (Lévi-Strauss, 1975: 35-36).

<sup>3</sup> “Esta lógica opera, un poco, a la manera del caleidoscopio: instrumento que contiene también sobras y trozos, por medio de los cuales se realizan ordenamientos culturales. Los fragmentos provienen de un proceso de rompimiento y de destrucción, en sí mismo contingente, pero a reserva de que sus productos ofrezcan entre ellos algunas homologías: de talla, de vivacidad, de color, de transparencia” (Lévi-Strauss, 1975: 61).

**Esquema 2**  
**Triangulación de la estructura a mitad del camino entre**  
***biologicum* y *sociālis***



En consecuencia, una *cultura* es una *estructura* que deriva en una semiosfera, donde convergen, a su vez, otras entrecomilladas “sub”estructuras, esto en virtud de que son, en sí mismas, una totalidad, dado que ni lo *sub* ni lo *supra*, de la misma manera que lo *micro* o lo *macro*, son categorías absolutas sino relativas en función de que cada estructura es una totalidad en sí misma, las cuales se van interrelacionando, ya sea por integrarse –en los procesos de transformación y autorregulación, ya referidos– a otros sistemas “mayores”, o bien, por arropar a unos “menores”, lo que resulta en *totalidades* alternas y simultáneas. De aquí que al entender cultura-estructura-semiosfera en la condición de triada estructural, es decir, una relativa macro-estructura, ésta integra a otras relativamente “menores” o “subsumidas” a ella, que son los casos antes citados de ecosistemas natural y social; *biologicum* y *sociālis*; sistema nervioso y consciencia, a lo cual será pertinente agregar al sentido y la praxis.

Con lo hasta aquí expuesto se espera que quede evidenciado el carácter complejo de la cultura, así como su capacidad estructurante para construir el sentido y hacer la praxis que han permitido interpretar los entornos biosociales en los que habitan los grupos humanos prácticamente desde su gestación y posterior proceso histórico diversificados en múltiples culturas, es decir, diversas semiosferas; dado lo cual, cada grupo cultural reclama una identidad, forma, sentido, legitimidad y exclusividad por encima

de las demás culturas y sociedades, es decir, la preminencia etnocéntrica inherente a cada conglomerado humano, *bricolages* singulares en cuyo fondo subsisten los mismos trozos residuales del caleidoscopio esencialmente antropotópico.

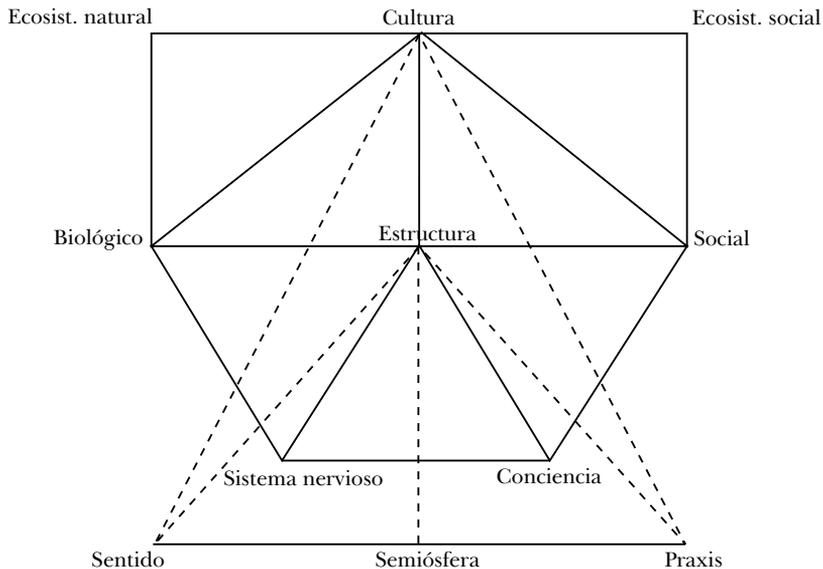
Para explicarlo y argumentarlo, la mejor manera de exponerlo es formalizarlo<sup>4</sup> a través de un ejercicio geométrico basado en los vértices que le dan forma al poliedro, que ya han dado pie a nuestros dos anteriores esquemas 1 y 2, para ahora sintetizarlo en el Esquema 3, que reúne lo hasta este momento postulado y que parte de la consideración de que ninguna estructura es viable sin la existencia de una primera relación binomial (p. e., biología/sociedad), de la que enseguida se asocian otras parejas, frecuentemente de opuestos dialécticos,<sup>5</sup> pero interconectadas por un *tercer* factor que puede ser cualquiera de los integrantes de cada par, de tal manera que cada binomio queda triangulado por el vértice de ese tercero; a esto se le denomina una relación (estructurante) binario-triádica (Ramírez, 2000).

Con esta forma de ordenar los datos etnográficos e interpretarlos es que se atiende el caso del sistema médico indígena mesoamericano en la relativa especificidad de los pueblos otomianos. Partiendo de la consideración levistrosiana del *caleidoscopio*, la forma en que se procede para el registro etnográfico y su posterior análisis del sistema médico mesoamericano, se asume que el paisaje cultural que aquí se atiende se muestra como esos retazos, por momentos incoherentes y contradictorios, que combinan formas tradicionales –la herbolaria, por ejemplo– con presencias de la biomedicina de la Modernidad; trozos vítreos éstos que, a cada giro de interrelaciones culturales –en torno de un enfermo, de un tratamiento, de un dolor, etcétera–, gestan figuras médico-culturales diversas.

<sup>4</sup> Basándonos, para ello, en las siguientes consideraciones de Piaget: “En una segunda aproximación, aunque se puede tratar tanto de una fase ulterior como inmediatamente subsiguiente al descubrimiento de la estructura, ésta debe poder dar lugar a una formalización. Únicamente hay que comprender muy bien que esta formalización es la obra del teórico, mientras que la estructura es independiente de él y que esta formalización puede inmediatamente traducirse en ecuaciones lógico-matemáticas o pasar por el intermediario de un modelo cibernético” (Piaget, 1980: 9-10).

<sup>5</sup> Contrarios a la vez que mutuamente dependientes.

**Esquema 3**  
**“Macro”-sistema de la triada cultura-estructura-semiosfera**



Ante tal aparente *caos* que co-implica abigarrados componentes culturales, préstamos, tránsitos de sentido o paradojas etnográficas (todo ello en el horizonte mesoamericano), se escoge, en un primer momento, la opción aquí configurada metodológicamente, que corresponde a la noción de *semiosfera*; para ello, se concibe la interacción en círculos de mayor a menor: de *Mesoamérica*, región *otomí*, *binomio agua-fuego*, *sistema frío-caliente*, sistema médico otomí, y vuelta dialéctica al sistema médico mesoamericano, inserto, a su vez, en Mesoamérica como gran matriz cultural.

En un segundo momento, de los registros etnográficos que integran las diversas semiosferas se identifican componentes, regularmente simbólicos, considerados sustantivos en la estructura de cada semiosfera, los cuales son tomados como puntos de vértices que permiten conexiones igualmente estructurales, para lo que se recurre a la figura geométrica del poliedro, que permite pasar de una estructura *etnográfica* –y registrada

*in situ* o por medio de fuentes secundarias–, a formalizar una estructura de dichas semiosferas y sus vínculos estructurantes que llevan a *núcleos profundos*.

De esta manera, la mirada etnográfica se vuelve *polióptica*, concordante con la *polisemia* de las semiosferas enzarzadas. Esperando, así, lograr una lectura etnográfica, evidentemente siempre trunca, donde los registros de cada semiosfera, de acuerdo con lo anotado por Morin, se caracterizan por su parcialidad, dado que el pensamiento complejo implica un carácter multidimensional a la vez que la imposibilidad de una omnisciencia, asumiendo, por tanto, un principio de *incompletud* e incertidumbre (Morin, 2005b: 23), pero en donde el presente trabajo aspira a poner un vértice más en el complejo poliedro que es Mesoamérica.

## MESOAMÉRICA

Paul Kirchhoff, al imprimir el concepto hacia 1943, perfiló una serie de características atribuidas a esta área, que considera integrada por diferentes familias o grupos lingüísticos que comparten una historia colectiva, diversidad que incluye, de menos, a comunidades de hablantes *tarascos*, *cuitlatecas*, *lencas*, así como todas las sociedades pertenecientes a las familias lingüísticas *maya*, *zoque* y *totonaca*, el *huave*; las de las familias *otomí*, *chochopopoloca* y *mixteca*, trique, zapoteca y chinanteca; la familia *nahua* y otras de filiación *yuto-azteca*, como la *cora* y *huichol*; y las familias *tlapaneca-subtiaba* y *tequisisteca*, que pertenecen al grupo *hokano* (Kirchhoff, 2002: 45-46). Con ello, el mapa mesoamericano abarca más de la mitad del actual territorio nacional, desde aproximadamente el centro de la República, alargando su frontera por las costas del pacífico y golfo, y alcanzando una parte de Centroamérica. Las múltiples características comunes a estos pueblos mesoamericanos van del uso de la coa al cultivo de cacao, la molienda del maíz cocido con ceniza o cal, pasando por las pirámides escalonadas, el calendario de 260 días y deidades como el reverenciado Tláloc (Kirchhoff, 2002: 49).

La mirada de Kirchhoff impactó de manera determinante la ubicación espacial de una buena cantidad de estudios, por lo que numerosos arqueólogos y antropólogos, de menos, comenzaron a ubicar sus investigaciones en la concepción territorial de Mesoamérica. Ya para la siguiente década posterior a su concepción, durante los cincuenta, Eric Wolf publica su obra *Sons of the Shaking Earth* (1959), dada a conocer al público hispanoparlante

ocho años después. Allí el autor pretende ofrecer “una exposición general de los conocimientos recogidos por los antropólogos” en Mesoamérica (Wolf, 2004: 9). La continuidad en el interés científico por esta área ha conducido a múltiples descripciones, análisis e incluso ha desbordado el término a otros campos de implicaciones contemporáneas en el orden político-económico. Tales son los casos que identifica Andrés Medina como dos grupos académicos, uno encabezado por Alfredo López Austin y el otro por Johanna Broda, cuyas aportaciones han implicado el tránsito de los antiguos objetivos en los estudios mesoamericanos, consistentes en la reconstrucción del pasado desde sus sobrevivencias, a la preocupación vigente constituida por “plantear la importancia estratégica de reconocer los procesos implicados en la transformación de los pueblos indios; es decir, en el reconocimiento de las continuidades, de las rupturas y de las innovaciones [...]” (Medina, 2003: 284), dinámica que no quita, conforme a este mismo autor, el mantenimiento de una cosmovisión de raíz mesoamericana en relación –agrego, *dialéctica*– con las identidades étnicas específicas implicadas en esta área cultural (Medina, 2003: 285).

Consecuentemente, y en tanto que *proceso* constante, Mesoamérica arriba al siglo XXI inserta en la llamada globalización, que, para reflexiones como la de Armando Bartra, no logra el desarrollo esperado por sus pueblos, dada una nueva colonización dominada ahora desde el norte y no por la península ibérica, ya que, concibe este autor, la “modernidad que deseamos no es la que se difunde desde un centro” (Bartra, 2001: 19). Pareciera así, entonces, que el pivote del proceso referido descansa históricamente durante el arranque del presente siglo, en la noción e implicaciones económico-políticas de la *modernidad*. Tal desdoblamiento estructural en la sociedad vigente fue vislumbrado, en los inicios de una etapa de la que –se considera aquí– forman parte los años que hoy en día transcurren, por Guillermo Bonfil, particularmente en sus reflexiones sobre el *México profundo*. Al menos desde entonces, el país ha sido prácticamente un laboratorio social y político de muy relevantes implicaciones para con la historia inmediata y futura de la nación.

Cuando Bonfil observa los acontecimientos de tal momento, es consciente de que sus ideas, para entonces, son apenas apuntes que obligan en lo subsiguiente a un amplio desarrollo colectivo de las mismas. Con todo,

el aporte trascendental de nuestro autor ha radicado en su distinción de dos *méxicos*, que implican la persistencia de la civilización mesoamericana y la influencia de la occidental, como disyuntivas de dos proyectos de futuro diferentes y opuestos: uno constituido por el México profundo, y otro que conforma al sector del *México imaginario*. De esta suerte, los pueblos de raigambre mesoamericana resisten en una tensión permanente, creando y recreando de continuo su cultura, con ajustes, reforzamientos, apropiación de elementos ajenos, incluso expresiones y silencios como partes de una afinada estrategia, que si bien poseen especificidades culturales de los pueblos mesoamericanos implicados, esto no quita que sean integrados por una coherencia interna de estirpe mesoamericana, en virtud de que conservan una cosmovisión de valores profundos que constituyen su matriz cultural y que, sin fusionarse, se inter-penetra con la parte occidental (Bonfil, 1990: I-IV y ss.).

La perspectiva de ver en Mesoamérica una matriz cultural con un proceso histórico propio pareciera continuarse en la idea propuesta por Alfredo López Austin. En sus disquisiciones, apunta que los atributos mesoamericanos compartidos generacionalmente son *eslabones culturales de una secuencia histórica* cuya pertenencia, por parte de las sociedades que la constituyen, importa, antes que la uniformidad ideológica, el ejercicio de los mismos códigos y mecanismos de comunicación que posibilitan las relaciones sociales en su seno; por tanto, la cosmovisión devino *gran código de usos múltiples en la interrelación de los pueblos mesoamericanos*, por encima de las diferencias étnicas, lingüísticas y sociopolíticas, complejo sistémico al que López Austin identifica como el *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana (2001: 51 ss.).

En consecuencia, Mesoamérica –en sus cimientos constitutivos del *México profundo* y de factores esenciales del *núcleo duro*– se nos presenta como un espacio tanto *geográfico* como *histórico, étnico, lingüístico y sociopolítico-económico*, todo ello integrado en un *complejo sistémico* y de *significación* expresado en una cosmovisión compartida a la manera de una matriz que dialécticamente interactúa con formas étnicas, lingüísticas y socioculturales específicas que se *comunican*, permitiendo la *comuni3n, com3n-i3n*, de significados cercanos que dan pie a una *comunidad, com3n-unidad*, de sentido. Tal complejo sistémico de componentes materiales e intangibles

que dan sentido son entendidos, en el presente trabajo, como semiósferas, en virtud de que los sistemas *no existen por sí solos en forma aislada*, sino funcionando en el *continuum* semiótico de esa comunidad de sentido mesoamericano e integrado por las *formaciones semióticas diversas e instaladas* en los *distintos niveles de organización*, entre los que se hallan el entorno geográfico, la etnicidad, la lengua, el proceso histórico y las formas sociopolíticas (Esquema 4).

### Esquema 4 Mesoamérica y núcleo duro



## ÑA'ÑU

El pueblo denominado *otomí* es una de las entidades, de menos lingüísticas, que forman parte del *México profundo*, participando del *núcleo duro* en el escenario mesoamericano. Por ello, lo otomí queda integrado al *complejo sistémico* y de *significación*, al compartir la cosmovisión matricial en una dialéctica que interactúa con sus adscripciones étnica, lingüística y sociocultural específicas, abriendo canales de comunicación tanto inter como intraétnicos. En virtud de que tal complejo sistémico no es un corpus de unidad simple y lineal, sino, por el contrario, de semiosferas vinculadas en un proceso permanente del *continuum* semiótico, es que pasamos a concretar el modelo de análisis con base en los aportes de una etnografía –siempre parcial e inconclusa– que nos ayuda a reconstruir el juego complejo de esas semiosferas en interacción.

Los otomíes hablan la lengua designada con el mismo nombre, la cual forma parte de la familia lingüística otomí-pame (Soustelle, 1993), históricamente localizada en Mesoamérica. El vocablo *otomí* es de origen náhuatl; sin embargo, la población posee autoasignaciones propias, entre las que se puede mencionar la palabra *ña'ñu*.<sup>1</sup> Ya desde la antigüedad se dedicaban a la agricultura, la cacería (Sahagún, 1979: 602-603) y, ocasionalmente, la pesca (Carrasco, 1979: 67). Han habitado, así, la fría región del Valle de Toluca, que, bajo el dominio ibérico, experimenta cambios en sus ecosistemas, los cuales transitan, por ejemplo, de ciénagas a pastizales

<sup>1</sup> Registros de campo del autor.

para el pastoreo, principalmente de ganado ovino, a lo que se suma la siembra de trigo, cebada y la cría de ganado vacuno y porcino.

Derivado de tal proceso histórico, las comunidades otomíes que existen actualmente en el Estado de México, en los municipios de Acambay, Aculco, Chapa de Mota, Ixtlahuaca, Jilotepec, Lerma, Morelos, Oztolotepec, Temascalcingo, Temoaya, Timilpan, Villa del Carbón y Xonacatlán. Estos lugares se ubican principalmente en la parte serrana que mira hacia el Valle de Toluca desde el oriente, por lo que la mayoría de poblados se encuentra asentada sobre suelos de nivel irregular. Por tanto, las comunidades se hallan en paisajes boscosos, con algunos arroyos e *hilos de agua*, y de clima frío.

Hasta aquí, los actuales otomíes se muestran como campesinos; no obstante, para estos momentos (inicios del siglo XXI), el sistema de herencia de las parcelas de cultivo, generación tras generación por vía paterna, o, en menor proporción, matrilateral, han terminado en un drástico resultado *minifundista*. Bajo esta condición, las nuevas generaciones, desde varias décadas atrás, han tenido que optar por la estrategia migratoria, con un doble efecto: disminuir la presión demográfica y obtener ingresos monetarios para inyectarlos en la economía familiar y comunitaria de origen. Con ello se hace posible la reproducción de las mismas comunidades al interior de su espacio físico, social y, por tanto, étnico de origen, de tal manera que el cambio cultural es ambivalente: modifica las formas culturales para ratificar la permanencia de la comunidad en su peculiaridad étnica.

Derivado de ello, las comunidades subsisten a pesar de la penetración de entidades ajenas a su cultura a causa de las numerosas escuelas, unidades de salud institucionales, programas de desarrollo agropecuario y otras organizaciones oficiales y privadas. Así, entonces, la permanencia del sentimiento de *pertenencia* a su pueblo, la perseverancia en las fiestas comunitarias y familiares, amén de la reproducción biológica de los nuevos miembros a partir de parejas oriundas del lugar o de localidades vecinas, permite que las comunidades otomíes actuales se reproduzcan étnicamente, manteniendo rasgos de su economía campesina y agregando otros –trabajo asalariado y comercio– que, antes que romper con sus instituciones comunitarias, les permiten contar con recursos para reproducirlas como tales.

Por lo mismo, las comunidades ña'ñu se presentan como una población otomí, así lo entienden sus habitantes y los vecinos de éstos, lo que responde a la definición de Fredrik Barth, quien considera que la autopropagación biológica, valores culturales comunes, integrada por un campo de comunicación e interacción y por autoidentificarse y ser identificados por otros como entidad de peculiaridades étnicas (Barth, 1976: 11). La lengua materna ha sido un indicativo importante en la identificación de los grupos indígenas en México, prueba de ello son los hablantes de otomí mayores de cinco años que, a nivel nacional en 2010, sumaron la cantidad de 284,992 personas,<sup>2</sup> mientras que para el Estado de México ascendieron a 97,820 habitantes.<sup>3</sup> Se evidencia, de esta manera, la permanencia de este grupo lingüístico por encima de los cambios históricos, económicos y culturales de la región que han ocupado e incluso ampliando sus fronteras étnico-sociales a través de la migración.

Sin embargo, los procesos de cambio cultural, inherentes a toda sociedad, aunados al rápido proceso de transformación social ocurrido paralelamente a la migración derivada del minifundismo en las décadas recientes, invitan a replantear dicha visión. Las comunidades otomíes –como otras indígenas del país– abandonan paulatinamente el uso de la lengua original, la indumentaria y otros aspectos de una supuesta cultura propia. Con frecuencia se olvida que las formas asociadas con etnias específicas son producto de la Colonia, periodo durante el cual, al igual que ahora, las comunidades nativas dejaron las maneras culturales precolombinas y adoptaron, por la fuerza o de conformidad, innovaciones que hoy se han convertido en costumbres, en un proceso de apropiación y resignificación étnica, dadas las nuevas interacciones sociales, y de códigos implicados en las nuevas configuraciones semiosféricas.

Por lo mismo, el idioma no es el único indicativo de lo étnico ni el más importante ni el último residuo de ello. Pasemos a observar otros factores pertinentes. Ya se indicaron como componentes de lo étnico la autopropagación biológica, los valores culturales comunes, el campo de comunicación e interacción y el autoidentificarse y ser identificados por

<sup>2</sup> <[http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas\\_lenguas\\_htm](http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas_htm)>.

<sup>3</sup> <<http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mex/poblacion/diversidad.asp?tema=me&e=15>>.

otros como miembros de un grupo étnico. Es entonces que, además de lo lingüístico, considerado en los valores culturales y el campo de comunicación común, los otros componentes se encuentran en la *comunidad* como factores étnicos.

Así, por ejemplo, existe un mecanismo relativamente reciente que permite salvar el obstáculo de la permanencia de las nuevas generaciones fuera del poblado y territorio físico tradicional de la comunidad, el cual consiste en promover bailes públicos durante las fiestas del pueblo, principalmente la patronal. En ellos se dan cita muchachas y muchachos solteros, preferencialmente locales; es un momento durante el que se permite el cortejo, por lo que el baile se constituye en espacio de nupcialidad y, por tanto, de autorreproducción de la pauta endogámica, lo que ofrece las condiciones mínimas para la creación de matrimonios nuevos en cuyo seno habrá de autopropetarse biológicamente la localidad. Con ello se puede explicar por qué aún existen proporcionalmente pocos hablantes de otomí, con respecto al total de sus habitantes locales; éste continúa existiendo, autoadscrito e identificado por los *otros* como *ña'ñu*. Considero, por tanto, que lo étnico, de menos en lo que toca a los pueblos mesoamericanos, es un proceso translingüístico, donde la lengua –y más particularmente la lengua hablada, esto es, la comunicación verbal– es un factor más en la constitución de la complejidad étnica, ello en virtud de que existen otros recursos sígnicos, éstos *no-verbales*, que abren el abanico muy ampliamente a lo simbólico, que por igual participa desde la autopropetación biológica, los valores culturales, todos *comunes* e integrados al campo de comunicación e interacción comunitaria y que dan por resultado el *autoidentificarse y ser identificados por otros como entidad de peculiaridades étnicas*.

Lo anterior es primordial para proseguir en el tema que nos ocupa, el de la medicina indígena y sus sistemas de clasificación. Previo a lo cual –y dado que en este espacio es imposible agotar una etnografía otomí sumaria– es conveniente referir algunos aspectos socioculturales en torno de la estructura familiar.

La sociedad otomí se ha compuesto históricamente, en buena medida, por comunidades agrícolas; de aquí que durante el siglo XX participa del reparto agrario. Sin embargo, las extensiones así recibidas desde la década de los sesenta de la centuria pasada comenzaron a ser insuficientes para

las nuevas generaciones, que demandaban ya una porción de tierra a través de la herencia vía paterna; también se tiene información de herencia matrilateral, al menos para las comunidades de San Pedro de los Metates, municipio de Acambay, y en San Mateo Capulhuac, municipio de Otzototepec.<sup>4</sup> Con todo, en la actualidad, la pulverización de las tierras de cultivos es tal que los terrenos se cuentan no por hectáreas ni sus mitades o sus cuartos de hectárea, sino por surcos. Bajo esta condición, los otomíes han optado por la estrategia migratoria, con el doble efecto de disminuir la presión demográfica y obtener ingresos monetarios para inyectarlos en la economía familiar y comunitaria de origen. Es así que los actuales otomíes desarrollan actividades tanto campesinas como asalariadas y comerciales, de donde sus ingresos se diversifican al contemplar remuneraciones en especie, trabajo y dinero.

En principio, emigran más los hombres, o al menos esa es la impresión que deja la imagen de los pueblos durante los fines de semana, momento en que vuelve una parte de quienes trabajan fuera de la localidad. La proporción demográfica entre hombres y mujeres muestra una ligera pero significativa diferencia: de acuerdo con el censo de 2010, para el Estado de México, de una población total parlante de ña'ñu (mayores de 3 años de edad), totalizada en 97,820 personas, 46,750 corresponde a varones, mientras que 51,070 son mujeres. Por la misma observación *in situ*, se puede afirmar que las mujeres solteras y casadas emigran: cuando tienen hijos como *madres solteras*, los dejan bajo el cuidado de su madre o hermanas, lo que evidencia una pauta *matrilineal* ante la ausencia del esposo. Cuando son casadas, suceden situaciones conflictivas, ya que estas mujeres quedan subsumidas a la autoridad de su suegra, frecuentemente con la complicidad de toda la parentela del esposo; esto implica que los hijos oscilen entre el poder de dos mujeres: el de su madre biológica y el de la abuela paterna.

Esta pauta familiar se encadena a lo lingüístico y étnico, ya que sobre estas relevantes influencias materno-femeninas, la reproducción de la lengua otomí responde a una connotación materna, pues si bien el dato es por demás limitado, no deja de ser indicativo que de 719 hablantes

<sup>4</sup> Notas de campo del autor.

monolingües de otomí, sólo 99 corresponden al sexo masculino, en tanto que 620 al femenino, prácticamente en una relación de 1 a 6. La lengua, entonces, como vehículo importante –si bien no exclusivo– de lo étnico, se halla en el ámbito femenino más que en el masculino. Lo anterior también implica que las abuelas monolingües se convierten prácticamente en depositarias simbólicas de la *palabra*, del *verbo* ña'ñu, de tal suerte que, a pesar de una masa juvenil e infantil de otomíes hablantes monolingües de español, el contraste de éstos frente a esas mujeres hace de las abuelas un símbolo de la ancestralidad indígena: es en la feminidad donde se deposita *lo otomí*.

Las familias se organizan en forma nuclear y extensa. Las pautas habitacionales lo indican en su estructura espacial: un solar en torno del cual se distribuyen cuartos habitados por los padres, los hijos casados con sus respectivas esposas, o las hijas con sus maridos, además de los nietos y los hijos solteros, divididos entre hombres y mujeres. A ello se suma la *cocina de humo*, donde se preparan y consumen los alimentos; los integrantes de la familia se reúnen alrededor del fogón, siempre encendido sobre la tierra, en el que descansa la olla o el comal sobre el que se preparan las tortillas. Los miembros de una familia habitan alguno de los cuartos de la vivienda según su edad, situación de parentesco y sexo, pero convergen siempre en el mismo sitio común familiar del fogón, sentados en círculo, mirando y calentados por el fuego al centro de un espacio físico y simbólico dominado por la mujer: madre, abuela o suegra. Esta centralización cotidiana indica, de por sí, la forma *matrifocal* (Lewis, 1986; Wolf, 1978) existente en las unidades domésticas otomíes.

Los abuelos cuidan a los hijos de sus hijos durante los días en que éstos permanecen fuera o atienden las tierras en los tiempos de barbecho y escardas, auxiliados por los nietos. La presencia de los padres es sustituida por la imagen paterna y materna de abuelos y abuelas o, en su defecto, de hermanos y hermanas mayores, tías, tíos o primas y primos, e incluso de yernos y nueras. Pero, con todo, la unidad doméstica queda centralizada por la figura materno-femenina, cuya estancia contundentemente demostrativa y más profunda y significativa es la escena de la abuela en la cocina de humo, apropiada del fuego ancestral del cual arranca los sustentos en cada tortilla que brota del comal y que los niños

llevan a su boca, alimento que es como un vocablo ña'ñu y que lo mismo *dice*, lo mismo significa un *nosotros* que hace *comunidad*.

Es ante tal panorama migratorio que la matrifocalidad entra en acción. La oscilación de presencias paternas y maternas, la relajación en las relaciones familiares son atenuadas por la focalización materna, concretada en la abuela, la tía, la madre o la suegra. Gracias a esa configuración cultural que asocia el comer con el fogón y la mujer, la matrifocalidad se materializa al constituir un espacio cultural de reproducción doméstico y de cohesión social en donde el migrante siempre encuentra un puerto de regreso. En consecuencia, ante la emigración, la matrifocalidad surge como un mecanismo reproductivo global de la unidad doméstica y, al interior de la comunidad, la abuela monolingüe encarna al *verbo* ña'ñú, ya sea por el sonido de la lengua materna, ya sea por el sentido de los símbolos profundos implicados en la ancestralidad, la tierra-madre, el vientre nativo.

# ENFERMAR

## ENFERMEDADES

En el horizonte de la medicina moderna, acontece una clasificación de aquello a lo que en general se le llama *enfermedad*, de donde la preminencia del léxico biomédico establece una clasificación hegemónica que relega otros glosarios orillados al descrédito, aunque mantienen su existencia alternativa. Como ejemplo de dichos discursos paralelos se muestran, primero –y sin ninguna pretensión analítica de salud pública o epidemiológica, campos que escapan a los objetivos y alcances del presente estudio– los registros estadísticos de morbilidad y mortalidad, relativos al año 2013, a nivel nacional y estatal, para, en el segundo momento, ofrecer un listado, producto del registro *in situ*, de aquello identificado como *enfermedad* por la óptica étnica. Tal confrontación busca subrayar la diferencia de discursos médicos, concretada en dos taxonomías, donde los cuadros estadísticos se ofrecen como un horizonte de significación que cuantifica y engulle desde lo macro –es decir, desde los escenarios nacional y estatal–, en tanto que el otro –resistiendo culturalmente desde su dominio micro en los ámbitos municipal y de pueblos y rancherías– más bien cualifica antes que enumerar. Por ello, los sistemas de clasificación utilizados en cada caso adquieren connotaciones que constituyen prácticamente dos semiosferas médicas distintas y ubicadas en horizontes de sentidos contrastantes.

Es así que, para el año referido, en la población nacional se cuantificaron los padecimientos que el Cuadro 1 enuncia.

**Cuadro 1**  
**Diez principales causas de enfermedad,**  
**Estados Unidos Mexicanos, 2013,**  
**población general**

<i>Número</i>	<i>Padecimiento</i>	<i>Cantidad</i>	<i>%</i>
1	Infecciones respiratorias agudas	26,320,459	60.2
2	Infecciones intestinales por otros organismos y las mal definidas	5,329,815	12.2
3	Infección de vías urinarias	4,121,813	9.4
4	Úlceras, gastritis y duodenitis	1,561,717	3.6
5	Gingivitis y enfermedades periodontales	724,283	1.7
6	Otitis media aguda	650,321	1.5
7	Hipertensión arterial	501,416	1.1
8	Conjuntivitis	430,479	1.0
9	Diabetes mellitus no insulino dependiente (Tipo II)	397,192	0.9
10	Amebiasis intestinal	337,014	0.8
	Otras causas	3,319,715	7.6
	<b>Total global</b>	<b>43,694,224</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaborado con información de Secretaría de Salud. *Anuarios de morbilidad*. Recuperado de <<http://www.epidemiologia.salud.gob.mx/anuario/html/anuarios.html>>.

Durante el mismo año, las tendencias mórbidas allí apuntadas se asociaron con los motivos clínicos de defunción reportados oficialmente y que el Cuadro 2 desglosa en sus diez causas principales.

**Cuadro 2**  
**Diez principales causas de defunción**  
**Estados Unidos Mexicanos, 2013**  
**Población general**

<i>Número</i>	<i>Causa</i>	<i>Cantidad</i>	<i>%</i>
1	Enfermedades del sistema circulatorio	148,968	24.3
2	Enfermedades endócrinas, nutricionales y metabólicas	104,956	17.2
3	Tumores (neoplasias)	78,582	12.8
4	Causas externas de morbilidad y de mortalidad	69,586	11.4

Número	Causa	Cantidad	%
5	Enfermedades del sistema digestivo	58,893	9.6
6	Enfermedades del sistema respiratorio	51,849	8.5
7	Enfermedades del sistema genitourinario	20,107	3.3
8	Ciertas enfermedades infecciosas y parasitarias	18,591	3.0
9	Ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal	12,934	2.1
10	Síntomas, signos y hallazgos anormales clínicos y de laboratorio, no clasificados en otra parte	10,773	1.8
	Otras causas	36,590	6.0
	<b>Total global</b>	<b>611,829</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaborado con base en datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (<[http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general\\_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=11144](http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=11144)>).

Lo ocurrido a nivel nacional se concretó en la órbita del Estado de México, en las cifras mostradas en los cuadros 3 y 4, relativas a enfermedades y causas de muerte en el mismo año aludido.

### Cuadro 3 Diez principales causas de enfermedad, Estado de México, 2013, población general

Número	Padecimiento	Cantidad	%
1	Infecciones respiratorias agudas	3,273,069	64.0
2	Infecciones intestinales por otros organismos y las mal definidas	628,835	12.3
3	Infección de vías urinarias	508,663	10.0
4	Úlceras, gastritis y duodenitis	178,667	3.5
5	Hipertensión arterial	58,670	1.2
6	Diabetes mellitus no insulino dependiente (Tipo II)	56,674	1.1
7	Conjuntivitis	50,260	1.0
8	Otitis media aguda	47,908	0.9
9	Candidiasis urogenital	38,164	0.7
10	Gingivitis y enfermedades periodontales	34,242	0.7
	Otras causas	236,321	4.6
	<b>Total global</b>	<b>5,111,473</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaborado con base en datos de la Secretaría de Salud. *Anuarios de morbilidad*.

**Cuadro 4**  
**Diez principales causas de defunción,**  
**Estado de México, 2013,**  
**población general**

<i>Número</i>	<i>Padecimiento</i>	<i>Cantidad</i>	<i>%</i>
1	Diabetes mellitus	12,234	16.8
2	Enfermedades del corazón	11,949	16.4
3	Tumores malignos	8,265	11.3
4	Enfermedades del hígado	5,100	7.0
5	Accidentes	3,936	5.4
6	Enfermedades cerebrovasculares	3,562	4.9
7	Agresiones	3,335	4.6
8	Enfermedades pulmonares obstructivas crónicas	2,541	3.5
9	Influenza y neumonía	2,221	3.0
10	Ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal	1,985	2.7
	Las demás causas	17,802	24.4
	<b>Total global</b>	<b>72,930</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaborado con base en datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Recuperado de <[http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/registros/vitales/mortalidad/tabulados/Consulta\\_Mortalidad.asp](http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/registros/vitales/mortalidad/tabulados/Consulta_Mortalidad.asp)>.

De lo antepuesto, y a partir de al menos esa lista implicada de 10 padecimientos y causas de muerte, resulta que las enfermedades son las enlistadas en el Cuadro 5.

**Cuadro 5**  
**Enfermedades del discurso médico moderno**  
**del entorno nacional y estatal del contexto ña'ñu**

<i>Número</i>	<i>Padecimiento</i>
1	Accidentes
2	Agresiones
3	Amebiasis intestinal
4	Candidiasis urogenital
5	Causas externas de morbilidad y de mortalidad
6	Ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal
7	Ciertas enfermedades infecciosas y parasitarias
8	Conjuntivitis

*Continúa...*

<i>Número</i>	<i>Padecimiento</i>
8	Conjuntivitis
9	Diabetes mellitus
10	Diabetes mellitus no insulino dependiente (Tipo II)
11	Enfermedades cerebrovasculares
12	Enfermedades del corazón
13	Enfermedades del hígado
14	Enfermedades del sistema circulatorio
15	Enfermedades del sistema digestivo
16	Enfermedades del sistema genitourinario
17	Enfermedades del sistema respiratorio
18	Enfermedades endócrinas, nutricionales y metabólicas
19	Enfermedades pulmonares obstructivas crónicas
20	Gingivitis y enfermedades periodontales
21	Hipertensión arterial
22	Infecciones respiratorias agudas
23	Infecciones intestinales por otros organismos y las mal definidas
24	Infección de vías urinarias
25	Influenza y neumonía
26	Otitis media aguda
27	Síntomas, signos y hallazgos anormales clínicos y de laboratorio no clasificados en otra parte
28	Tumores malignos
29	Tumores (neoplasias)
30	Úlceras, gastritis y duodenitis

En la otra esfera, de acuerdo con reportes etnográficos recogidos por quien esto escribe, en el municipio de Otzolotepec, Estado de México, los habitantes de la comunidad otomí San Mateo Capulhuac declararon las siguientes enfermedades:

- aire
- anginas
- alcoholismo
- bronconeumonía
- brujería
- calentura

- cáncer
- caries
- cólera
- coraje
- chinguñas
- desnutrición
- diarrea
- diabetes
- dolor de cabeza
- dolor de cintura
- dolor de estómago
- dolor de huesos
- dolor de muela
- dolor de los pulmones
- drogadicción
- empacho
- envidia
- espanto
- gastritis
- golpes
- granos en la boca
- gripa
- heridas
- hinchazón
- infecciones en las heridas
- labio comido
- mal aliento
- mala enfermedad (brujería)
- nervios
- ojo
- parto (apresurar)
- pulmonía
- resfriados
- reuma
- rozaduras (en bebés)
- sarampión

- torcido (de los músculos)
- tos
- varicela
- vómito

En las enfermedades antes mencionadas se observa la combinación de causas físicas e inmateriales, asociadas con el entorno *natural*, o bien, dominadas por el ámbito *espiritual*. Sus antecedentes cultural-históricos son vistos a través de los documentos reunidos en las *Relaciones Geográficas* de Temazcaltepec, Teutenango y Zultepec, región ocupada por pueblos de habla otomiana; allí se mencionan padecimientos como heridas –producidas en las guerras–, calenturas, tabardetes, dolores de costado, de cabeza, del cuerpo, mordedura de víbora, picadura de alacrán, mal de madre, además de las epidemias sufridas durante el primer siglo de dominio español (Acuña, 1986). Con esto se tiene una primera aproximación a los padecimientos del siglo XVI entre la población de la que formaban parte las comunidades otomías y de los cuales las calenturas y los dolores se continúan mencionando. A lo anterior, otros registros mencionan enfermedades diferentes que afectaban a la población de la Nueva España, tales fueron el dolor de costado, fiebres, tabardillo, dolores de cabeza, de romadizos, de pechugueras, lepra, mal de orina, males de los ojos y las bubas, además de contar entre las epidemias la viruela, el sarampión y, en menor proporción, la parotiditis y la tos ferina (Viesca, 1990: 93-109).

Las enfermedades pasadas y presentes contrastan no sólo en nombre sino en sus significados sociales: los heridos y llagados por traumatismo respondían al ambiente beligerante de la época, cuando las incursiones de conquista por parte, primero, de los tenochcas y, después, de los ibéricos eran causa de ellas; bubas (sífilis), tabardetes (tifo) y *cocoliztli* son resultado de microorganismos traídos por los europeos y extraños para la población nativa, a lo que hay que sumar los extensos efectos del tercer padecimiento cuando “[...] la población disminuyó en un 43%, a consecuencia probablemente de la epidemia que para 1588 se registra en el Valle de Toluca” (Quezada, 1972: 16). Drástica caída demográfica a partir del incremento de la tasa de mortalidad.

Por otra parte, dolores de costado y calenturas podrían quedar como parte de una sintomatología común a las enfermedades mencionadas; es

decir, no son obligadamente producto de un momento histórico determinado. Esta suposición queda reforzada parcialmente al encontrar a la calentura como parte del listado contemporáneo.

De los padecimientos actuales se distingue entre enfermedades propias de los niños y las de la población adulta. Con esta diferenciación, las que con más frecuencia se mencionaron para los niños, entre 32 familias de la ya referida comunidad de San Mateo Capulhuac, fueron las siguientes:

- 1º gripa
- 2º diarrea
- 3º empacho
- 4º tos
- 5º dolor de estómago
- 6º calentura
- 7º espanto
- 8º brujería, cólera, dolor de cabeza y sarampión
- 9º aire, anginas, desnutrición, envidia, ojo, varicela y vómito

Por lo que toca a enfermedades en adultos, se citan:

- 1º gripa
- 2º alcoholismo
- 3º pulmonía
- 4º dolor de estómago
- 5º coraje
- 6º aire, anginas, bronconeumonía, brujería, cólera, dolor de cabeza, dolor de cintura, dolor de huesos, diabetes, drogadicción, gastritis, resfriados y *reumas*.<sup>1</sup>

Junto a padecimientos físicos, entendidos como enfermedades por la medicina moderna (cólera, varicela, alcoholismo, bronconeumonía, diabetes), se encuentran lo que para ésta serían signos (calentura) y síntomas<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Se respetan los términos dados por los mismos habitantes.

<sup>2</sup> “SIGNO: Hallazgo objetivo percibido por un explorador [...] SÍNTOMA: Índice subjetivo de una enfermedad o un cambio de estado tal como lo percibe el paciente” (Gispert, 2003: 1165 y 1169).

(dolores de diversos tipos), a la vez que otros padecimientos no considerados por la medicina institucionalizada, tales como *empacho*, *espanto*, *ojo*, *aire*, *envidia*, *coraje* y *brujería*. Sin embargo, la percepción étnica les asigna términos particulares para identificarlos como enfermedades en sí mismas, aspecto que resulta importante en la medida en que esta adjetivación de las patologías otomíes la hace contrastante respecto de la clasificación occidentalizada. En la experiencia otomí, lo importante es deshacerse de la *calentura*, de la *tos*, del *vómito*, del *dolor de estómago* o de la *diarrea* en tanto que dolencias, de la misma manera que de la *gripa*, el *empacho*, el *espanto*, la *bronconeumonía* o la *brujería*. Esto entraña el hecho de que la enfermedad conceptualmente devenga dolor, pero por igual puede ser un conjunto de malestares como el *empacho*, el *susto*, el *alcoholismo* o las *reumas*.

Estos males equivalen a patologías dentro del universo otomí y, en consecuencia, son tratadas médicamente desde esa misma cosmovisión. En su identificación participan indicativos que, para el presente caso, se dividen en dos grupos: el primero entendido como aquel que se manifiesta de una manera palpable, sin permitir elasticidad en sus interpretaciones o de limitada manipulación de los mismos, por ejemplo la tos, el catarro o la temperatura (evidencia de expectoración, flujo nasal e incremento del calor corporal, factible éste de ser medido en tanto que síntoma); el segundo lo integran aquellas manifestaciones, además de subjetivas, modeladas por el proceso de las actitudes, percepciones contrastantes o que se prestan a diversas interpretaciones (la depresión o el dolor, que para la medicina moderna son síntomas subjetivos y no medibles, aunque asociados a una manifestación concreta como el llanto). Se hace paralelamente una diferenciación entre niños y adultos, de donde se mencionan<sup>3</sup> los siguientes para la población infantil:

#### Primer grupo (*objetivas*)

- “está flaco”
- “le sale moquito”
- “le da tos”

<sup>3</sup> Respuestas textuales dadas durante las entrevistas realizadas en la localidad.

- “está todo pálido”
- “respiran rápido”
- “está su boca toda seca”
- “tiene calentura”
- “se ven metidos sus ojos”

Segundo grupo (*subjetivas*)

- “se ven tristes”
- “chillan”
- “gritan”
- “no quiere comer”
- “no tiene ánimos de hacer nada”
- “no tiene ganas de caminar”
- “se pasa el día durmiendo”
- “se queja”
- “cuando ya no tiene ganas de nada, ni de reírse”
- “está molesto”
- “no juega”
- “no está contento”
- “no duerme”
- “porque están extrañados”

Por su parte, para los adultos se mencionan:

Primer grupo (*objetivas*)

- vómito
- “está muy caliente en la frente”

Segundo grupo

- dolor de cuerpo
- dolor de estómago
- “síntomas muy fuertes en la boca del estómago”

- dolor de cabeza
- “nos sentimos mal”
- “nos sentimos tristes”
- escalofrío
- “sin ganas de hacer nada”
- cansancio
- flojera
- “tiene sueño”
- “no tiene fuerza”
- “muy decaído”
- “dolor fuerte que nos hace llorar”
- “no estoy a gusto”
- “no da hambre”
- “mariado”
- desmayos
- “sin ganas de trabajar”

De manera cercana a la medicina precolombina, el sistema otomí actual abarca los ámbitos de lo físico (calentura, tos, moco, flaco, pálido, respiración, resequedad, ojos metidos, vómito), con lo anímico (tristeza, inapetencia, desánimo, desgano, somnolencia, insomnio, dolor), aspectos que implican un conjunto particularmente difícil de aprehender desde criterios exclusivamente físicos, como las frases: “cuando ya no tiene ganas de nada, ni de reírse”, “porque están extrañados”, “nos sentimos mal”, o la que habla de un “dolor fuerte que nos hace llorar”. Detrás de estas palabras subyacen nociones que asocian la *risa* –y, por ende, la *alegría*– con una condición *normal* y *sana*, en oposición al *llanto* –y, por ende, la *tristeza*– que resulta encadenado a las alteraciones implicadas por la enfermedad. Esta perspectiva, que implica el acervo cultural nativo, contrasta respecto a la cosmovisión de las patologías postuladas por la medicina moderna, constreñida ésta a privilegiar lo biológico, relegando en los hechos de su práctica terapéutica las implicaciones psicológicas y sociales, factores presentes en el diagnóstico otomí.

## CAUSALIDAD

La biomedicina, dominada por una configuración cuantitativa y de pretensiones por momentos absolutamente objetiva,<sup>4</sup> resulta una mirada parcial respecto a los substratos culturales indígenas, los cuales reconocen una multicausalidad del proceso patógeno, obedeciendo ésta a motivos diversos de los cuales aquí se distinguen dos tipos: evidencias tangibles e intangibles, diferenciación de la que pasamos a una primera clasificación de categorías: *objetiva* y *subjetiva*,<sup>5</sup> pero que posteriormente atenderemos en un segundo plano de su complejidad. Exponemos así una lista de respuestas textuales que condensan el discurso otomí al respecto.

### Primer tipo (*objetiva*)

- “por el cambio de clima”
- [por] “virus que nos contagian”
- “por el frío”
- “por el calor”
- “por el no consumo de buenos alimentos” [niños]
- “por el consumo de pulque o alcohol” [adultos]
- “por microbios”

### Segundo tipo (*subjetiva*)

- “por verlos bonitos [a los niños] les echan ojo, les agarra el aire”
- “por no cuidarse”
- “les agarra [el] muerto”

<sup>4</sup> Objetividad a ultranza que ya ha sido puesta en duda: “lo que entendemos por «conocimiento», ya no puede ser más la imagen o la representación de un mundo independiente del hombre que hace la experiencia. Heinz von Foerster lo ha dicho con ejemplar concisión: «La objetividad es la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin un observador»” (Glaserfeld, 1996: 22).

<sup>5</sup> Cuyas implicaciones abarcan desde lo neuronal hasta lo cultural, pasando por las funciones de los hemisferios cerebrales que implican la interpretación de que desde allí van construyendo las distintas formas de pensamiento humano (Srpinger y Deutsch, 1994).

- [por] “la brujería”
- “los ancianos porque ya están demasiado cansados”
- “un hombre se enferma por medio de trabajar mucho y no cuidar su salud”
- “el niño porque no lo cuidan bien”
- “La opinión de que si no se curan con medicinas médicas es porque la gente que hace maldad y también pensamos que tiene mucho frío es por los malos espíritus, o sea por los difuntos que han muerto no dejan en paz a su familia”
- “uno que no lo quiere a uno lo embruja o le hace cualquier maldad”
- “con síntomas de tristeza, regaños o que no los quieren”
- “amor, un coraje, un empacho”

Pedro Carrasco menciona como causas de enfermedad a los hechiceros, quienes al soplar con su aliento causaban males a la gente; de igual manera, chupaban la sangre de los niños, tenían la capacidad de introducir objetos en el cuerpo de los pacientes, de provocar esterilidad en mujeres y hombres, y la muerte por medio de palabras que pronunciaban. Asimismo, menciona como otra causa a los muertos, para lo cual refiere un pasaje del texto de Francisco Pérez:<sup>6</sup>

¿Has creído o le has hecho creer a alguno que aquellas almas que están en el purgatorio, porque no se acuerdan de ellas, están pidiendo venganza contra tu enfermo, o si lo han entregado a los barrenderos (esto es) a los que murieron de puñaladas, de rayos, de parto, ahogados, y dices que este es el golpe que le ha dado a tu enfermo? (Carrasco, 1979: 227).

También se alude a los eclipses como fenómenos capaces de enfermar, particularmente en la gestación, durante la cual provocan que el bebé nazca con alteraciones físicas como labio hendido (Carrasco, 1979: 228), el cual se concibe culturalmente como “labio comido”, si bien no fue listado por las entrevistas, sí se tiene registro en campo de su presencia conceptual para la actualidad y se señala como causante de tal afección a la

<sup>6</sup> El texto referido por P. Carrasco es: Francisco Pérez (1834). *Manualito otomitica para los principiantes*. México.

luna, “[...] porque cuando el niño se está haciendo, como está tiernito, se lo come la luna”. Aquí la entidad patológica es cósmica.

En las enfermedades, las causas son tanto de tipo físico como de corte inmaterial; las primeras actualmente mencionan a los virus y microbios, motivados por razones climáticas, alimenticias y de ingestión de bebidas nocivas. Las segundas son consideradas producto de aojamiento, aire, descuidos, entidades anímicas, espíritus, maldad y brujería, cansancio en la vejez, trabajo en demasía, tristeza y desamor, coraje y la noción de *frío* o *frialdad*. Las causas de este segundo tipo coinciden con las dadas en el pasado histórico otomí, atribuidas en aquellos momentos a hechicería, acciones de antepasados muertos y eclipses. En este ámbito es de suma importancia señalar que, en este esquema de pensamiento, las cualidades *frío* y *caliente* no obedecen a cuantificaciones, sino a interpretaciones subjetivas, y no por ello dejan de tener verificabilidad ante los ojos nativos.

La subjetividad y la objetividad van de la mano de la praxis colectiva, por lo que no ocurren conocimientos de verdades objetivas absolutas; más bien, es la gnosis humana en sus numerosas expresiones específicas culturales que se construye en la fragua del único mundo humano y humanizado posible, el de los fenómenos vividos, por lo que “la praxis de nuestra vida es también el contexto en el que ese pensamiento debe probarse” (Glaserfeld, 1996: 30). Por tanto, los conceptos *frío* y *caliente*, en la nosología médica otomí, poseen verificabilidad en la praxis cultural propia, constituyendo, por consecuencia, un sistema en sí mismo; es decir, una semiosfera en cuyo interior ese binomio adquiere un significado que, a su vez, da sentido a los componentes del código médico *ña’ñu* así articulado, sobre lo cual se construye el dispositivo conceptual y operativo para atender los padecimientos, ejecutar las terapias y disponer de los recursos curativos así identificados y aplicados.

## TERAPEUTAS

Al presentarse algunas de las evidencias enlistadas, el individuo puede saberse enfermo; el paciente y sus familiares optan por recurrir a una de tres alternativas: el remedio casero, el especialista tradicional o el médico. Las dos primeras opciones forman parte del sistema otomí, dentro del cual las atenciones proporcionadas por algún miembro de la unidad domés-

tica son la primera instancia a la que se recurre, con la doble intención de curar la enfermedad o contener los malestares sufridos. Cuando en el nivel doméstico no se resuelve el caso, entonces se pasa a la consulta del terapeuta indígena, que puede ser el *yerberero*, especializado en el uso curativo de plantas medicinales, la *partera*, que se ocupa de la atención de aspectos que en la medicina moderna quedan incluidos en el campo gineco-obstétrico, el *huesero*, que atiende los males asociados al sistema esquelético, y los *brujos*, que provocan y atienden las *enfermedades malas*. Dependiendo del padecimiento diagnosticado –contemplado éste en alguna de las causalidades mencionadas–, los terapeutas manipularán el cuerpo del enfermo, así como la aplicación de los recursos curativos necesarios, lo cual se detalla posteriormente.

Estas especialidades reflejan aún antecedentes histórico-culturales referidos en los momentos de la Conquista y la Colonia; respecto del primero, el *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (Cruz, 1991) es un ejemplo<sup>7</sup> del conocimiento botánico medicinal que poseían las sociedades precolombinas y que continúa practicándose no sólo por especialistas en el uso de las yerbas curativas, sino también al interior de la familia. El aprendizaje del uso de plantas medicinales es de generación a generación, heredado de un acervo etnobotánico reunido a lo largo de su asentamiento en el hábitat del Valle de Toluca, transmitido en el seno familiar, en donde quienes aplican el tratamiento domésticamente son frecuentemente los miembros de mayor edad.

Al menos en el área mesoamericana de la Nueva España, se tienen noticias sobre las parteras, tanto indias como mestizas, a quienes se dirigían mujeres de todas las clases sociales. En sus tratamientos combinaban el uso de herbolaria con la magia (Quezada, 1989: 98-101).

Los hueseros, por igual, vienen de antiguo; López Austin, al registrar las clases de magos del mundo náhuatl, refiere al que *reduce fracturas de huesos*, quien, como la partera, entrelaza tratamientos físicos –en este caso entablillado–, con la pronunciación de fórmulas mágicas. Las características que ahora se le asignan a quienes se les denomina *brujo* o *bruja*, en el

<sup>7</sup> Al respecto puede consultarse a Alfredo López Austin (1984), quien reúne los usos dados a plantas medicinales citadas por diversas fuentes históricas.

pasado prehispánico náhuatl las reunían los *tlatlacatecolo*: practicantes de la magia en perjuicio de los hombres a través de *soplar* maleficios, envenenamiento, provocar enfermedades, usar su propia sangre o mirada, pintar las paredes de la casa de la víctima –posiblemente con la sangre del mago mismo–, entre otros. Los términos conocidos para identificarlos resultan diversos, entre ellos se menciona *texoxani*, “el que hechiza a la gente”, o bien “el que envía granos a la gente”; y *tetlachihuiani*, “el que embruja a la gente” (López Austin, 1967: 88 y 110).

Para la Colonia, su presencia camina a la par del mestizaje, hallándose hechiceros entre indios, mulatos y mestizos por igual; la clientela incluía a éstos junto con españoles. Continuaban los que hechizaban con el aliento, había los que manipulaban el amor y el odio, los que usaban muñecos para dañar y el *hierbatero*, que recurría a la herbolaria (Quezada, 1989: 62-67). Estos terapeutas poseían un proceso de formación peculiar que no llega a dominarse por el mero aprendizaje empírico. Serna refiere lo siguiente sobre una médica de Tenantzinco:

Confesome luego de plano todo lo que auia [había] en su pecho en quanto á la gracia , que tenia de curar, y dixome, que aquel officio lo auia heredado de sus padres porque eran curanderos, y que siendo niña se auia muerto, y que auia estado tres días difuncta debajo del agua, que esta junto á vn sabino muy hermoso en vn rincón del pueblo y que allí auia visto á todos sus parientes y que le auian dado la gracia para curar, y entregadole los instrumentos con que auia de hazer sus curas [...] (Serna, 1900: 302).

Herederas de lo anterior son las actuales parteras, hueseros y brujos, quienes retoman los antiguos acervos culturales terapéuticos, sin demarcar fronteras tajantes entre un tipo de conocimiento especializado respecto de otro; por el contrario, reúnen en un mismo médico tradicional diversos recursos y prácticas.<sup>8</sup> En San Mateo Capulhuac, una de las parteras hubo de atender, además de los alumbramientos, otros tipos de padecimientos

<sup>8</sup> Hablando de la Colonia, Quezada indica: “No existía una separación radical entre las especialidades, había individuos que conjugaban varias de ellas a la vez, como sucedía en la época prehispánica, en la que un médico podía al mismo tiempo ser sacerdote, adivino y/o hechicero” (Quezada, 1989: 61).

como susto, empacho y dolores varios, y posee conocimientos sobre lo que en el pueblo denominan brujería, aunque nunca reconoció explícitamente que realizara hechizos ni tampoco que los deshiciera; la adquisición de su saber y habilidades curativas fueron transmitidas por su padre –ya fallecido al momento de sus comunicaciones– “en viajes a donde me llevó, íbamos por ‘ai lejos, por allí metidos en el monte”, declaraciones que no precisan si tales incursiones fueron antes o después de la muerte de su padre. De igual manera, no señaló con exactitud ni aproximación los sitios a donde iban. Este relato bien pudo referirse a un viaje equivalente a los periodos de muerte temporal y en donde los parientes –en este caso, su padre– revelan la ciencia médica otomí. Respecto a este punto es importante resaltar el papel de los antepasados, como entidades patológicas a la vez que terapéuticas, el “aire de muerto” es fuente de enfermedad pero, al mismo tiempo, los muertos transmiten el conocimiento que permite la curación de los males sufridos.

Dichos rasgos presentes en esta curandera indican la conjugación de diversas especialidades a la vez que evidencian el manejo efectuado por una terapeuta en un contexto pluricultural en el que las pautas tradicionales otomíes quedan en una posición de menosprecio para con la cultura dominante; de aquí que la curandera del caso es presumiblemente iniciada bajo los principios indígenas, en los que los ancestros marcan un origen y lealtades étnicos. Sin embargo, la comunidad en su conjunto, al no compartir homogéneamente símbolos otomíes antiguos –por la influencia escolar, entre muchos otros canales de cambio cultural–, interpreta a esta curandera como *bruja*, lo que le costó ser acosada violentamente por una parte de los habitantes del lugar, al grado de expulsarla de la sección donde originalmente vivía,<sup>9</sup> después de quemarle su casa –según versiones recogidas en el lugar–. En este punto resulta particularmente interesante lo que López Austin anota para los *tlatlacatecolo*: “Pese a sus poderes, los brujos maléficos no tenían una vida dichosa ni desahogada. Eran pobres, infelices, hombres sin paz y sin un verdadero hogar, y terminaban generalmente sus días ajusticiados por el pueblo” (López Austin, 1967: 90). La persecución y la pobreza son dos rasgos que ella reúne, además de que se

<sup>9</sup> El poblado está dividido en cuatro secciones o barrios.

puede observar un paralelismo entre esta terapeuta y el sacerdote náhuatl, que bajo el dominio hispano “perdió prestigio paulatinamente hasta quedar al nivel de un brujo y muy pronto fue confundido con éste” (López Austin, 1967: 113).

Así, puede suponerse para este ejemplo que el carácter religioso otomí ancestral –evidenciado por el tipo de iniciación– es interpretado como *brujería* por parte de una visión “modernizada” existente entre los habitantes de San Mateo, lo que le ha hecho sufrir a ella las consecuencias a la manera de un antiguo *tlatlacatecolo*. Ante tal situación, la terapeuta tradicional optó por mostrar la imagen de *partera*, tanto para con sus vecinos como hacia los extraños; con esta carta de presentación logra contrarrestar de sus paisanos las acusaciones de bruja y establece alianzas con los ajenos a la comunidad, particularmente los médicos y el personal de las instituciones de salud, con quienes mantuvo relaciones en torno a programas gubernamentales,<sup>10</sup> a partir de lo cual logró una cobertura en contra del hostigamiento interno sufrido.

Con base en este caso, es posible ver la manera en que el terapeuta tradicional indígena contemporáneo se adecua a las nuevas condiciones, sin romper completamente con los antecedentes culturales de origen. De esta manera, las pautas otomíes ancestrales continúan reproduciéndose, a la vez que adoptando nuevas formas, conflictivas unas y armónicas otras, pero junto a ello se regenera la comunidad bajo un carácter asumido siempre como *ña'ñu*.

#### RECURSOS TERAPÉUTICOS

Ya sea desde la familia o en la atención especializada, para hacer frente a las enfermedades sufridas la medicina tradicional otomí cuenta con un acervo botánico, de cuya riqueza la siguiente lista es sólo una muestra.

<sup>10</sup> Esto ocurrió concretamente con la unidad de salud local dependiente del Instituto de Salud del Estado de México y con personal del Instituto Mexicano del Seguro Social que realiza estudios en la localidad.

**Cuadro 6**  
**Recursos terapéuticos ña'ñu contemporáneos<sup>11</sup>**

<i>Nombre vulgar</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Uso</i>	<i>Forma de aplicación</i>
Ajenjo	[Ajenjo del país]: <i>Artemisia absinthium</i> ***	Para el empacho de los niños y para el dolor de estómago	Se toma como té.
Alcance	[¿Alcáncer?]: <i>Cuphea aequipetala</i> ***	Para los golpes	Se aplica localmente la hoja previamente hervida, también se ingiere como té.
Alcance chico	No identificada	Golpes y heridas	Se aplican localmente sus hojas previamente cocidas.
Árnica	<i>Heterotheca inuloides</i> *	Para refrescar heridas y acelerar su cicatrización	Se aplican localmente sus hojas previamente cocidas
Buena	[Buena mujer]: <i>Solanum elaegnifolium</i> ***	Para el dolor de cabeza	Se hierve y se mezcla con vina- gre, se unta en la sien.
Cabellitos de maíz	[de elote]: <i>Zea mays</i> ***	Contrarresta la tos	Se hace en té, con una poca de canela, se toma caliente por la noche antes de dormir. Ya que se bebió, no debe de hablarse, en caso de que la tos sea de frío; pero si la tos es de calor; se debe dar un baño por la tar- de, se va directamente a la cama y se toma el brebaje preparado de la misma manera.

*Continúa...*

<sup>11</sup> Esta lista se obtuvo durante colectas *in situ* conducidas por terapeutas indígenas; de igual forma, gracias a las respuestas obtenidas en entrevistas con enfermos en el centro de salud local y, en general, con los distintos integrantes de la comunidad de San Mateo Capulhuac, durante las numerosas estancias de registro etnográfico, donde se mencionaron como parte del acervo disponible para sus tratamientos tradicionales y que no siempre se dispuso de las yerbas así referidas. En virtud de estas circunstancias en el registro y dada la específica complejidad en sí misma de la identificación botánica –tarea que escapa a los objetivos del presente estudio y la capacidad disciplinar de quien esto escribe–, se limita la descripción a las plantas así nombradas en el lugar de anotación, proporcionándose los nombres científicos posiblemente correspondientes, con base en la consulta de Maximino Martínez (1956), indicado con un asterisco (\*); del mismo autor (Martínez, 1991), señalado con dos asteriscos (\*\*); también se retoman los registros de José Luis Díaz (1976), mar-

<i>Nombre vulgar</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Uso</i>	<i>Forma de aplicación</i>
Cintudedene	No identificada	Cuando los niños tienen chingüñas en los ojos. También sirve cuando algunas personas tienen mal aliento.	Se hierve para aplicarlo localmente junto con un baño a los niños. Para el segundo padecimiento, se bebe la infusión
Citibuenta	No identificada	Dolor de cabeza	Se muele y se bate con el orín de un niño pequeño, se unta en la sien, desaparece el dolor de cabeza.
Chu	No identificada	Para el cáncer	Se toma el té con unas gotitas de limón y alcohol.
Domipachi	No identificada	Para que se caiga la muela que ya no sirve	Se muele con alcohol y se talla en la muela afectada.
Endivia	No identificada	Para detener el vómito	Se toma en forma de cocimiento.
Epazote de perro	No identificada	Sirve para las limpias de aire	Con una rama se recorre el cuerpo a manera de barrido.
Escoba china	[Escobilla]: <i>Buddleia scordioides*</i>	Para reumatismo	Compuesto en infusión y diluido con alcohol, por varios días se aplica en la parte en donde se tiene la dolencia.
Hojas de mariguana	<i>Cannabis sativa**</i>		
Tabaco	<i>Nicotiana tabacum**</i>		
Eucalito	<i>Eucalyptus globulus*</i>	Para calmar los nervios de las personas. Y para la gripa	Administrado en forma de té. En caso de gripa, se le agrega limón en jugo y un poco de tequila.
Garilla	No identificada	Cuidados posparto	Sirve para bañar a las señoras después del parto.
Hinojo	<i>Foeniculum vulgare***</i>	En caso de pulmonía	Se hierve y toma, sin azúcar, para la tos.

*Continúa...*

cado con tres asteriscos (\*\*\*) cuando no se encontró el nombre literal, se cita el término más aproximado entre corchetes; los casos en los que definitivamente no se halló ningún rastro se indican con la frase "No identificada".

<i>Nombre vulgar</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Uso</i>	<i>Forma de aplicación</i>
Hojas de durazno	<i>Prunus persica</i> **	Cuidados posparto	Se usa en el baño después del nacimiento del bebé.
Itamodiari	[Itamo real]: <i>Pellaea cordata</i> **	Contra la tos	Se toma como té.
Nistafi	[Estafiate]: <i>Artemisia mexicana</i> *	Para el dolor de muela	Aplicación local.
Pata de león	<i>Geranium mexicanum</i> *	En casos rozaduras en los niños	Se mastica la planta y se le pone al niño en la región afectada.
Pepenachi	No identificada	Sirve para las torceduras de los músculos	Se mastica la planta colocándola en la región afectada.
Peshto	Pexto, Pextón: <i>Brikkellia veronicae</i> *	Para el empacho de los niños	De aplicación local.
Poleo	<i>Calaminta macrostema</i> ***	Para la tos	Se toma el té.
Rosa de castilla	<i>Lippia callicarpaefolia</i> ***	Para aliviar los granos de la boca	Se hierven siete rositas con azúcar y carbonato, se limpia la boca en el lugar donde se tienen los granos.
Ruda	<i>Ruta graveoleus</i> ***	Es para el aire	Se barre el cuerpo del paciente con unas ramas de esta planta.
San Nicolás	<i>Milla biflora</i> **	Dolor de los pulmones	Se hierva la planta y se aplica en los pulmones, esto es, sobre la región torácica hasta que desaparezca el dolor.
Santa María	<i>Chrysanthemum parthenium</i> ***	Para curar el aire	Hervida y molida, se unta en todo el cuerpo.
Talhuixiate	No identificada	Para la limpia de los niños	Se administra como brebaje, también se le agrega sal y alcohol para limpiar el cuerpo de los niños.
Tatalencho	<i>Selloa glutinosa</i> *	Para lo torcido	Previamente hervido, se aplica en la parte afectada durante tres días seguidos; al cuarto día se dejan las ramas y se venda la parte lastimada, es retirado al siguiente día.

Continúa...

<i>Nombre vulgar</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Uso</i>	<i>Forma de aplicación</i>
To	No identificada	Sirve para apresurar el parto de las señoras embarazadas, al igual que como abortivo	Se hierve con un poco de canela y se toma caliente.
Tomate	<i>Physalis ixocarpa*</i>	Contra la calentura	Asado se unta sobre la garganta, en los pies se aplica alcohol.
Toronjil	<i>Cedronella mexicana*</i>	Para el espanto en los niños y en los adultos	Se toma la cocción.
Verbeña	[Verbena]: <i>Verbena officinalis*</i>	Para la pulmonía	Se toma como té.
Xocoyotes	[Xocoyoles]: <i>Oxalis corniculata*</i>	Para los granos de la boca	Se hierve; con la infusión resultante se lava tres veces al día la parte aquejada.
Yerba de zapata	No identificada	Para golpes y torceduras	Se pone la yerba dentro de una botella con vinagre hasta que fermente; ya que está listo, se unta en lo hinchado, aplicado por medio de lienzos; se pone tres veces al día, vendándose la parte lastimada.
Zamora	No identificada	Para la hinchazón	Se hierve y se pone en el lugar inflamado.
Zapoxtle	No identificada	Sirve para evitar las infecciones en las heridas.	Se hierve y se pone en el lugar inflamado.

Es de esperarse que los recursos terapéuticos echen mano del entorno natural, por lo que se esperaría que así como se usa la flora se usara la fauna; sin embargo, resulta evidente que no hay mención por parte de terapeutas y población en general de tratamientos que involucren materia animal. En este marco es que el registro obtenido en San Mateo Capulhuac se limita a la mención del *zorillo* como un recurso para las “enfermedades malas”, esto es, de *brujería*.

Durante el siglo XVI, en una región cercana geográfica y culturalmente al Valle Toluca, los males padecidos eran contrarrestados igualmente con recursos florísticos diversos. Es así que se citan para ese momento plantas como las siguientes:<sup>12</sup>

<sup>12</sup> *Relación de Temazcaltepeque* (Acuña, 1986: 149-150). Los nombres científicos anotados corresponden a su posible identificación, realizada con base en lo registrado por Maximino Martínez (1956 y 1991).

**Cuadro 7**  
**Recursos terapéuticos, siglo XVI,**  
**Relación de Temascaltepeque<sup>13</sup>**

<i>Nombre vulgar</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Uso</i>	<i>Forma de aplicación</i>
<i>Suchipalli</i>	<i>Cosmos sulphureus</i> **	Usado para purgarse cuando tienen calenturas.	Sin descripción.
<i>Iztafiate</i>	[Estafiate]: <i>Artemisa mexicana</i> *	Con el que se sahumaban y lavaban. Yerba de buen olor; para dolor de cabeza.	Sin descripción.
Raíz a manera de nabo	No identificada	Se usaba contra ponzoña.	Molida y bebida.
<i>Oyamell</i>	<i>Abies religiosa</i> *	Aceite muy provechoso, para muchos efectos medicinales.	El aceite obtenido de "unas vejiguitas" que se reventaban con un palillo.
Como ortigas de España	No identificada	Para dolores en el cuerpo.	Se dan con ella y se les mitiga el dolor.
<i>Coatlnenepilli</i> "lengua de culebra"	[Coanepilli]: <i>Pasiflora jorullensis</i> ***	Contra el veneno de víbora o alacrán.	La molían para obtener el zumo contra el veneno de víbora o alacrán.
<i>Ayoaypachi</i>	No identificada	Purgante.	Sin descripción.
<i>Totoncasochitl</i> "yerba caliente"	No identificada	Sin descripción.	Sin descripción.

De la misma manera, se hace referencia a la *penca del maguey*, cuyo zumo era aplicado en heridas.<sup>14</sup> De la fauna se habla del *tlaquatzin* (hoy en día conocido como *tlacuache* en la región): la cola se secaba para usarla medicinalmente contra el *mal de madre*.<sup>15</sup> Los recursos naturales proporcionaban un acervo amplio del que las fuentes dan cuenta, pero que no se limitaba a la efectividad curativa de las sustancias contenidas en tales plantas y materias animales. A ellos se agregaban los recursos mágicos que, conjugados con los primeros, lograban eficacia curativa, de acuerdo con el marco cultural indígena. En el pasado, a esto se sumaba el *temazcal*, instancia terapéutica importante como lo demuestra su mención en la *Relación de Atlatlahcan*<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Relación de Teutenango* (Acuña, 1986: 281).

<sup>14</sup> *Relación de Teutenango* (Acuña, 1986: 281).

<sup>15</sup> *Relación de Temascaltepeque* (Acuña, 1986: 150-151).

<sup>16</sup> *Relación de Atlatlahcan* (Acuña, 1986: 50).

y *Temascaltepeque*.<sup>17</sup> A su vez, el *temazcal* se integra a otras formas curativas, a partir de lo cual se constituían complejos terapéuticos elaborados con diversos componentes, como lo apunta la *Relación de Zultepec*: “alg[un]as enfermedades que suceden, son calenturas, tabardetes, dolores de costado; sus curas era punzarse los brazos con unas agujas grandes; purgábanse con yerbas y bañábanse en temazcales, que son baños”.<sup>18</sup>

A pesar de su importancia en el siglo XVI, en la actualidad no se registraron evidencias de su permanencia, salvo algunas menciones al pasado inmediato –la generación anterior a la actual de madres jóvenes– en las que refirieron que las parturientas y los recién nacidos recibían baños de vapor. En la actualidad se atestigua la decadencia de las parteras tradicionales entre la población otomí, debido a las políticas sanitarias y de control demográfico promovidas por las instituciones de salud, las cuales alteran no sólo el sistema del tratamiento y concepción del parto en sí mismo, sino los principios culturales comunitarios, sociales y económicos que la procreación implica.

#### DIALÉCTICA Y COMPLEJIDAD DEL SISTEMA MÉDICO

En el pasado como en el presente, el entorno natural ha proporcionado recursos curativos físicos que se conjugan con elaboraciones simbólicas a las que se les asigna poderes terapéuticos. A partir de estos dos ámbitos, el de la materia médica –con sus principios bioquímicos de efectos fisiológicos verificables por métodos cuantitativos–<sup>19</sup> y el de los atributos mágico-simbólicos –pensemos en la *ruda* y la *Santa María* contra *aire*–, el sistema médico tradicional se ha constituido entre las eficacias terapéuticas tangible y metafórica. Esta dualidad implica un vínculo dialéctico y complejo sobre el cual se ha construido históricamente el sistema médico otomí, inevitablemente enmarcado en el escenario cultural mesoamericano y, por igual, bajo la influencia hegemónica del sistema médico moderno, pero

<sup>17</sup> *Relación de Temascaltepeque* (Acuña 1986: 146-147).

<sup>18</sup> *Relación de las minas de Zultepec* (Acuña, 1986: 185).

<sup>19</sup> Véanse los casos del ajenjo y el árnica, por citar dos ejemplos ya estudiados bioquímicamente (Aguilar *et al.*, 1996).

en donde la respuesta nativa no es solamente de autojuicio ante aquélla, sino paralelamente, en una capacidad de *bricolage*, de retomar trozos de ella para incorporarlos en procesos de transformaciones estructurales y hacerlos parte de *su* sistema. Como acercamiento a esta complejidad, veamos el Cuadro 8, en el que se distingue el paralelismo de los dos sistemas.

**Cuadro 8**  
**Diferenciación de dominancias médicas**

<i>Sistema médico</i>	<i>Enfermedad</i>	<i>Indicativos de enfermedad</i>	<i>Causalidad</i>
<b>Dominancia objetivo-cuantitativa de influencia médico-moderna</b>	Anginas, alcoholismo, bronconeumonía, calentura, cáncer, caries, cólera, chinguíñas, desnutrición, diarrea, diabetes, dolores,* drogadicción, gastritis, golpes, granos, gripa, heridas, hinchazón, infecciones, labio comido, mal aliento, nervios,** parto, pulmonía, resfriados, <i>riuma</i> , rozaduras, sarampión, torcido, tos, varicela, vómito.	Flaco, moquito, tos, pálido, respiran rápido, boca seca, calentura, metidos sus ojos.	Cambio de clima, virus y microbios, “por el frío”, “por el calor”, “por los alimentos y el consumo de pulque o alcohol”.
<b>Dominancia subjetivo-cualitativa de permanencia indígena</b>	Aire, brujería, coraje, empacho, envidia, espanto, ojo.	Cansancio, flojera, “se ven tristes”, “chillan”, “gritan”, “no quiere comer”, “no tiene ánimos de hacer nada”, “no tiene ganas de caminar”, “se pasa el día durmiendo”, “se queja”, “cuando ya no tiene ganas de nada, ni de reírse”, “está molesto”, “no juega”, “no está contento”, “no duerme”, “porque están extrañados”, “no tiene fuerza”, “muy decaído”, “no estoy a gusto”, “sin ganas de trabajar”.	“Por verlos bonitos [a los niños] les echan ojo, les agarra el aire”, “les agarra [el] muerto”, “brujería”, “maldad”, “los ancianos porque ya están demasiado cansados”, “trabajar mucho”, “el niño porque no lo cuidan bien”, “tiene mucho frío, es por los malos espíritus, o sea por los difuntos que han muerto no dejan en paz a su familia”, tristeza, regaños, “no los quieren”, “amor, un coraje, un empacho”.

Fuente: Elaborado con base en el registro etnográfico del trabajo de campo.

\* Sin perder de vista que el dolor, para el conocimiento biomédico, es un síntoma y por ende no es cuantificable.

\*\* Por igual, de implicaciones relativas desde las interpretaciones del paciente, pero que innegablemente se encuentran asociadas al sistema nervioso aceptado por la medicina moderna.

Si bien el cuadro esquematiza, en un afán de simplificación y exposición explicativa, la realidad *in situ*, también muestra prácticas médicas donde el sistema es precisamente eso, una *unidad* cuyas raíces disímiles, incluso opuestas, adquieren por tanto un vínculo dialéctico y complejo, lo cual obedece a lo señalado al principio de esta obra respecto al proceso de totalidad-transformación-autorregulación que posee la capacidad de estructurar elementos de orígenes heterogéneos en un mismo corpus de significado y praxis. De esta suerte, las porciones objetivas, ya sea de cuño indígena o moderno, se articulan estructuralmente con las porciones subjetivas tanto heredadas ancestralmente como adoptadas en tiempos recientes. Para que algo así ocurra es necesario observar *un primer momento* donde las vinculaciones se realizan estructuralmente, a partir de parejas de opuestos; ejemplo de ello es la relación objetivo-subjetiva, en la medida en que el procedimiento terapéutico usa simultáneamente *ruda* –tangible– contra *aire* –de nosología intangible–; no obstante, el mismo sistema todo (ya se ve en el antes invocado Cuadro 1) reúne en un mismo corpus conceptual lo uno y lo otro, por lo que los préstamos culturales de la medicina moderna respecto al sistema tradicional devienen dominancias –y no segmentos esquemáticamente independientes– constitutivas, ahora, de un tercer sistema gestado por la fusión de las otras dos participaciones.

Entonces, de aquel primer vínculo dual, mediado por la praxis colectiva en el escenario indígena, los tres momentos piagetanos que caracterizan la estructura quedan presentes cuando elementos propios y ajenos se incorporan en procesos de *transformación* y *autorregulación* para concretar una sola totalidad sistémica a los ojos prácticos y conceptuales de sus protagonistas sociales, en este caso, las comunidades *ña'ñu*.

## AGUA-FUEGO

### LA ESTRUCTURA CALEIDOSCÓPICA OTOMÍ

Las formas médicas otomíes se articulan en un corpus conceptual que asocia dos planos: el de la dominancia objetivo-cuantitativa y el de la dominancia subjetivo-cualitativa. Esta configuración médica, concebida aquí como una semiosfera en sí misma, es interdependiente de otras semiosferas, una de las cuales queda enzarzada a ella de manera especialmente definitoria de lo médico. Es el caso de lo religioso, en virtud de que en su seno quedan construidos, en buena medida, los elementos de la cosmovisión que dan sustento a las nociones de enfermedad y sus correspondientes prácticas curativas, cosmovisión de profundo sentido religioso en la misma medida en que el mundo, no sólo por razones de explicación teórica, sino, y acaso más, por motivos de la praxis humana. Expliquémosnos.

La experiencia del hombre cultural se instala privilegiadamente sobre el plano terrestre; es decir, la práctica tangible promedio de todo mortal –a excepción de astronautas, buzos de aguas profundas y otros casos– ocurre en la superficie del planeta, abarcando su hábitat valles, riveras, playas, cuevas y montañas, entre otros espacios geográficos de la Tierra. En consecuencia, aquellos otros sitios mirados desde el ecosistema humano serán percibidos en mayor o menor proporción a su objetividad tangible; así, por ejemplo, la luna será un círculo, una uña cortada, contendrá en su interior un conejo o será la esfera árida donde alguna nave espacial alunizó con los primeros terrícolas a bordo; mientras que el cielo o el in-

framundo serán habitación de las entidades benignas, arriba, y de las malignas, abajo; tendrán distintos cielos con su limbo, como en las miradas católicas, o círculos del infierno, pensando en la obra de Dante, o pisos, como ocurre en la visión mesoamericana.

El caso es que, desde el lugar humano, las observaciones del hombre de esos otros sitios devienen interpretaciones de los mismos. De tal suerte que del sol que miramos, recibimos su luz ocho minutos después, lo que significa que el astro apreciado es un sol “viejo”, un sol que ya “no existe”. Lo mismo ocurre con el resto de cuerpos celestes que, vistos en la misma fecha y hora desde la Tierra, se muestran en el mismo plano, pero cuyas distancias, al contrastar unas con otras, hacen del “cielo” una imagen inexistente al tiempo presente. De aquí que de estas *percepciones* se pase a las *interpretaciones*, respecto a las cuales ocurre una primera distinción dual. De una parte, se tienen aquellas exégesis nacidas de las experiencias colectivas del mundo inmediato, de un agua que humedece, de un fuego que quema, etcétera; mientras que, de otro lado, la experiencia humana no puede ensayar el contacto físico con volúmenes, distancias, alturas y profundidades a las que su anclaje habitacional a la Tierra no le da acceso.

Dicha inaccesibilidad históricamente ha dado pie a las construcciones culturales que otorgan a esa distancia física un sentido que, rompiendo con parámetros objetivos, se instala en un otro universo paralelo no-humano, y que el vocablo *sagrado* nos permite significar para en seguida clasificar y ubicar sistémicamente aquellas formas místicas del orden de la *dominancia subjetivo-cualitativa*. Ello en la medida en que lo *sagrado* y lo *profano* –la parte tangible y mundana del hombre–, en su relación dialéctica, “constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia” (Eliade, 1985: 21). Un *estar* y *existir* que obedecen a esferas de texturas diferentes, códigos opuestos –uno objetivo, el otro subjetivo– que implican consecuentemente dos dimensiones, dos semiosferas distintas, incluso opuestas, pero dialécticamente interdependientes.

Al asumir la existencia cultural de esa otra dimensión,<sup>1</sup> resulta obligado su registro como parte de las cosmovisiones humanas, etnografía que dis-

<sup>1</sup> Cuyas evidencias en la historia humana y etnografías universales avalan sobradamente.

pone, de manera privilegiada, del campo religioso como el ámbito donde lo sagrado deviene factor definitorio de los sistemas religiosos, los cuales presentan la común peculiaridad de clasificar las cosas, reales o ideales, en dos géneros opuestos “que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien” (Durkheim, 1982: 33). Para su registro, es de utilidad fundamental el concepto acuñado por Mircea Eliade de *hierofanía*, al que define como la *manifestación de lo sagrado* (Eliade, 1985), revelación que se gesta en la praxis de los constructos colectivos y que es aprehendida por el creyente, tanto por medio de la reflexión como a través de vivencias que le proporciona la *experiencia numinosa*.<sup>2</sup>

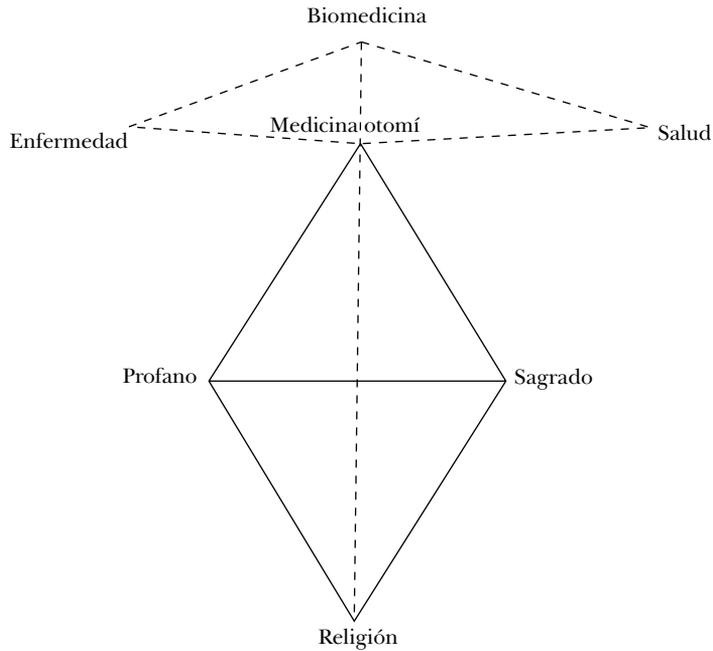
Desde esta dialéctica de dimensiones, los conceptos otomíes en torno a la medicina adquieren significación válida para con la comunidad de sentido *ña'ñu*; se vuelve factible identificar las conexiones, por ejemplo, entre la herbolaria tangible y la intangibilidad de espíritus de difuntos junto a la brujería. Más aún, se entiende la relación entre una deformación física, como la del labio leporino –verificable como tejido y anatomía–, y la luna no como cuerpo celeste material, sino como manifestación de lo sagrado, como hierofanía vivida en una praxis imbuida por la subjetividad de las emociones en tanto que partícipe de los procesos cognitivo-culturales de lo humano, es decir, vivido numinosamente. En consecuencia, la salud y la enfermedad no son un asunto exclusivo de la biomedicina en sí misma, sino también co-implicadamente de una forma compleja, del quehacer profano y los atributos sagrados, conectándose así medicina con religión (Esquema 5).

Con la influencia occidental desde la Colonia, continuada posteriormente a través del impacto de la modernidad en los siglos subsiguientes, ocurre un proceso que paulatinamente ha ido incidiendo en la separación de los recursos terapéuticos materiales –la herbolaria, con sus principios

<sup>2</sup> “El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y este, precisamente, es el que llamo lo *numinoso*. Sólo allí donde el numen es vivido como presente [...], o donde sentimos *algo* de carácter numinoso, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante” (Otto, 1980: 21).

### Esquema 5

#### Triangulación compleja de los sistemas semiosféricos médico-religioso



activos en el orden bioquímico– respecto de los ritual-simbólicos –éstos carentes de componentes físico-químicos actuantes–; lo que en origen fue un sistema en sí mismo, se mutila y da como resultado la disgregación y aniquilamiento del carácter integral de dicho sistema médico, lo cual no resta sólo sus posibilidades curativas, sino, a la vez, sus vínculos con adscripciones identitarias, al igual que con el uso de los recursos naturales. Sin embargo, tal proceso no ha devastado el carácter total de la estructura –en este caso, médico-ña’ñu– ya que ese mismo proceso, por sus capacidades de transformación y autorregulación, por igual ha entrañado caminos múltiples de reelaboraciones a partir de nuevas conexiones con otras semiosferas tanto de tipo religioso como científico, lo cual resulta, para algunos ojos modernos, contradictorio, aunque logra constituir alternativas de re-codificación adecuadas a los contextos históricos de cada momento, para así responder a los requerimientos de atender la enfermedad al formar nuevas semiosferas.

CRISTALES DEL CALEIDOSCOPIO: AGUA, ÁRBOL, CRUZ, CERRO,  
CUEVA Y FUEGO

Ejemplo de estas innovaciones estructurales, fusiones de partes modernas con otras de origen en el México profundo mesoamericano, son los registros etnográficos como el siguiente relato, escuchado<sup>3</sup> en Capulhuac, sobre el diluvio, donde se encuentran algunos componentes culturales sustantivos.

Cuando hubo diluvio, no me acuerdo qué santito, de lo que dice que hubo, hizo su barco, y se llenaron de agua todo el mundo, todo, todo se llenaron pero el santito lo partió su semilla, partió negro, rojo, blanco, amarillo, triguito, haba, frijoles, calabacita, bueno, todo, todo la fruta que hay, toda la semilla que hay, lo repartió en montoncito cada lado, ya después cuando ya iba llenando el agua, iba subiendo el barco, iba subiendo, iba subiendo, ya después que subió un cerro, como de esos cerros, subió, cuando ya bajó el agua ahí se quedó el barco en el cerro, ahí se quedó el barco, y pos ya el agua se acabó el agua. Después dice que lo mandaron el zopilote, creo que era el zopilote, era ángel del cielo, lo mandaron, hizo un lumbrecito como mi lumbré, y lo coció lo pescado y lo comió, entonces dicen que le dijo Dios Nuestro Señor al zopilote:

—Bájate y vele a decirles a esos individuos que están por ahí que le paguen a la lumbré porque se va hacer negro el cielo, porque el cielo era de oro, era, de oro y se va a hacer negro, bájate.

—Ay, pero qué cosa voy a comer, yo no tengo con qué comer, yo tengo hambre, por eso me estoy cociendo un pescadito, aquí, lo estoy poniendo, pero está sabroso, pruébalo—, dice.

—No, yo no lo voy a comé porque me va a regañar.

—No, no lo va a ver, pruébalo, no lo va a ver, luego te lava tu boca—. Bueno no quería y no quería el zopilote, que comiera, y después le hizo fuerza, y lo comió el pescado, ya después agarró el agua y lavó la boca y lo limpiaron, y por eso los pollos, quizá usted ha visto los pollos, cuando acaban de comer luego se va y se limpian el pico la tierra, así le hizo. Y después dice:

<sup>3</sup> Y registrado por quien escribe durante las jornadas de investigación de campo, de boca de doña Chela, curandera del lugar.

—Pues apágalo.

—Sí, lo voy a apagar.

—Pues ya me voy—. Y se fue.

Antes de llegar al cielo, Dios Nuestro Señor le dijo:

—¿Qué comiste?

—Nada, no comí nada, nada, nada, no, nada, no comí.

—A ver, abre tu boca.

Abrió su boca: nada, además estaba atravesado su d'ese, el hueso.

—Ya ves, te dije que lo apagara, no te mandé que lo comiera, y hora ya te veniste a comerlo, ya regrésate, ahora sí barre todo el mundo, ya sea perro, sea burro, Sea lo que sea lo que encuentra lo tienen que comer, ya el zopilote se regresó, ya no subió al cielo, por eso ahora el zopilote, cuando muere un burrito, lo come, un perrito, un burrito.

En el anterior mito se mencionan tres símbolos que merecen atención especial. El primero corresponde al agua (*déhé*, en otomí), representada por el diluvio; otro, al cerro (*shánthî*); el tercero corresponde al fuego (*cíbî*), la lumbre que permite la cocción de los alimentos. Del primero resulta evidente su carácter regenerativo: inmersión, ahogamiento y muerte por agua, para enseguida emerger revitalizado (Eliade, 1979: 165-166); en el contexto *ña'ñu*, el baño de temazcal constituye un antiguo ejemplo.<sup>4</sup> El agua representa origen y fin, reflejados en ese riesgo de haberse perdido las semillas, salvadas a la postre gracias a que fueron resguardadas en el barco. Posteriormente, conforme las aguas se retiran, el barco queda sobre un cerro, símbolo éste del *axis mundi*, identificado por el mismo Eliade como punto donde se entrecruzan y comunican las tres zonas cósmicas: cielo, tierra e infierno; centro del universo representado por la *montaña cósmica*, el *árbol del mundo* o el *pilar del mundo* (Eliade, 1979: 43). En torno de esta concepción, el mismo autor observa:

<sup>4</sup> Los aportes de Mircea Eliade poseen un carácter universal cuyos referentes anclados en la cultura europea no le fueron exclusivos; un conocimiento general de su obra, y por ende del sustento informado en las reflexiones allí expuestas, evidencia la importancia de su mirada para con las culturas e historia de Oriente y África, así como en relación incluso con América (véase Eliade, 1986).

Las sociedades arcaicas y tradicionales conciben el mundo entorno como un microcosmos. En los límites de este mundo cerrado comienza el campo de lo desconocido, de lo no-formado. Por una parte, existe el espacio hecho cosmos, porque, habitado y organizado, por otra parte, al exterior de este espacio familiar existe la región desconocida y temible de los demonios, de las larvas, de los muertos, de los extranjeros; en una palabra, caos, muerte, noche (Eliade, 1979: 42).

Sólo dentro del microcosmos propio se es *hombre verdadero*, fuera del mismo se encuentra *lo falso* y, como el hombre –el verdadero– es obra divina, entonces sólo al interior de tal microcosmos puede hallarse ese centro por el que se comunican los hombres con los dioses. De aquí que todo “microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un «Centro», es decir, un lugar sagrado por excelencia” (Eliade, 1979: 42).

Johanna Broda, al asociar analíticamente el contexto natural y social con las elaboraciones simbólicas, observa concepciones y prácticas sagradas en torno de los cerros, característica común en Mesoamérica de la cual encuentra evidencias etnográficas entre nahuas de Veracruz, tlapanecos de Guerrero, tzotziles de Chiapas, kekchi y quiché de Guatemala, y los pipiles de El Salvador; en esta perspectiva es que se entiende el culto al *Popocatepetl*, el *Iztaccíhuatl* o la sierra de *Tláloc*, documentado por Johanna Broda (1991), o en la representación del monte sagrado en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan (López Austin y López Luján, 2011).

En la comunidad otomí tratada, el *cerro* se constituye también en centro del mundo, reafirmando el etnocentrismo inherente a todo pueblo. San Mateo Capulhuac está ubicado entre montes, uno de los cuales recibe el nombre de Ojo de Agua –*Lampuete*, en otomí– pues como cerro es también escala: al pie de él emana la fuente vital del agua, símbolo de fecundación. Es relevante mencionar el hecho de que desde el campanario de la iglesia del poblado se puede apreciar el *Lampuete*, de un lado, y el volcán Xinantécatl, del otro, con lo que se traza un eje entre estos tres puntos. Quedan aquí asociados los componentes agua y cerro, es decir, origen-revitalización y centro del universo. La existencia de tres cimas sacralizadas, por ende cercanas al mundo celeste (una donde se levanta la iglesia, otra, la de *Ojo de Agua*), tiene explicación en lo que Eliade considera al indicar que la existencia del Centro no es exclusiva de un lugar, sino que puede haber

varios centros (Eliade, 1979: 42-3), como en el desdoblamiento hacia el tercer sitio representado por la elevación del volcán aludido.

Por otra parte, el mismo relato del diluvio hace mención al *fuego*, símbolo indicativo de la transición del estado natural al cultural, como lo muestra, por ejemplo, la cocción de los alimentos,<sup>5</sup> en este caso el pescado consumido en crudo, para después hacerlo sabroso gracias a la transformación del alimento cocinado, acto y concepto culturales con los que el hombre –el hombre verdadero, el otomí– puede ahora manipular la naturaleza, terreno divino hasta ese momento, razón por la cual el intermediario de tal afrenta, el zopilote, es castigado. Revitalizados, ubicados en el centro del mundo y con el poder de dominar a la naturaleza a partir de la cultura, ahora los hombres quedan instalados sobre la Tierra.

La conjugación *agua-fuego* está presente en el *temazcal*, sobre el cual Jacques Galinier, en sus estudios sobre los otomíes –principalmente de Hidalgo y Veracruz–, apunta que se trata de un baño ceremonial identificado con el vientre materno, pues preside los rituales de nacimiento y purificación del cuerpo de la parturienta y su hijo, de donde se mira una doble asociación entre el fuego y el agua que se patentiza al verter el líquido sobre las piedras calentadas, generando vapor, evocación cosmológica de cuando las nubes se gestan al interior de las cuevas (Galinier, 1990: 146).

Desde la interpretación de Galinier se tiene que en torno al *temazcal* se asocian al menos tres símbolos: *agua*, *fuego* y *cueva* –*ohkí*, en otomí, que también significa “agujero”, de acuerdo con Yolanda Lastra (1992)–. Es precisamente en una cueva donde se gesta el sincrético culto actual dedicado al Señor de Chalma, donde con anterioridad se veneraba al dios *Oztotéotl*; acerca de ello, Pedro Carrasco considera que el “sacrificio de niños sugiere una forma de Tláloc” (1979: 150); de nueva cuenta se tiene la asociación *cueva-agua*. A este santuario han asistido los pueblos del Valle de Toluca. Miguel Othón de Mendizábal, en una parte de *El Tierno Despedimiento del Señor de Chalma*, menciona los lugares de origen de los peregrinos que allí acuden: “De México y de Toluca; / De Tenancingo y Pachuca [...]” (Mendizábal, 1946: 519).

En el mundo mesoamericano la cueva es un símbolo constante. Sobre ella se levanta la pirámide del Sol en Teotihuacan, lo que lleva a Doris

<sup>5</sup> Al respecto véase Lévi-Strauss (1982).

Heyden a identificarla como *axis mundi*. Esta misma autora subraya su asociación con el agua, a la manera de los ritos a Tláloc celebrados en las cuevas y que incluían sacrificios de niños (Heyden, 1991: 502). Si se toman en consideración estas afirmaciones, adquieren sentido otros relatos recogidos en San Mateo Capulhuac, en los que se dice que en cuevas cercanas, cuya localización no fue confiada,

había unos muñecos de barro, y adentro estaban unas personas con mucha comida, piernas de pollo, tortillas. [En un momento dado] esas gentes se salieron, y entonces mi hermano echó una miada a los muñecos y entonces [nos llevamos] hartas piernas de pollo que había y muchas tortillas, no todas porque eran muchas. Cuando se encuentran lugares así, debe orinarse sobre las figuras, porque si no los que toman la comida quedan ciegos.<sup>6</sup>

Este relato nos muestra un ejemplo de la asociación entre *cueva* y *abundancia*, cuya condición sagrada implica que puede contaminar a quien entre, por lo que la comida debe purificarse a través del acto de orinar –símbolo acuático–. Este tipo de cuevas –de las que debe entenderse su cualidad de orificio en la tierra, explicitado por su sinonimia con *agujero* (*ohki*)– podrán ser consideradas benignas, ya que existen otras entradas, como las relatadas sobre un pozo profundo, muy hondo, en el cual una vez cayó un chivo grandote que, después de haber estado perdido durante varios días, regresó muy flaco; lo identificó su dueño, un hombre anciano, y se lo llevó para su casa. Nadie supo dónde estuvo ni por dónde regresó ni tampoco qué hizo el propietario con él.<sup>7</sup>

Por otra parte, evidencias registradas durante el siglo XVI mencionan el culto de una de las divinidades del panteón otomí, conocida bajo nombres diversos entre los que se puede mencionar *Otonteuctli*, *Ocoteuctli*, *Xocotl* o *Cuecuex*, conforme lo reunido por el citado Carrasco: Señor de los otomíes, del fuego y de los muertos. *Otonteuctli*, al relacionarse con el fuego, se encadena con el árbol, *Ocoteuctli*: Señor de la tea o del pino; existen por igual testimonios de adoración a árboles que crecían en la cima del cerro (1979: 138-139 y 160).

<sup>6</sup> Notas de campo del autor.

<sup>7</sup> Notas de campo del autor.

Hasta este punto tenemos asociados el *fuego*, en la divinidad de *Oton-teuctli*, el árbol y el cerro. Ahora bien, se sabe de las cualidades combustibles del ocote, de donde resulta fácil encontrar la relación entre árbol y fuego: el primero queda como fuente del segundo; Eliade lo considera entidad sagrada: “árbol-microcosmos”, “árbol-habitación de la divinidad”, “árbol cósmico” y “árbol invertido” (1986: 244-253). En consecuencia, se está ante la idea de un árbol cósmico en donde habitan las divinidades y que comunica los planos terrestres, celestes y del inframundo, por lo que se constituye en canal de comunicación entre lo profano y lo sagrado.

Este carácter habitacional y el hecho de que en los cerros sagrados –como el importante, para la región, santuario del Señor del Cerrito, en Santa Cruz Tepexpan, municipio de Jiquipilco–, durante el ascenso a la cumbre, se hallan tanto árboles como cruces, sugiere una relación de sentido entre ambos. Respecto a la *cruz* (*Ɔont’í*, en otomí), Galinier apunta: “Así, la cruz conserva, pese a la asimilación con la simbología cristiana, una relación muy estrecha con la fertilidad agraria y la lluvia” (Galinier, 1990: 68). Además, es frecuente escuchar en la región que las cruces de gran tamaño llevadas en peregrinación a sitios sagrados –como el santuario de Chalma– sean llamadas *madero*, lo que invita a suponer el paso de la noción sagrada precolombina atribuida al *árbol*, trasladada posteriormente, bajo la influencia del catolicismo, a la noción de *cruz*.<sup>8</sup> Esta óptica interpretativa se reitera en el hecho etnográfico de que tanto los *árboles* de culto como las *cruces* se encuentren en los *cerros*. De la misma manera, a lo largo de los caminos de peregrinaje, como Chalma y el cerro de Santa Cruz Tepexpan, se tienen árboles venerados: el ahuehuete, en el primer caso, y árboles varios, en el segundo santuario, pero en ambos casos se localizan previos al punto culminante donde se hallan las imágenes veneradas del Señor de Chalma y el Señor del Cerrito, divinidades masculinas que se muestran crucificadas y que en el templo de Tepexpan son flanqueadas por otras dos cruces de piedra, lo que hace un juego de tres

<sup>8</sup> Aunque ya en la *Biblia* –texto fundamental del cristianismo y del catolicismo– se utiliza el mismo término de *madero* para hacer referencia a la *cruz*: “Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, pues dice la Escritura: *Maldito todo el que está colgado de un madero*” (Gálatas 3:13). Este hecho evidencia que el *árbol* como símbolo está ampliamente extendido en diversas culturas.

figuras líticas. Además, es importante observar que la cruz es *habitación* de la divinidad Jesucristo, Dios crucificado, característica por igual indicada para el *árbol*.

Con los casos del árbol y la cruz se tiene la presencia de los cerros, espacio sobre el cual se ubican, ya sea en los caminos de ascenso o en sus cimas. Así ocurre en el santuario del Señor del Cerro, al que acuden miles de peregrinos el 3 de mayo –día de la Santa Cruz– para rendirle culto. Allí, durante el día, ascienden los peregrinos; algunos participan de las danzas, entre las que se cuentan *Las Pastorcitas* (que suma los grupos más numerosos de mujeres que bailan), *Doce pares de Francia* y *Concheros* –cuyos integrantes llevan grandes cruces que colocan en algún punto previo a la cima del cerro–. Durante el ascenso, los caminantes pasan por sitios en los que se limpian el cuerpo con ramas, de arriba hacia abajo, en un acto de purificación, para después depositar dichos ramos sobre unos cubos de piedra y continuar subiendo; en otros puntos del camino hay árboles en los que se colocan prendas de vestir, fotos o cabellos, muchos de ellos de niños. Finalmente, en la cima está la iglesia, en cuyo interior se veneran las imágenes antes mencionadas.

Este actual papel de los cerros tiene antecedentes precolombinos: “El culto a los dioses del agua se celebra principalmente en las cumbres de los cerros” (Carrasco, 1979: 217). Para Galinier, el cerro implica una visión otomí del espacio: “operador por excelencia de la comunicación multi-diferencial. El serpenteante camino que va hacia su cima es considerado benéfico, mientras que el que penetra hacia el valle es peligroso y nefasto” (Galinier, 1990: 492). Por tanto, resulta factible considerar al cerro como el punto que comunica el *arriba* sagrado con el plano profano.

Hasta aquí hemos hecho mención a símbolos que de alguna manera se entienden como elementos que ascienden o que se encuentran en posiciones altas. Pasemos ahora a símbolos ubicados en partes bajas, tal es el caso de las *cuevas*. Al respecto, en la Relación de Querétaro se lee: “Al hombre le llamaban el Padre Viejo, a la mujer llamaban la Madre Vieja; de los cuales decían que procedían todos los nacidos, y que éstos habían procedido de unas cuevas que están en un pueblo que se dice Chiapan” (Carrasco, 1979: 135). Ya se ha mencionado el santuario de Chalma, cuya imagen, según la versión religiosa, apareció milagrosamente dentro de una cueva en la que se adoraba a una deidad indígena supuestamente llamada *Oztoteotl*.

Actualmente, en la región indígena de estudio, a las entradas de cuevas se les denomina *puertas*; a ellas no se debe ingresar ya que en su interior habita el diablo, quien ofrece dinero a aquellos que penetran a cambio de su alma. En esta creencia actual, resulta evidente la huella evangelizadora durante la Colonia, cuando los sitios de culto nativos, como las cuevas, fueron prácticamente satanizados. La gruta queda asociada con el fuego pues ambos elementos son mencionados juntos en torno al culto a *Otonteuctli*; así lo indica Carrasco: “Hemos visto que los principales dioses otomíes, Padre Viejo y *Otonteuctli*, son dioses del fuego. El culto al fuego era tal vez el más importante entre los otomíes y presidía numerosas ceremonias case-ras bajo la forma de fuego del hogar” (1979: 161). Por su parte, Galinier hace notar que “En la casa otomí, el fogón es indudablemente el símbolo más prominente de la actividad ritual [...] «centro», punto de fusión de las coordenadas espacio-temporales, sitio de exaltación de la vida (las llamas) y del aniquilamiento (las cenizas, marca de la ancestralidad)” (1990: 145). No olvidemos lo que antes se ha indicado acerca del carácter igualmente sustantivo de la cocina de humo, debido precisamente a que en ella habitan tanto la madre como la hoguera.

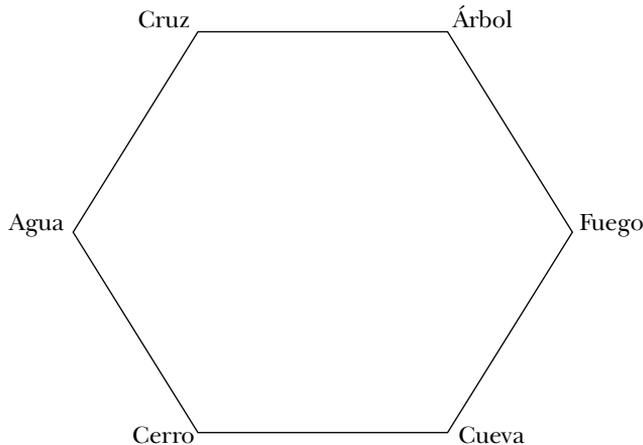
En Capulhuac, todas las familias cuentan con un fogón en torno del cual se reúne la parentela. La importancia de este fuego se puede notar con la respuesta que dieron varias mujeres a la pregunta de qué sería más grave: que se apagara la estufa –de gas– o que se extinguiera el fogón –alimentado de leña–; invariablemente, la respuesta de ancianas, mujeres adultas y solteras fue que era preocupante que se apagara este último, mientras que el evento relacionado con la estufa no tendría efecto negativo alguno. Estas actitudes se comprenden al entender el significado purificador y reconstituyente de un fuego asociado física y simbólicamente con la tierra y el árbol –en su forma de leños– como fuego sagrado.

Durante las celebraciones en honor a san Mateo en Capulhuac, en el interior de la iglesia y al pie del altar se coloca una gran cantidad de cirios (se ha llegado a contar aproximadamente ochenta de ellos), cuyas llamas hace resaltar la media luz del lugar como si se tratara de un mismo corpus luminoso, lo que contrasta con la semipenumbra del templo; esta escena, vista desde el exterior, hace recordar una cavidad –la cueva– donde reposa el santo patrono animado por el calor del fuego. Sobre lo mismo, se tiene por igual la presencia del pequeño cubo (1-1.30 m,

aproximadamente), sobre el cual se levanta una cruz de piedra en el atrio del templo dedicado al santo patrono en cuya parte frontal muestra un orificio en el que se colocan veladoras, por lo que en estos dos casos encontramos la asociación entre la cruz y el fuego.

Sobre el anterior recorrido etnográfico es que se considera haber encontrado *in situ* la constante presencia de componentes simbólicos sustantivos, en tanto que constituyentes de la estructura con que opera la semiosfera religiosa otomí y que equivalen a las cuentas de vidrio de un caleidoscopio en cuyas conjugaciones de *bricolage* se desarrollan los procesos de transformación y autorregulación que le han permitido a las comunidades otomíes autorreproducirse étnicamente como *comunidad de sentido*, a partir de una misma estructura básica que se transforma históricamente desde una autorregulación de la que participa, de menos, la semiosfera religiosa. Tales componentes fundamentales son identificados aquí como la cadena asociativa integrada por *agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego*. Dada su pertinencia, se induce a suponer que dichos símbolos son los componentes fundamentales de una simbólica codificadora otomí (Esquema 6).

**Esquema 6**  
**Cadena asociativa *agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego***



## FRÍO-CALIENTE

### EJE AGUA-FUEGO

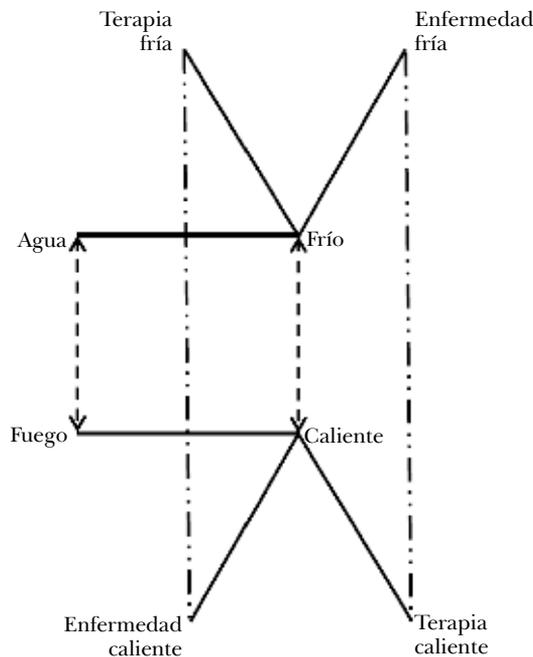
En la *Relación de Teutenango* se lee: “antes q[ue] los españoles viniesen a esta Nueva España, los indios vivían sanos, por las comidas templadas q[ue] comían” (Acuña, 1986: 280), templanza tenida gracias al vínculo atemperado entre lo *frío* y *caliente* de sus alimentos, lo que llevaría a suponer que los excesos de estos extremos serían patológicos, en tanto que su equilibrio –lo de cualidad *templada*– conduciría a la salud. Los prejuicios interétnicos y la hegemonía de la medicina moderna arrastran frecuentemente a descalificar tales criterios venidos de antiguo en Mesoamérica y que no sólo continúan en el *imaginario* colectivo indígena, sino que son parte de *procesos cognitivos colectivos* insertos en el marco de la cultura étnica, sobre los cuales se realiza una praxis médica; de aquí que a sus protagonistas les resulte evidente la eficacia curativa –en tanto conocimiento y práctica– de dicho acervo cultural terapéutico.

Tanto en las fuentes consultadas como en la etnografía de la región registrada directamente, las enfermedades óseas, como el reumatismo, se atribuyen al frío inherente al agua, cuyo exceso enferma a quien recibe su influencia; para ello, como se ha mencionado con anterioridad, lo que procede es aplicar una fuente de cualidades *calientes*, en este caso hojas de *escoba china* y *mariguana*, y alcohol, compuesto con el que se contrarresta la desproporción del *frío* acumulado en el cuerpo enfermo. Por el contrario, en caso de vómito, el cual implica abundancia de calor, un cocimiento de *endivia* es el remedio para afrontarlo. En tales ejemplos se puede encon-

trar la relación dual del *agua* como fuente de *frialdad*, mientras que otros orígenes lo serían de *calor*, por ejemplo la ingesta excesiva de mole.

En esta perspectiva, el primer padecimiento nos lleva a la asociación *agua-frío-reumatismo*, mientras que el segundo se deriva en *calor-vómito*, donde falta la fuente de esa condición *caliente*, lo que lleva a postular una hipótesis complementaria a la primera cadena y que consiste en la triada *fuego-calor-vómito*, para así distinguir la ruta que conecta las dos cadenas asociativas que, si las sintetizamos y dejamos de lado la amplia lista de padecimientos recurrentes, la esencia que nos queda es la de un par de binomios reducidos a los de *agua-frío* y *fuego-caliente* (véase Esquema 7).

**Esquema 7**  
**Derivaciones *agua-fuego* con *frío-caliente***

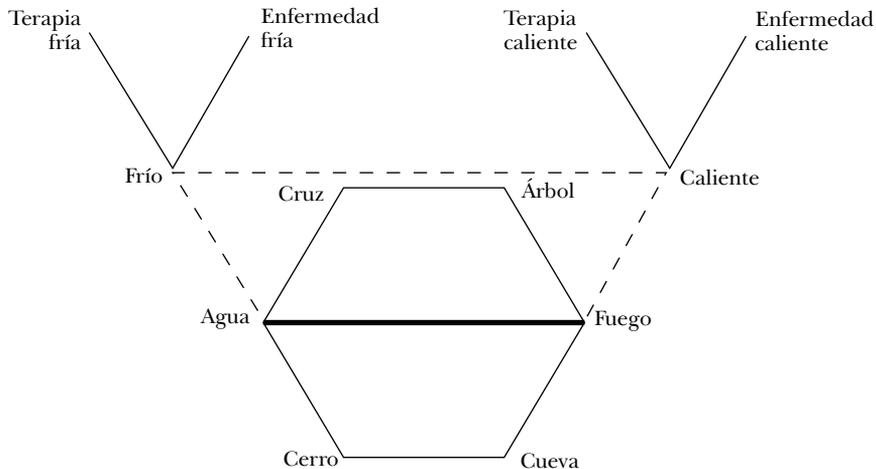


Enseguida, sobre esta identificación dual es factible derivar otras parejas, erigidas por *frío-caliente* y *agua-fuego*. Así, entran en juego las tramas

binario-triádicas que, al acoplar parejas dialécticas a través de terceros componentes, resultan en otras vinculaciones trianguladas que indican las ramificaciones complejas del sistema médico, el cual, a su vez, vertebrado por la dualidad frío-caliente, participa de las construcciones conceptuales y prácticas para clasificar las enfermedades y sus terapias. Entonces, de la correlación *agua-fuego* se origina la de *frío-caliente*, que da pie a las parejas de padecimientos y curaciones distinguidas en las mismas cualidades frías o febriles.

Consecuentemente, la primera pareja que se exige a partir del *agua* es *agua-fuego*, lo que –cual giro del caleidoscopio de los símbolos aquí interrelacionados– hace de esta pareja un eje en torno del que se pueden articular, en principio, los otros cuatro componentes de la cadena asociativa *agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego*, componentes fundamentales de la simbólica codificadora otomí (Esquema 8) y que ahora se articula, desde el eje *agua-fuego*, con el otro sistema binario *frío-caliente*, a través del cual se clasifica y codifica el sistema médico en esta misma matriz cultural.

### Esquema 8 Cadena asociativa / eje *agua-fuego*



## LUNA PRESENTE, SOL AUSENTE

Los componentes implicados en la anterior asociación demandan convocar al astro selenita tanto en virtud de que al menos posee un vínculo relevante con el agua, como debido a que llega a ser mencionado entre las causas de algunas patologías como el labio leporino. Lo anterior nos pone frente a la tendencia generalizada de asumir al sol y la luna como una pareja obligada, donde el primero hace las veces de la masculinidad y la segunda, de la feminidad. Si bien esta esquematización encuentra sustento en distintos contextos culturales, no será aquí el punto de partida, dado que dicho vínculo dialéctico, sol-luna, no ha aparecido en las evidencias etnográficas hasta ahora referidas.

De ser así, el encadenamiento derivado sería *sol-fuego-caliente/luna-agua-frío* y, en efecto, tal alianza halla sustento etnográfico otomí en casos como el de la *frialidad* en el vientre de una mujer infértil, para lo cual los curanderos recomiendan la abstinencia sexual para *calentar* la cavidad uterina, además de otros tratamientos paralelos donde es fundamental el *calor* del hombre, de donde deriva la ampliación de la cadena a los géneros, cuyo resultando es *hombre-fuego-caliente/mujer-agua-frío*; sin embargo, aquí se considera argumentar más en torno de las simbolizaciones solares, dado que el registro etnográfico no ofreció evidencias al respecto.

¿En el sistema simbólico otomí el sol no es particularmente significativo? Jacques Galinier reitera esta percepción etnográfica al observar que frente a las representaciones lunares, las creencias relativas al sol resultan pobres, aunque se le atribuye un poder fecundante y el carácter de principio vital; de la misma manera, este astro se funde con la imagen de Cristo. En comunidades del Altiplano se le denomina «Venerable Gran Señor» o, de manera más común, *silata*, «Venerable Padre»; el «Santísimo» es una de las representaciones más ostensibles de la imagen de Cristo-Sol (Galinier, 1990: 528 ss.), aunque su culto dista mucho del rico simbolismo de la cruz. Por su parte, Pedro Carrasco no lo menciona siquiera, y en la tradición oral tampoco tiene un papel protagónico (De la Vega, 1998).

En relación con la luna, este astro se hermana con el *agua* del sereno, también con la *oscuridad* y lo *nocturno* recreado en la atmósfera que envuelve la cocina de humo, amén de los símbolos *fuego* y *tierra* integrados en el fogón. La cocina de humo es espacio privilegiado de la mujer, es decir,

de la *feminidad* y la *maternidad*. Así es que al encadenamiento *tierra-femenino-maternidad* debe agregarse el de *luna-nocturno-oscuridad*. En tal escenario se comprende que la luna implica la connotación de madre, explicitado en el nombre *Sinana* («Madrecita» o «Venerable Madre») con el que se designa en lengua otomí a la Virgen de Guadalupe (Galinié, 1990: 531). Este último nombre dado al astro selenita se escucha frecuentemente en los poblados otomíes del Valle de Toluca; sin embargo, no sucede lo mismo con el vocablo *hiadi* con el que se denomina al sol.

Entre los santuarios de México se encuentra el Tepeyac, sitio de veneración a la Guadalupeana y, por tanto, destino de una de las peregrinaciones más nutridas: la que parte de la diócesis de Toluca durante el mes de febrero. Son tres días de trayecto hacia la Ciudad de México: los peregrinos arriban y caminan sobre Paseo de la Reforma, en medio de la noche; alcanza después la glorieta de Peralvillo, punto del que partirán formalmente hacia La Villa con la primera luz del día, para finalmente tocar el atrio al despuntar los primeros rayos del sol.

Por todo lo anteriormente expuesto, se puede ver que en el contexto otomí la luna, con mucho, posee mayor relevancia que el sol. Además, no se encuentran evidencias claras de que luna y sol conformen una dualidad esposa-esposo, relación que sí existe en la pareja ancestral *ña'ñu* del *Viejo Padre* y la *Vieja Madre*, duplo primigenio que representa la sacralidad del *fuego* y de la *tierra-luna*, respectivamente (Carrasco, 1979: 138).

El hecho de que el *fuego* surja como pareja de la tierra adquiere coherencia cuando se entiende que para que la tierra sea fecundada es necesario –además de la obligada participación del agua– el calor que los simbolismos ígneos proporcionan, para dar la cualidad de temperatura, útil en las metáforas del vientre frío, en primera instancia, y fecundado por el cálido fluido seminal. Este paralelismo entre *fuego-tierra* y reproducción *hombre-mujer* se reitera en los cuidados recomendados para curar la esterilidad en la mujer antes referidos. De esta manera, *fuego* y *tierra* son símbolos de masculinidad fecundante y de feminidad preñada. Por tanto, la pareja no es *tierra-luna-esposa/fuego-sol-esposo*.

Los afanes por casar a esos dos astros parecen tener una raíz más cercana a los simbolismos del poder y las ambiciones políticas. Mircea Eliade observa que el sol predomina en los casos donde hay reyes activos, héroes e imperios (1986: 124); de aquí que este autor identifique los cultos so-

lares con la racionalidad occidental: “Asimilado al «fuego inteligente», el sol acaba a la larga por convertirse, en el mundo grecorromano, en un principio cósmico; de *hierofanía* se transforma en *idea*, por un proceso análogo, por lo demás, al que sufren varios dioses uranios [...]” (Eliade, 1986: 148). A pesar de la observación hecha por Eliade, la cual se centra en Europa, el principio semántico del sol como metáfora de los imperios es aplicable a diversos contextos históricos, geográficos y culturales, por lo que se considera aquí que el devenir histórico de los pueblos *ñá’ñu* ha estado regularmente alejado de los posicionamientos hegemónicos del poder y, en consecuencia, las alegrías solares le han sido ajenas.

La cultura otomí, como muchas otras que distan de la racionalidad occidental, no se rigen por una visión unilateral objetiva. Como ya se ha reconocido en páginas anteriores, la condición humana implica una porción objetiva y racional, junto con otra subjetiva y metafórica; desde estos referentes vivenciales de su praxis, el hombre percibe y construye su mundo, lo interpreta y actúa sobre él. Respecto a lo religioso, Rudolf Otto ha dicho que no se puede comprender en su totalidad mientras no se aprecie en sus dimensiones *racional* –esto es, en su teología– e *irracional* –en su experiencia vivida– (Otto, 1980). De aquí que el hecho de que la figura del sol sea una entidad divinizada en determinados contextos culturales no implica que así ocurra en todos los demás; la concepción del mundo indígena, construida sobre una percepción compuesta de categorías objetivas y subjetivas, conduce a otra lógica distinta a la racionalidad de la Modernidad. Las consideraciones en la bipartición cognitivo-cultural objetivo-subjetivo ofrece un referente que permite comprender la ausencia del sol como entidad de culto en sociedades como la otomí, donde no ha dominado la racionalidad occidental –a pesar de la influencia contemporánea a través de la educación escolarizada y de los medios de comunicación–. Es un hecho que la experiencia *ñá’ñu* encuentra significado en la luna, al igual que en la tierra, la cueva, la cruz, el árbol, el cerro, el agua y el fuego, pero el peso semántico disminuye en el caso del sol.

Hermanada la cosmovisión racionalista y occidentalizada, el sol no es padre y esposo ni la sociedad se rige siempre y unilateralmente por un poder viril. La historia y el contexto otomí han sido los de una comunidad atada constantemente a la tierra y al cultivo del maíz. Ciertamente, han ocurrido variaciones económicas, desde sus prácticas como cazado-

res recolectores hasta su actual ocupación como comerciantes insertos al mercado nacional y de asalariados, pero la fusión con la tierra, vivida en su experiencia colectiva, es una constante hasta nuestros días.

Si la tierra se asocia con la mujer y ésta con la luna, entonces se entiende por qué en *Simana* se sintetiza la sacralidad femenina, interpretación religiosa que responde a una concepción del mundo y de una praxis, en este caso la *ña'ñu*, que identifica a la madre-tierra con *Simana*, idea que se construye al interior de una sociedad organizada y dependiente económicamente de la tierra sembrada, eje vivencial que es materia prima, con la que los otomíes han elaborado la noción de una madre-luna telúrica presente, reiterada cada amanecer y cada anochecer en la tibia protección nutricia de una mano que toma la tortilla del comal y la extiende humeante, que ofrece el alimento cocido al fuego, bajo la penumbra nocturna de la cocina de humo siempre presidida por la imagen benevolente de la abuela madre, presencia portentosa que avasalla el vacío de un sol ausente.

#### LA ESTRUCTURA AGUA-FUEGO/FRÍO-CALIENTE

La ausencia del sol simbólico no implica la nulidad de lo masculino. De acuerdo con las evidencias etnográficas y de su correspondiente estructuración, la pareja femenino-masculino es una constante que se articula con otras parejas. Sin embargo, es de especial relevancia observar que para el caso del agua esta oposición se complejiza de manera especial, ya que nos encontramos ante un símbolo de constante presencia en distintos contextos culturales. Es así que, por ejemplo, el mar ha sido entendido por momentos como divinidad masculina en dioses como el griego Poseidón o el romano Neptuno. Los ríos también han sido factor de culto, allí los troyanos sacrificaron animales y los masai de África ofrecen un puñado de hierba cuando los cruzan. En oriente, el dragón *Ying* reúne las aguas y domina las lluvias (Eliade, 1986: 191, 195). Por su parte, en Mesoamérica, Tláloc es dios de las lluvias, nombrado Chac entre los mayas, Tajín entre los totonacas o Cocijo entre los zapotecos (Caso, 1983: 57); esta misma divinidad también envía el granizo, los relámpagos y el rayo (Sahagún, 1979: 32). Por su parte, en el libro sagrado de la tradición judeocristiana se lee: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios ale-

teaba por encima de las aguas” (Génesis 1:1-2). Mientras que el *Popol Vuh* comienza diciendo: “No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia”,<sup>1</sup> ejemplos en los que se hacen evidentes los contrastes, el carácter de aguas originales y generadoras de vida.

Acaso por tales componentes simbólicos, Mircea Eliade apunta que el agua representa la suma universal de las virtualidades que preceden a toda forma y sustento de toda creación, de donde el simbolismo acuático implica la muerte y el renacimiento (Eliade, 1979: 165). Es así que el agua posee significados en torno a la vida, en un proceso de nacer y renacer; es decir, el agua patentiza la vocación humana por continuar existiendo como tal. En el líquido sacro, el hombre representa su realidad de contaminación y su voluntad de renovarse para seguir sobre la tierra.

El caso *ña'ñu*, y en general mesoamericano, identifican esta cualidad de renovación y origen vital del agua como una condición ambivalente. Por una parte, están las aguas celestes y masculinas, como lo evidencia Tláloc, que en sus derivaciones hacia la Cruz se conecta con el árbol y el cerro (por ejemplo, el santuario del Señor del Cerrito). Paralelamente está Chalchiuhtlicue, divinidad femenina relacionada con las aguas terrestres –ríos, lagunas–, que encuentra continuidad en diversas vírgenes que regularmente ostentan una luna a sus pies y en vinculaciones entre árbol-río, como sucede en el santuario de Chalma, o con la dualidad entre la Cruz y santa Teresita, en el caso del Señor del Cerrito. En consecuencia, el símbolo *agua* se constituye en un eje binario en *sí mismo*, lo que explica su presencia dual en las asociaciones desdobladas en la estructura simbólica que se describe en el Esquema 8.

Lo acuático no se presenta como un símbolo independiente o excluyente. Tláloc y el dragón Ying reúnen lluvia y rayo. El mismo dios de la lluvia mesoamericano dominó la tercera época –de un total de cinco– en la concepción azteca, periodo que concluyó con una lluvia de fuego (Vaillant, 1980: 143). De esta forma, agua y fuego se reúnen, al igual que en el relato bíblico, donde, como ya se mencionó antes, el mundo comienza

<sup>1</sup> Una versión, entre otras, del *Popol Vuh* es la editada por el Fondo de Cultura Económica, en México.

entre agua, mientras que la era actual de los hombres parte del diluvio que purifica de maldad la Tierra, de lo que resulta el renacimiento de la especie humana a través de Noé; esta historia se refiere en el primer libro de la *Biblia*, el *Génesis*, mientras que en el último de sus libros, *Apocalipsis*, se anuncia que esta época terminará en fuego.

En las extendidas prácticas chamánicas se encuentra el simbolismo ígneo al grado de que sus sacerdotes son “señores del fuego”, como en el caso de los manchúes, en el continente asiático, cuyos aspirantes a chamanes deben caminar sobre carbones encendidos (Eliade, 1982: 106 y 364). La mitología abunda en referencias al fuego, sobre lo cual Claude Lévi-Strauss ha escrito de manera prolífica, haciendo referencia a los pueblos nativos del Brasil, donde el fuego, poseído originalmente por el jaguar, es usurpado por los hombres, punto de diferenciación entre la condición natural y cultural humana (Lévi-Strauss, 1982). En esta perspectiva, Eliade observa que en la comprensión cultural, las sociedades entienden que el fuego sirve para hacer algo distinto a lo que ya existe en la naturaleza, por lo que se le atribuye una fuerza mágico-religiosa capaz de modificar el mundo (Eliade, 1989: 71-72).

Se puede observar que el *agua* es un símbolo universal cuyo significado esencial hace referencia a los orígenes naturales del hombre, mientras que el *fuego* lo es de la capacidad transformadora humana. En este sentido, ambos implican actos de gestación –aquél en lo primigenio, éste en lo regenerativo– por lo que aparecen en la condición de elementos de purificación y renovación, garantes de la permanencia de la vida. El hecho de que el *agua* represente los orígenes naturales se explica porque es producto directo de la naturaleza: la lluvia, los manantiales o los ríos son obra directa de lo dado naturalmente por las divinidades o la *madre naturaleza*. En contraste, en cuanto al *fuego*, si bien puede hallarse en forma natural –incendios de bosques, relámpagos–, su manejo implica un acto *cultural*, pues su manipulación sucede para fines explícitamente sociales: cocción de los alimentos, fundición de metales, el hogar o los usos bélicos.

Sobre esa universalidad con que se encuentran los símbolos citados, Claude Lévi-Strauss piensa que en el hombre ocurre un proceso de codificación y decodificación, el cual permite traducir los datos del exterior con la ayuda de *códigos binarios* situados en su sistema nervioso; considera

que esto sucede debido a que tanto la naturaleza como los procesos cerebrales humanos muestran propiedades estructurales regidas por códigos binarios (Lévi-Strauss, 1972: 45); y agrega: “El mundo animal y el mundo vegetal no son utilizados solamente porque se encuentren ahí, sino porque proponen al hombre un método de pensamiento (Lévi-Strauss, 1978: 26).

Cabe complementar esta concepción con algunas palabras de Jean Piaget:

Las estructuras se construyen, antes que estar predeterminadas o ser resultado de una emergencia contingente [...] Pero si se nos preguntase en dónde situamos nosotros estas estructuras, responderíamos trasponiendo las palabras de Lévi- Strauss: a mitad de camino entre el sistema nervioso y el propio comportamiento consciente (1980: 80 y 160).

Hay aquí, entonces, una relación dialéctica entre la parte biológica y social donde ninguna impera sobre la otra, sino que ambas se influyen mutuamente en forma alternada, de esta manera es que la estructura es tanto una precondition natural como una construcción cultural. Este mismo autor indica la presencia de estructuras desde el ámbito orgánico –como sucede con el ADN– hasta la mecánica estructural presente en todas las sociedades humanas. Es decir, los procesos cognoscitivos del hombre funcionan de manera estructural, bajo un sistema que implica la lógica binaria, motivo por el cual se comprende ese juego de pares de opuestos en los sistemas simbólicos de las culturas.

Los individuos de una determinada sociedad perciben su entorno en forma estructural binaria y, en consecuencia, le asignan significados bajo el mismo esquema binario. De esta manera, tanto el fuego como el agua pueden estar arriba o abajo, ser fríos o calientes, masculinos o femeninos, pero se mantienen estructurados en pares de opuestos, lo que permite clasificar su entorno y elaborar estrategias para subsistir y desarrollarse como sociedades humanas, en la medida en que con ello disponen de un *método de pensamiento*, método que busca aquí visualizarse por medio de las triangulaciones estructurales presentadas, y que en el Esquema 8 amplían su horizonte mostrando largas cadenas que se vertebran por la pareja *agua-fuego y frío-caliente*.

## DUALIDAD FRÍO-CALIENTE

Este complejo sistémico así representado se postula como una parte de la complejidad del núcleo duro, en tanto estructura de significación relativa al binomio *frío-caliente*, el cual participa de manera determinante en las formas de clasificación cultural de las prácticas y conceptos médicos mesoamericanos; en él se ubicarían los múltiples registros etnográficos para diversos momentos como los nahuas antiguos, las etnias contemporáneas zapoteca, de Oaxaca; tzotzil, de Chiapas; maya, de Yucatán y Quintana Roo; las costas de Oaxaca; La Laguna, en el norte de México; Santiago Tuxtla, Veracruz; Tepoztlán, Morelos; y las Tierras Altas de Guatemala (López Austin, 1990).<sup>2</sup>

Por su parte, el *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana* refiere la mención explícita de la noción frío/caliente en los casos de los grupos huasteco, huave, maya, mazateco, nahua, purépecha, seri, tzeltal, tzotzil y zapoteco (Zolla, 1994: 42). El conocimiento *in situ* de distintas culturas étnicas, comunidades tanto indígenas como mestizas e incluso de centros urbanos nos permite afirmar que la dualidad que nos ocupa está presente en prácticamente todos los contextos socioculturales mexicanos, al menos de su parte mesoamericana.

Por lo mismo, no es de extrañar que, con anterioridad, estudiosos como George Foster, que trabajara en Tzintzuntzan observando diversos aspectos de la cultura campesina purépecha, entre ellos los tocantes a la salud, señale el papel que juega la relación *frío-fresco/calor-caliente e irritante* en la clasificación de las yerbas y las medicinas –entre otros aspectos– al interior de la cultura aldeana por él estudiada, con lo que reflexiona sobre la importancia de esta tipificación y posteriormente sugiere su conocida atribución a un origen europeo en dicha categorización, lo cual detona la polémica con Alfredo López Austin, quien defiende el origen precolombino de este principio de clasificación, respecto al cual ahora se suma aquí un argumento más.

El *núcleo duro* en relación con el binomio frío/caliente se constituye en matriz cultural mesoamericana estructurante y decodificadora de los di-

<sup>2</sup> Apéndice 6, Volumen II en *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1990, pp. 253-256.

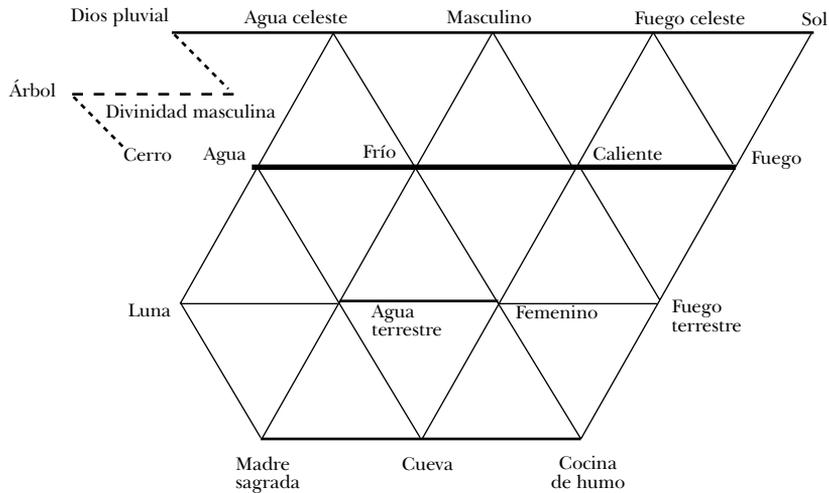
versos sistemas médicos indígenas en esta región. Gracias a ello, tanto las formas tradicionales como las innovaciones para con ese sistema médico nativo son insertas en un sistema de sentido que posee un perfil identitario propio que la Medicina debería retomar para adecuar sus programas científicos y operativos en bien de una cura adaptada culturalmente a las circunstancias existentes en los entornos socioculturales de México y sus regiones. Por ello, las diversas regiones de Mesoamérica guardan paralelismos estructurales y estructurantes en sus sistemas culturales, lo que evidencia que el México profundo indígena guarda un corpus arcaico que históricamente le estaría proporcionando una matriz de sentido conceptual e histórico; es decir, concepto y praxis médica que se postula como un referente para interactuar con el acervo de la medicina científica y ampliar así los horizontes del paradigma médico.

Más allá de la conocida polémica Foster/López Austin sobre el origen europeo o americano de la dualidad frío/caliente, ambos autores están de acuerdo en su innegable presencia cultural, de menos, en el largo y ancho territorio mesoamericano. Foster constata ya su presencia en Tzintzuntzan, Michoacán, al observar diversos aspectos de la cultura campesina purépecha, entre ellos los que refieren a la salud, para señalar el papel que juega la relación *frío-fresco/calor-caliente e irritante* en la clasificación de las yerbas y las medicinas al interior de esa cultura (Foster, 1972). Por su parte, Alfredo López Austin aporta argumentos en favor de los antecedentes precolombinos de este principio taxonómico y lo reclama nativo de Mesoamérica.

Es un hecho que este sistema dual se ubica territorialmente en Mesoamérica y se inscribe en su *núcleo duro*, de aquí su presencia clasificatoria translingüística y transétnica en más de la mitad del actual territorio mexicano. En consecuencia, el sistema de clasificación frío-caliente en Mesoamérica representa una manera de pensar que se instala en la geografía, además de lo histórico, étnico, lingüístico y sociopolítico-económico, con lo que se integra en un complejo sistémico y de significación expresado en una cosmovisión compartida a la manera de matriz que dialécticamente interactúa con formas étnicas, lingüísticas y socioculturales específicas e intercomunicadas, lo que permite en esa *comunicación* la *común-ión* y la *común-acción* de significados cercanos que dan pie a una *com-unidad* de sentido que es, al mismo tiempo, comunidad social.

Esta *communitas* de sentido, ordenada desde los ejes de la pareja *agua-fuego* y *frío-caliente* (sígase el Esquema 9), ramifican los demás símbolos, entre los que el sol es una línea que no continúa hacia otros. Por el contrario, la luna, femenina, deriva su ruta hacia figuras por demás relevantes como las madres sagradas, la cueva o la cocina de humo. Por su parte, el agua celeste, masculino, lo hace en conexión con los dioses pluviales, la cruz, el árbol y el cerro. Estas triangulaciones fundamentales, se sugiere, forman parte tanto del *núcleo duro* como de las semiosferas que han conformado históricamente al México profundo que llega hasta nuestros días y que, por supuesto, incluye a Mesoamérica y a sus comunidades otomíes. Tal es el poliedro matricial del sistema médico otomí mesoamericano.

### Esquema 9 Triangulación compleja



## CONCLUSIONES

Debido a que los hombres tienen una vida que oscila entre la salud y la enfermedad, se encuentran con el problema existencial de la finitud. En la experiencia humana la muerte es un tema propicio para las hierofanías, en la medida en que se presenta como parte del ámbito de lo *no-natural*, es decir, susceptible de ser sacralizado. El individuo vivo es un ser terrenal, igual al *nosotros*, pero cuando ese mismo individuo muere, se vuelve ajeno; su cuerpo –su cadáver– deja de ser sujeto con personalidad propia para convertirse en entidad no-natural, incluso en un ser peligroso, por pertenecer al ámbito de la liquidación de la vida. El acontecimiento de la muerte impacta tanto a cada miembro de la sociedad como a su conjunto; así, el deceso de un integrante impacta en la organización del grupo.

Entre la vida y la muerte se encuentra la enfermedad, pero ésta se entiende de forma distinta de acuerdo con la cultura de la que se trate; entonces, habrá momentos en que el peso biológico impere, mientras que en otros domine la mirada subjetiva de la experiencia religiosa, que hace de la enfermedad y la salud un oscilar entre los planos sagrado y profano. Por lo mismo, en el tratamiento de la enfermedad se recurre tanto a instrumentos simbólicos como tangibles. En esta tónica, el sistema médico otomí, si bien puede circunscribirse a la comunidad de habla otomí, en los hechos se ramifica hasta incluirse en ese *núcleo duro* mesoamericano, médula que proporciona una matriz cultural estructurante de los propios procesos generativos de su sistema.

Ejemplo de ello es el binomio *frío-caliente*, de cuño mesoamericano, gracias al cual las innovaciones son insertas en una semiosfera que posee perfil identitario propio; por tanto, la Medicina tiene frente a sí la tarea de adecuar sus referentes científicos para interactuar con los diversos contextos del país, en pro de una terapéutica culturalmente pertinente a cada circunstancia, particularmente de aquellas entidades federativas comprendidas en la herencia mesoamericana.

Por otra parte, se resalta la perspectiva metodológica, aquí efectuada, de influencias tanto estructural como semiótica. Nos referimos a la figura geométrica que nos permite tener un modelo clasificatorio y analítico para el presente desarrollo, sustentado en la geometría del poliedro como una manera de pensar y ordenar analíticamente el *continuum* semiótico implicado en el sistema médico que nos ocupa; con ello, se alcanza la propuesta explicativa al proceso de transformaciones simbólicas y conceptuales inherente al sistema médico mesoamericano. Dado que lo humano es una sutileza caleidoscópica de formas culturales, resultan éstas una suerte de múltiples y complejas conjugaciones de componentes, por lo que la composición del poliedro es de tal arquitectura que rebasa la óptica binomial e implica, de menos, la perspectiva paralela de otra dimensión tripartita, distinta y acaso opuesta en relación con la perspectiva unidireccional del pensamiento racionalista y cuantitativo.

Consecuentemente, al conectar los vértices sistémicos binario-triádico de la semiosfera salud-enfermedad otomí, se ilustra la conformación de un modo de pensar y actuar *en poliédrico*, es decir, una manera compleja de conocimiento para la praxis, en interconexiones binarias y triádicas que transitan de forma múltiple –y no lineal– en el devenir histórico de los pueblos mesoamericanos que todavía somos, para así aprehender el flujo de la vorágine de acontecimientos que el actual mundo globalizado impone, ante lo cual se responde con la creatividad del caleidoscopio cognitivo *ñá'ñu*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, René (ed.) (1986). *Relaciones geográficas del siglo XVI. México: UNAM.*
- Aguilar, Abigail, Juan Raúl Camacho, Soledad Chino, Patricia Jacquez y Ma. Edith López (1996). *Plantas medicinales del herbario IMSS. Cuadros básicos por aparatos y sistemas del cuerpo humano. México: IMSS.*
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. México: FCE.*
- Bartra, Armando (2002). "SUR. Megaplanes y utopías en la América equinoccial". En Bartra, Armando (coord.), *Mesoamérica. Los ríos profundos. Alternativas plebeyas al Plan Puebla-Panamá. México: Instituto Maya/El Atajo/Casa Juan Pablos/UNORCA.*
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo/Conaculta.*
- Broda, Johanna (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica". En Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica. México: UNAM.*
- Carrasco Pizana, Pedro (1979). *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.*
- Caso, Alfonso (1983). *El pueblo del sol. México: FCE.*
- Cruz, Martín de la (1991). *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552. Según traducción latina de Juan Badiano. México: FCE*
- De la Vega Lázaro, Margarita (1998). *Crónica otomí del Estado de México. México: Instituto Mexiquense de Cultura.*

- Díaz, José Luis (1976). *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*. México: Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales.
- Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, Mircea (1979). *Imagen y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. España: Taurus.
- (1982). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
- (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor/Punto Omega.
- (1986). *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era.
- (1989). *Herreros y alquimistas*. México: Alianza Editorial.
- Foster, George M. (1972). *Tzintzuntzan*. México: FCE.
- (1980). “Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana”. En Kenny, M. y J. M. de Miguel (eds.), *La antropología médica en España*. Barcelona: Anagrama.
- Galiniér, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI-UNAM.
- Gispert, Carlos (2003). *Diccionario de Medicina* Océano Mosby. Barcelona: Océano.
- Glaserfeld, Ernest von (1994). “Despedida de la objetividad”. En Watzlawick P. y P. Krieg, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.
- Heyden, Doris (1991). “La matriz de la tierra”. En Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: UNAM.
- Kirkchhoff, Paul (2002). *Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas, Volumen I Aspectos generales*. México: UNAM.
- Lastra, Yolanda (1992). *El otomí de Toluca*. México: UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude (1972). *Estructuralismo y ecología*. España: Cuadernos Anagrama.
- (1975). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- (1978). *El totemismo en la actualidad*. México: FCE.
- (1982). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- Lewis, Oscar (1986). “La cultura de la pobreza”. En *Ensayos antropológicos*, México: Grijalbo.

- López Austin, Alfredo (1967). “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”. En *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VII.
- (1984). *Textos de Medicina Náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- (1990). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- (2001). “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En Félix-Báez, J. y J. Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2011). *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH/UNAM.
- Lotman, Iuri M. (1996). *La semiosfera*. Madrid: Cátedra.
- Martínez, Maximino (1956). *Nombres vulgares y científicos de plantas del Estado de México*. México: Dirección de Agricultura y Ganadería-Gobierno del Estado de México.
- (1991). *Catálogo de nombres vulgares y científicos de Plantas mexicanas*. México: FCE.
- McLuhan, M. y B. R. Powers (1995). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- Mendizábal, Miguel Othón de (1946). “El santuario de Chalma”. En *Obras Completas*, t. II. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Morin, Edgar (2005a). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós.
- (2005b). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Otto, Rudolf (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Piaget, Jean (1980). *El estructuralismo*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Quezada Ramírez, María Noemí (1972). *Los Matlazincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*. México: INAH.
- (1989). *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. México: UNAM.
- Ramírez Torres, Juan Luis (2000). “Un sistema binario-triádico: mecanismo de las construcciones culturales”, *Anales de Antropología* 34: 281-320.
- Sahagún, Bernardino (1979). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.

- Sahlins, Marshal (1990). *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*. México: Siglo Veintiuno de España.
- Serna, Jacinto de la (1900). “Manual de ministro de indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 1ª época, tomo VI.
- Soustelle, Jacques (1993). *La familia otomí-pame del centro de México*. México: Instituto Mexiquense de Cultura/Universidad Autónoma del Estado de México.
- Vaillant, George C. (1980). *La civilización azteca*. México: FCE.
- Viesca, Carlos (1990). “Las enfermedades”. En Aguirre Beltrán, G.y R. Moreno de los Arcos (coords.), *Historia general de la medicina en México, t. II. Medicina novohispana, siglo XVI*. México: UNAM.
- Wolf, Eric R. (1959). *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1978). *Los campesinos*. Barcelona: Labor.
- (2004). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Ediciones Era.
- Zolla, Carlos et al. (1994). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*. México: Instituto Nacional Indigenista.

*Del binomio frío-caliente a la complejidad poliédrica de una estructura mesoamericana profunda* se terminó de imprimir en septiembre de 2017, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V., 1o. de mayo núm. 161-A, Col. Santa Anita, Deleg. Iztacalco, México, D.F., C.P. 08300. Tel.: 3182-0035. <edicionesverbolibre@gmail.com>. La edición consta de 500 ejemplares.

*Acercamientos teórico-metodológicos  
para el estudio de las áreas  
naturales protegidas*

María Gladys Rivera Herrejón  
Ángel R. Martínez-Campos  
Yaqueline A. Gheno Heredia  
(Coordinadores)

*Epistemología de la Antropología:  
conocimiento, técnica y hominización*

Antonio Arellano Hernández

*Bienestar y familia. Una mirada  
desde la psicología positiva*

Norma Ivonne González  
Arratia López Fuentes  
(Compiladora)

*Zoonosis, cambio climático y sociedad*

Camilo Romero Núñez  
Ranulfo Pérez Garcés  
(Coordinadores)

*La construcción del Estado  
constitucional en México: agenda  
mínima y presupuestos científicos*

Enrique Uribe Arzate  
(Coordinador)



Las comunidades originarias mesoamericanas, particularmente las de tradición otomame del Valle de Toluca, concretadas en los poblados de habla otomí y adscritos como *ña'ñu*, son los protagonistas que encarnan la abstracción de un marco conceptual que pretende fusionar la complejidad dialéctica objetivo-subjetiva que conforman sistemas de profundos significados culturales para sus actores.

Los quehaceres que permiten mostrar los escenarios de esta labor investigativa, se abordan etnográficamente en un horizonte histórico, observando la relación salud enfermedad, en tanto que semiosfera, del sistema de clasificación basado en el binomio frío-caliente, y sobre el cual se propone una codificación fundada en un sistema de construcciones simbólicas que tiene por eje la relación agua-fuego, en tanto que estructurador del pensamiento colectivo mesoamericano y otomí, ambos componentes del Núcleo Duro y sustrato del México Profundo.



**SIEA**



Universidad Autónoma  
del Estado de México