

## De brujos y curanderos

GUADALUPE VARGAS MONTERO\*

### INTRODUCCIÓN

**E**L TRABAJO ETNOGRÁFICO QUE EL LECTOR tiene en sus manos, trata de una parte interesantísima de la vida de los pueblos tuxtlecos del sur veracruzano: las ideas y concepciones en torno a la salud y la enfermedad y de sus especialistas tradicionales practicantes de la medicina empírica. Todo ello enmarcado en la cosmovisión de los pobladores de Los Tuxtlas.

La información proporcionada por los habitantes de Los Tuxtlas que aquí se presenta, se obtuvo mediante diversas temporadas de trabajo de campo, iniciadas en 1983 con una investigación de nueve meses, cuya finalidad fue la elaboración de un guión etnográfico para la filmación de un documental, que se realizó en 1984<sup>1</sup> con la invaluable colaboración en el trabajo de campo de la arqueóloga Lula Oliveros Barrios. Años después, durante 1991, una investigación sobre cultura popular me llevó de nueva cuenta a la zona y, finalmente, debido a otro proyecto que se desarrolla en la región de Los Tuxtlas<sup>2</sup> a partir de 2001 y hasta la fecha, he podido realizar en ella varias estancias. A principios de la década de 1980, el antropólogo Fernando Bustamante Rábago<sup>3</sup> me hizo llegar una

\* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, tel. fax: (01) (228) 8-12-47-19, e-mail: juvargas@uv.mx.

<sup>1</sup> Documental etnográfico *Brujos y Curanderos*, largometraje en 16 mm, dirigido por Juan Francisco Urrusti y producido por el Instituto Nacional Indigenista (INI).

<sup>2</sup> Proyecto de investigación "Santuarios y peregrinaciones de la costa sur de Veracruz".

<sup>3</sup> Fundador y director del Museo Tuxteco de Santiago Tuxtla.

serie de entrevistas realizadas por él a un reconocido curandero de Santiago Tuxtla, don Melecio Toto, fallecido durante el decenio anterior a la edad de 90 años. Hago patente mi agradecimiento a don Fernando por la valiosa información que me proporcionó.

A través de los años transcurridos, muchos de los especialistas tradicionales que me brindaron horas de amenas charlas ya fallecieron y parece ser que poco queda de algunas prácticas terapéuticas y del proceso místico en la formación de los especialistas, como es el caso de los culebreros o los especialistas en casos psiquiátricos que más adelante se mencionan. El artículo no pretende dar cuenta de los cambios instrumentales ocurridos a lo largo de veinte años, en cambio plantea la permanencia de la cosmovisión de los grupos sociales de las áreas rurales de la región de Los Tuxtlas, que, como un hilo intangible, trasciende en el tiempo y que poco ha cambiado.

## LOS CONCEPTOS

La cosmovisión es un componente fundamental en la construcción de la vida cultural de los pueblos indígenas. Johanna Broda asienta que este concepto refiere con precisión a toda la serie de complejas creencias indígenas mesoamericanas, que, de acuerdo con Félix Báez-Jorge, se “asemejan a galaxias ideológicas que apenas empiezan a conocerse. La ecuación [...] no es simple, y la antropología [...] ha mostrado las plurales imágenes que proyecta el juego de espejos configurado por las representaciones religiosas, singulares formas de conciencia social”.<sup>4</sup> En este orden de ideas, se define la cosmovisión como la representación estructurada que los pueblos tradicionales<sup>5</sup> tienen y combinan de manera coherente en sus nociones sobre el medio ambiente, su hábitat y el cosmos en que sitúan la

<sup>4</sup> BRODA y BÁEZ-JORGE (coords.), 2001, p. 165; BÁEZ-JORGE, 1988, p. 20.

<sup>5</sup> El concepto tradicional lo tomamos en el sentido que Alfredo López Austin y Leonardo López L. lo definen: “Por tradición podemos entender un acervo intelectual, creado, compartido, transmitido o modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia”. LÓPEZ AUSTIN y LÓPEZ LUJÁN, 1999, p. 62.

vida del hombre.<sup>6</sup> Acercarse a la cosmovisión plantea explorar las diversas dimensiones de la percepción cultural de la naturaleza, es acceder a una parte del ámbito de la religión, construida por las creencias, las concepciones del mundo y el lugar del hombre en el universo. “El concepto de ideología, por su parte, establece el nexo entre el sistema de representación simbólica que es la cosmovisión, y las estructuras sociales y económicas de la sociedad.”<sup>7</sup>

La práctica médica popular, la concepción mágica que la incluye, la serie de ritos y mitos —muchos de ellos ya perdidos con el paso del tiempo—, que se encuentran asidos a la cosmovisión, como formas específicas de percibir el mundo, su mundo, son a la vez compartidas por otras áreas culturales delimitadas que en conjunto remiten a la antigua tradición cultural mesoamericana,<sup>8</sup> enriquecida —por supuesto— con los procesos de sincretismo particulares a cada región; en la constante y riquísima creación y recreación cultural que caracteriza la dinámica de las sociedades.

Es en la cultura llamada popular o tradicional donde se inserta ideológicamente la medicina popular que recoge toda una serie de concepciones cosmogónicas y prácticas ritualísticas. El primer concepto se puede definir como

[...] el caudal de expresiones materiales, de organización, cognitivas, emotivas y simbólicas que se utilizan y producen hoy, pero fincadas en experiencias previas sobre la manera que tiene un grupo de dar respuesta y vincularse a su entorno social y productivo. Así, la tradición es pensada como mecanismo de selección, reelaboración y de invención, proyectado desde el pasado para legitimar el presente.<sup>9</sup>

La medicina popular es la práctica médica, no científica, cuyo fundamento cognitivo deriva de la experiencia colonial española y del conocimiento médico mesoamericano que sobrevivió. Aguirre Beltrán, en su célebre obra *Medicina y magia*, menciona que al arribo de los españoles

<sup>6</sup> BRODA y BAEZ-JORGE (coords.), 2001, p. 166.

<sup>7</sup> BRODA y BAEZ-JORGE (coords.), 2001, p. 166.

<sup>8</sup> En el concepto definido por LÓPEZ AUSTIN y LÓPEZ LUJAN, 1999.

<sup>9</sup> VARGAS MONTERO, 2000, pp. 43-44.

al Anáhuac, había ya dos tendencias definidas y aparentemente contradictorias en relación con la concepción de la medicina en Europa:

[...] una dirigida hacia lo racional; otra hacia lo místico, pero ello no significa, en modo alguno, una clara solución de contigüidad entre la medicina académica y la medicina-folk; por el contrario, acaso nunca como entonces, se encuentran más unidas. La actitud general, tanto en el aula como en la calle, es el hallazgo de una fórmula, punto medio entre los dos extremos, que explique, a la vez, lo natural y lo pre-natural: una combinación inextricable de ciencia y religión.<sup>10</sup>

El legado colonial español fue la práctica de una medicina concebida bajo los principios religiosos de la tradición medieval. La medicina indígena mesoamericana, por su parte, tuvo como característica principal su *pathos* (afección-emoción) formado por la mística en la cual se desenvolvía.

Los hombres de la medicina azteca —menciona Aguirre Beltrán— participan de los atributos sagrados de los sacerdotes; la ira incontrolable de los dioses es causa de enfermedad y en el diagnóstico y en el tratamiento de las dolencias intervienen fuerzas divinas. La medicina, al igual que otros sistemas proyectivos de la sociedad azteca, se sitúa y rige en el plano de lo sobrenatural. Recibe el arte la denominación de *ticiotl*, pero en la disciplina queda comprendida, en lugar prominente, “la agorería de hechar suertes” [...] médico agorero, especializado en en el difícil arte de resolver ansiedades.<sup>11</sup>

Es interesante resaltar que ambas concepciones médicas se fundamentan en principios religiosos, quizá por ello el proceso de sincretismo contó con ciertos paralelismos. La medicina popular actual se caracteriza precisamente por el substrato religioso que la contiene y se plasma en la serie de rituales que configuran técnicas curativas.

## LA MEDICINA POPULAR

Las nociones y creencias en torno al complejo salud/enfermedad han operado como un problema constante en la historia de la humanidad. Desde la

<sup>10</sup> AGUIRRE BELTRÁN, 1973, p. 24.

<sup>11</sup> AGUIRRE BELTRÁN, 1973, p. 38.

prehistoria hasta la actualidad, el hombre se ha enfrentado a la dolencia que produce el desequilibrio de la salud, obligándole a la búsqueda de remedios que permitan combatir la causa productora de la misma. A lo largo de esta histórica búsqueda, se han estructurado, en todas las culturas, complejas explicaciones que intentan desentrañar el origen de la pérdida de la salud, configurando una amplia conceptualización cuya base primaria tiene su apoyo en la cosmovisión. Inseparables a este proceso, se desarrollaron técnicas terapéuticas y conocimientos empíricos en torno al manejo de remedios que van desde el uso de la herbolaria hasta los rituales mágicos con su bagaje material (talismanes, amuletos).

En estas raíces se encuentra el origen de la medicina científica y del modelo de cultura médica derivado de ella. Sin embargo, y pese al actual desarrollo científico-social de las sociedades industriales, la creencia y práctica de la medicina popular (medicina folk, tradicional, empírica subalterna, medicina paralela, medicina alternativa) está muy extendida, manteniéndose sobre todo en las sociedades agrarias, donde tiene una importancia estructural e ideológica que es necesario conocer.

En la sociedad rural de México, especialmente indígena, la medicina popular es práctica cotidiana. Su praxis se desarrolla dentro de la configuración cultural específica del grupo social y refiere a creencias propiciatorias de la enfermedad, de la que se deriva una gama de prácticas terapéuticas o medidas preventivas ("contras") articuladas a un sistema médico tradicional o popular (curadores, curanderos, parteras o sanadores) que se caracteriza por la diversificación de las formas de asistencia, según el origen o causa de la enfermedad, y cuenta con el manejo de técnicas, conocimientos y técnicas empíricas especiales y específicas.

Si bien la medicina popular atribuye la enfermedad a poderes sobrenaturales, el desarrollo social y la permeabilidad de la ciencia médica han permitido a la práctica empírica tradicional apropiarse de explicaciones y técnicas terapéuticas científicas que, al sintetizarse con concepciones populares, han originado nuevas prácticas alternativas para el tratamiento de la enfermedad. Sobre todo en lo referente a la apropiación y reinterpretación de uso de medicamentos y algunas técnicas médicas que por observación (o pragmatismo imitativo) representan una ventaja. Pero a pesar de ello, en la mentalidad popular y especialmente en la rural, se

mantiene la idea dictada por la tradición de que la enfermedad y su etiología son provocadas por causas incognoscibles y sobrenaturales.

A esto se suma la correspondencia ideológica entre sanador y enfermo que corresponde a una identificación cultural y a un trato simétrico. Al explicar K. Finkler<sup>12</sup> el por qué las personas buscan a los curanderos empíricos, concluye indicando que

el paciente es visto como un ser total integrado, a la vez como un ente social biológico [...] En segundo lugar tanto los curanderos como los pacientes tienen su origen en el mismo estrato-social [...] En tercer lugar los síntomas populares [...] son tomados en serio por los curanderos [...] Finalmente [...] las personas que acuden al curandero, buscan no sólo curarse de sus males, sino también desean obtener consejos acerca de sus problemas personales.

La pervivencia y reproducción de la medicina popular se encuentran en su articulación con las relaciones sociales y en las condiciones de reproducción de la realidad social, especialmente en aquellas sociedades que están sujetas a instancias de dominación y relaciones de explotación que las sumen en la pobreza.

En estas condiciones, el complejo salud-enfermedad crea una dimensión que se inscribe dentro de las necesidades básicas para la reproducción del grupo social y del individuo. De ahí que las respuestas ante la enfermedad y las prácticas médicas populares estén articuladas a la realidad social y se correspondan ideológicamente.

## LOS TUXTLAS

Aun cuando la cosmovisión es parte de la estructura ideológica de todos los pueblos, consideramos que en el caso de Los Tuxtlas se trata de un fenómeno que, asociado con todo el sistema de creencias inscritas en la religiosidad católico-popular, subyace o es *substratum* de la vida cotidiana de sus pobladores en el más amplio sentido.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> FLINKLER, 1977, p. 447.

<sup>13</sup> VARGAS MONTERO, 2000, p. 57.

En un trabajo como el presente donde la constante es la limitante de espacio y tiempo, es imposible abordar el análisis teórico y el comportamiento de la práctica médica popular en referencia a la sociedad campesina. Por ello, aun pecando de reduccionistas, centraremos nuestros comentarios en torno a las causas mágicas de la enfermedad y refiriéndonos concretamente a su práctica en la región de Los Tuxtlas.

La región de Los Tuxtlas se ubica al sur del estado de Veracruz. Como región presenta una unidad geográfica y cultural. Políticamente son tres los municipios comprendidos: Santiago Tuxtla, San Andrés Tuxtla y Catemaco. El clima es tropical. Por su fértil suelo, la actividad económica fundamental es la agricultura (caña de azúcar, tabaco, maíz, frijol, arroz y frutales) y la ganadería vacuna. La pesca representa una fuente de ingresos de un amplio sector de la población, especialmente en los municipios de San Andrés y Catemaco. El comercio tiene un gran dinamismo, predominando como centro comercial la ciudad de San Andrés Tuxtla. Entre los habitantes tuxtlescos existe la certeza de que habitan un espacio geográfico especialmente privilegiado, que diferencian de otras regiones vecinas. Para ellos su entorno es rico en flora y fauna, de suelos muy fértiles, y numerosos ríos y lagunas. Sus recursos naturales y productivos se encuentran impregnados de concepciones en donde se ubica a un dueño al cual pertenece toda esta riqueza; es decir, hay un dueño del monte, de los animales de la tierra y de las aguas, al cual se le respeta, se le pide perdón y permiso para usar sus recursos, porque en caso contrario la persona, en castigo, enferma.<sup>14</sup>

Durante la época prehispánica, la región de Los Tuxtlas era parte del área cultural olmeca. Hacia el año 800 a.n.e., predominaban los grupos hablantes de lengua zoque-popoluca (Tuxtlas, Sierra de Santa Martha, Sotapan y Sayula) y los mixes (Itsmo y Sierra de Oaxaca en la parte alta del Papaloapan y Playa Vicente). Ya para el 800 de n.e., se da la penetración de grupos nahuas provenientes del altiplano, propiciando un cambio en la configuración etnoespacial de la región. A la llegada de los españoles, Los Tuxtlas estaban sujetos al imperio azteca, al que tributaban.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> VARGAS MONTERO, 2000, p. 58.

<sup>15</sup> LÓPEZ AUSTIN y LÓPEZ LUJÁN, 1999, p. 93.

La conquista de la región fue rápida, a la que le siguió un periodo de colonización. Atraído por la riqueza natural, Hernán Cortés la sometió a su control desde 1520, incorporándola a los dominios del marquesado e introduciendo de inmediato el cultivo de la caña de azúcar, para lo cual utilizó el trabajo de esclavos negros y estableció el primer ingenio en Santiago. Hacia fines del siglo XVI se introdujo la ganadería, la que junto con la caña desplazaron los cultivos indios del algodón y el cacao.<sup>16</sup>

La presencia y mezcla de población de diversos orígenes étnicos: la indígena (nahua, zoque-popoluca, mixe), africana y española, dieron como resultado un profundo mestizaje y un proceso aculturativo, advirtiéndose en esta fusión los rasgos indígenas predominantes, el componente negro (menos importante y a veces difícil de localizar) y el hispano. Sin embargo, no es tanto en lo físico como en lo cultural, donde se aprecia la síntesis del proceso cuya expresión es clara a través de proposiciones existenciales y unidades socioculturales que en conjunto constituyen la configuración cultural de Los Tuxtlas y que tienen, a su vez, afinidad con manifestaciones socioculturales del Golfo y del Caribe. Parte de esas unidades refieren a la medicina popular con fuerte carga ideológica mágico-religiosa, cuyos elementos subyacentes provienen de ideologías que pertenecen a otras formaciones sociales: la sociedad indígena prehispánica, la configuración cultural hispana, que ya era sincrética por contener elementos de la cultura árabe, y las prácticas de origen africano traídas por la población esclava. A todo ello se suman, en la actualidad, elementos de la medicina moderna que son incorporados y aplicados (como técnicas terapéuticas).

#### SALUD, ENFERMEDAD Y MAGIA

Pasemos ahora a describir los elementos mágicos que corresponden a la dimensión salud-enfermedad, no sin antes dejar asentado que en el sistema cultural de Los Tuxtlas, las creencias mágico-religiosas subyacen en la estructura psíquica del individuo y se transmiten mediante el proceso de

<sup>16</sup> GONZÁLEZ SIERRA, 1991, p. 11 y ss.



socialización, lo que las articula a la estructura social donde cumplen funciones sociales e ideológicas que relacionan a los individuos.

Una de las características de la medicina popular, es la aceptación acrítica de las explicaciones de la enfermedad y prácticas tradicionales para restablecer la salud, especialmente cuando éstas se refieren a creencias sobrenaturales y se vinculan con la magia y la hechicería.

La magia infiltra muchos de los aspectos de la vida de los individuos. En Los Tuxtlas, no sólo se encuentra presente en la concepción salud-enfermedad, sino también en las prácticas productivas agrícolas, pecuarias y pesqueras, en el comercio y en la vida social y afectiva. Es decir, en tanto ideología, se manifiesta en la vida cotidiana distinguiéndose a través de actos simbólicos y rituales. Marcela Olavarrieta,<sup>17</sup> en su clásico estudio de *Magia en Los Tuxtlas*, propone que “son mágicas todas aquellas prácticas que estando integradas dentro de sistemas socio-culturales, consisten en la aplicación de medios simbólicos —preponderantemente rituales— para la consecución de fines prácticos, concretos e inmediatos, que manifiestan una voluntad de control humano sobre el mundo natural, sobrenatural y social”.

Asimismo, Carmelo Lisón Tolosana,<sup>18</sup> en su estudio “De arte mágico”, conceptualiza la magia como una forma de pensamiento especulativo-mítico que observa, describe y conceptualiza los fenómenos del universo físico-moral con el fin de reorganizarlos y controlarlos.

## BRUJOS Y CURANDEROS

Los especialistas en medicina popular de la región que nos ocupa son hombres y mujeres cuya preparación generalmente inicia en su infancia. La enseñanza se transmite, generalmente, en el seno de la familia, del padre al hijo, de la abuela a la nieta. Los sueños son un elemento importante que sirve para anunciar a la persona que está elegida para curar; también los sueños comunican la forma de curar y el tipo de hierbas y

<sup>17</sup> OLAVARRIETA MARENCO, 1977, p. 56.

<sup>18</sup> LISÓN TOLOSANA, 1983, p. 27.

técnicas a utilizar. Así, la niña aprende junto a su abuela a ser partera y a conocer los grandes secretos de la profesión.

De acuerdo con las preferencias para utilizar determinados métodos curativos a partir de la clasificación de las enfermedades, en la región encontramos los siguientes especialistas que se encuentran en la vasta clasificación presentada por Aguirre Beltrán:<sup>19</sup> el *tepatiani*, curandero o yerbatero, el que más conoce las propiedades curativas de las hierbas; el *tetlacuicuiliani*, chupador (que puede ser mujer), que mediante la succión extrae el mal; el *tetonalmacani*, curandero que regresa el alma al cuerpo de quienes la han perdido; el *teixpatiani*, el que cura problemas oculares; la *temixibuitiani*, la comadrona; el *teomiquetzani*, huesero, que armoniza los huesos dislocados o fracturados; los adivinadores de males, mediante la lectura del huevo utilizado en la limpia, o la baraja española, para saber quién puso el mal; los brujos de magia blanca y amorosa; los brujos negros que tienen pacto con el demonio y provocan males; los *nahualli*, brujos-nahuales, identificados con el mal; los curanderos especializados en curar la locura individual y colectiva, y los culebreros, que poseen el don de dominar a las serpientes y de curar sus mordeduras.

La concepción salud-enfermedad comparte algunas explicaciones que distinguen causas naturales (quemaduras, cortadas, males dentales) de aquéllas que atribuyen el origen de la enfermedad a una causa sobrenatural o mágica. En el primer caso, para el tratamiento se emplean técnicas terapéuticas tradicionales (uso de la herbolaria, quiropráctica). En el segundo, se recurre a rituales que propician la protección, provocación o ruptura del encantamiento.

A diferencia del diagnóstico de la medicina científica, que comprende cuatro dimensiones: 1) percepción de signos, 2) la evidencia o síntomas, 3) determinación del proceso y 4) etiología, la medicina popular centra su atención sólo en la causa de la enfermedad, la que no es impersonal y generalmente se asocia al contexto social. Igual que en otros sistemas médicos populares, la concepción de la enfermedad en Los Tuxtlas con-

<sup>19</sup> AGUIRRE BELTRÁN, 1973, pp. 39, 40.

templa al ser humano como una integridad psico-física cuyas partes gozan de un sutil equilibrio.<sup>20</sup>

Si se da una ruptura en dicho equilibrio, la salud se altera y el individuo enferma. Daniel Pucheta,<sup>21</sup> curandero de San Andrés Tuxtla, lo explicaba así:

Me gusta trabajar a mis enfermos según la enfermedad lo requiera. Si hay un enfermo que trae vómito o mareos, o unos piquetes como calambres, entonces, esa persona que viene muy descompensada, le trato tres cosas si es posible: lo natural, lo artificial y lo moral.

Las prácticas médicas populares son una consecuencia inmediata de la concepción de la causa de la enfermedad, sobre todo cuando ésta se atribuye a poderes mágicos. Generalmente se considera que la enfermedad puede ser provocada por: *a*) la pérdida del alma, *b*) la intrusión de un objeto extraño o espíritu, *c*) una combinación de ambas, y *d*) la ruptura de un tabú.

La *pérdida del alma* tiene su raíz etiológica en la creencia de que el cuerpo y el alma se bifurcan, siendo el agente causal una impresión muy fuerte (“susto” o “espanto”). El shock que provoca que el alma se separe del cuerpo, puede ser por accidente, de modo intencional o provocada por seres sobrenaturales. Como ejemplo de la primera tenemos el llamado “espanto de agua” que sucede cuando una persona estuvo a punto de ahogarse. En el segundo caso es provocado por terceras personas mediante brujería, y en el tercero puede deberse a los *chaneques* (seres que viven en cuevas, montes o ríos y que encantan especialmente a los niños), a un muerto (que “agarra la sombra”) o a una culebra (“víbora espíritu de la tierra”). Para recuperar el alma se recurre al especialista o curandero (“chupador”, “pulseador”, “limpiador”) que realiza un ritual generalmente en el lugar donde se perdió el alma y utiliza diversas técnicas o medios según sea el caso tratado, un aparato material y un repertorio de

<sup>20</sup> OLAVARRIETA MARENCO, 1977, p. 61.

<sup>21</sup> Entrevista al curandero Daniel Pucheta, San Andrés Tuxtla, 3 de marzo de 1980.

oraciones. Entre los elementos materiales que se usan, destacan: aquéllos que son purificadores como el agua, el incienso, vino de hierbas (recolectadas durante el primer viernes de marzo), aguardiente o jerez y las velas blancas; los que protegen refieren a imágenes de santos, talismanes, y los “limpiadores” que tienen la capacidad de absorber el mal y retirarlo (o transmitirlo a quien lo provocó) como los huevos fecundos de gallina negra o pata, la albahaca, flores rojas y blancas, listones rojos y amarillos. A medida que se aplica la técnica terapéutica (“limpia”, “pulseada”, “chupada”, “desencanto”), se dicen oraciones y se increpa, según sea el caso, al chaneque o al muerto, para que el alma retorne al cuerpo y dejen de “pisar la sombra”.

Melesio Toto de Santiago Tuxtla<sup>22</sup> describe los síntomas del espanto de la siguiente forma:

Cuando se le va la sombra, se le va el pulso. Los pulsos se van hacia arriba, en lugar de tenerlos en las muñecas se pierden. La persona se siente quebrantada y si no se cura se muere. Los médicos no pueden curar esas enfermedades porque no saben, no creen en los distintos espantos.

Y Marciana Martín<sup>23</sup> cuando hace referencia a la técnica de la “chupada” para curar el espanto de agua, por ejemplo, la describe así:

La chupada consiste en sobar y chupar los pulsos de muñecas, codos, rodillas, sienes y nuca. Hay que chupar las coyunturas de brazos y centro del pecho. Durante la chupada se sahuma con copal, incienso y hierbas. Se rezan oraciones y se barre el cuerpo con un huevo o ramitas de albahaca o tulipán rojo. La señal de la cruz se debe hacer con el medio limpiador sobre la cabeza del paciente antes y después del tratamiento.

Generalmente cuando la causa de la enfermedad se debe a la intrusión de un objeto extraño o un espíritu en el cuerpo del individuo, se supone que es causada por hechicería (prácticas mágico-maléficas), aunque también el origen puede ser accidental (como en el caso del “mal viento”). Para

<sup>22</sup> Entrevista a Melesio Toto, curandero que regresa el alma perdida, Santiago Tuxtla, 1970.

<sup>23</sup> Chupadora, Santiago Tuxtla, entrevista realizada el 3 de febrero de 1981.

determinar la causa, el curandero examina las características del mal y utilizando técnicas como la “limpia con el huevo”, diagnostica los síntomas y qué lo propicia. Daniel Pucheta<sup>24</sup> lo explica de la siguiente forma:

Por medio del huevo vemos todos los síntomas, si se trae un mal aire, si es brujería, velaciones, si el mal está en el pulso, cerebro, vientre o en general del cuerpo. El resultado se ve cuando se rompe el huevo y se echa en un vaso con agua.

Con esta técnica, el curandero determina la enfermedad que puede ser provocada por dos agentes: *a)* humanos, cuando utilizando la magia maléfica se provoca intencionalmente, y *b)* sobrenaturales, como entidades no personificadas (“mal viento”) o seres infernales. En ambos casos se parte de la creencia de que lo que provoca el rompimiento de la estabilidad bio-psíquica del individuo, es la intrusión dentro del organismo de cuerpos, sustancias o espíritus: “Estos pueden ser desde objetos materiales, como piedras, cabellos y animales pequeños, hasta entidades más vagas como el ‘mal viento’ o los ‘espíritus malignos’”.<sup>25</sup> Para restablecer la salud se recurre a la contrabrujería con el objeto de neutralizar los efectos mágicos del maleficio.

Retornando a la definición de magia anotada con anterioridad, recordemos que la magia persigue fines prácticos y concretos, pero siempre orientados al control del mundo natural, sobrenatural y social. O como lo señala Jacques Soustelle,<sup>26</sup> se trata de “influir sobre las cosas de un modo diferente a la acción habitual de los hombres”. Pero para que la magia tenga eficacia, se necesita de una “clientela”, diría Evans-Pritchard,<sup>27</sup> de un compartir ideológicamente las creencias que como sistema reflejan la realidad social con sus dilemas.

La magia, en tanto sistema de creencias y ritos que ofrecen un dominio sobre lo extraordinario, se utiliza para fines sociales o antisociales. En el primer contexto se ubica lo que generalmente se denomina

<sup>24</sup> Curandero y adivinador, San Andrés Tuxtla, entrevista realizada el 3 de marzo de 1980.

<sup>25</sup> OLAVARRIETA MARENCO, 1977, pp. 61-63.

<sup>26</sup> En CAZENEUVE, 1972, p. 127.

<sup>27</sup> EVANS-PRITCHARD, 1973.

magia blanca, cuyos fines son morales, sociales o productivos; el segundo refiere a la magia negra con intereses antisociales. Sin embargo, para que ambas tengan una efectividad en el individuo o el grupo social donde se practica, se requiere de una aceptación y de que sus ritos, prácticas empleadas y preparación del ambiente, tengan una potente sugestión. El mundo mágico difiere del mundo real: el primero es numinoso; y por ello su práctica es misteriosa, sobre todo cuando ésta se ubica en el umbral de culto prohibido por la Iglesia católica (como la demonología).

Si partimos del uso y distinción empírica que de la magia se hace en Los Tuxtlas, observamos diversos campos de aplicación que permiten aproximarse a una clasificación general. Así, tenemos: *a)* magia blanca, donde se ubican los “adivinos”, “sobadores”, “chupadores”, “culebreros”, es decir, aquellos especialistas cuya práctica terapéutica está orientada a sanar de enfermedades naturales, “de espanto” o provocadas por hechizo; *b)* la magia amorosa o erótica, que busca atraer o retener una pareja apetecida; este tipo de magia puede recurrir a prácticas rituales o ingestión de sustancias y muchas veces se ubica en el umbral del hechizo; *c)* la magia productiva, que tiene como fin el éxito en la agricultura, la pesca, la ganadería, la industria o el comercio, y *d)* la magia negra, hechicería o brujería, que se usa conscientemente para dañar. Ésta última figura como causa frecuente de enfermedad en Los Tuxtlas. Veamos algunos de sus aspectos y terapéutica sin pretender agotar el tema.

La manera como se cree que opera la magia negra, es mediante la intrusión de objetos o espíritus en el cuerpo del sujeto que se quiere afectar. Esta intrusión puede ser física cuando se provoca la introducción de objetos o animales extraños en el cuerpo humano; puede referir a la influencia de la psique que se manifiesta en la creencia del “mal de ojo”; o puede ser de tipo imitativo (u homeopático) cuando se utiliza como medio para hacer daño físico y mental: fotografías, figurillas de cera negra que representan a la persona u objetos personales.

Para atender las dolencias provocadas por cualquiera de estos medios, se requiere de especialistas que curen el “hechizo” o “maldad” y contrarresten el “trabajo malo”, el cual puede ser del tipo conocido como “brujería al aire”, cuando sólo se emplearon medios simbólicos, o “brujería

tomada”, cuando alude a la ingestión de sustancias dañinas.<sup>28</sup> Señalemos brevemente algunos ejemplos etnográficos.

Cuando la enfermedad se atribuye a la presencia de un objeto extraño en el interior del cuerpo, generalmente se habla de cabellos o animales pequeños que fueron introducidos por los hechizos del brujo. Para sanar al enfermo se busca que se arroje lo que produce el mal. La terapéutica utilizada recurre a la combinación de “tomas” (purgantes), oraciones y limpias hasta lograr la expulsión simbólica de los agentes extraños. Daniel Pucheta refiere lo siguiente:

Cuando hay algún mal en el estómago provocado por trabajo malo, empleamos la limpia con el huevo en cruz en lo que es la parte posterior del estómago. Le doy tres limpias y un compuesto que llamamos contra. Es amargo y lo preparamos el primer viernes de marzo con siete cortezas de siete árboles distintos. Si el trabajo es difícil los tratamientos se hacen a las doce de la noche.

En el caso de “mal de ojo”, éste puede ser de origen accidental o provocado. Para la curación se recurre a las limpias y oraciones, y en el segundo caso debe ir acompañado de “sopladas”. Melesio Toto comenta:

A los niños muchas veces les hacen “ojo”. Amanecen con los ojos pesados, colorados; hay que limpiarlos con hierbas, y espantarles la mala sombra. Quienes generalmente hacen “ojo” son los bancos, los que nacen después de los cuates, esos tienen la vista muy fuerte.

Pero también los “cuates” (gemelos, del náhuatl *coatl*, serpiente) pueden causar mal de ojo y los “culebros” que son aquéllos que nacen después del “banco”. Jerárquicamente, se cree que la “fuerza de la vista” va de menor a mayor, de “cuate” a “banco” y de éste a “culebro”. El “ojeo” de “cuate” o “banco” puede ser curado por uno u otro, pero el de “culebro” requiere la intervención de un “yerbatero”. Sin embargo, lo mejor para el “mal de ojo” es la magia preventiva; es decir, el uso de “contras” (amuletos, del latín *amoliri*, alejar el mal) como cintas rojas, azabache, ámbar, coral, “ojo

<sup>28</sup> OLAVARRIETA MARENCO, 1977, p. 74.

de venado”, escapularios, usar la ropa al revés, portar bolsitas con ajo. Y en el caso de animales, siembras o árboles frutales, hay que amarrarles una cinta roja. Con esto se logra hacer “perder la fuerza de la vista”. Ejemplo de magia imitativa, del uso de la brujería para causar trastornos a la persona, lo son las “velaciones” y las “ligaduras”. Daniel Pucheta describe las primeras de la siguiente forma:

Las velaciones son aquellas que se le hacen a ciertas personas a nombre de una persona. Agarran un trapo, un manajo, lo hacen un mono (figura) con cosas relacionadas con la persona. Se hacen riegos, se usan velas (negras) incienso, y se va pronunciando el nombre de aquella persona.

En relación a las “ligaduras”, el propio Pucheta señala:

La ligadura es un trabajo que se hace a una mujer en estado o a un varón digamos para provocar debilidad sexual. Muchos agarran un olote, lo anudan, lo ruedan con listones rojos a nombre de la persona que se le va a hacer el trabajo, entonces esa persona empieza a sentir cólicos, dolores, hasta que muere el ser (en caso de las embarazadas).

Se piensa que quienes tienen las facultades para realizar este tipo de “trabajos”, son los “curanderos malos”. Melesio Toto señala que:

Ellos tienen pacto personal con el Diablo, y se cree que muchos de ellos tienen poderes (malignos) porque se entrevistan cada primer viernes de marzo con el Diablo en el cerro de Mono Blanco.

Mediante el uso de fetiches, que son figuras de hombres fabricadas con diversos materiales (cera negra, tela, olote o algún otro material), y a los cuales se les coloca alguna pertenencia o parte orgánica del cuerpo de la persona a la que se desea provocar el mal (cabellos o uñas), el brujo transmite el mal invocado al imitar la acción sobre el fetiche. La locura, por ejemplo, se atribuye a este tipo de prácticas mágicas y se supone que mediante ellas se logra la intrusión de espíritus malignos que provocan el trastorno mental.



Este tipo de causas que generan desequilibrio de la salud e intranquilidad emocional en el individuo, es en todos sus casos provocado intencionalmente por terceras personas (por venganza, celos, envidia) que recurren a especialistas para que realicen el daño a la persona deseada. Desde luego que para que este tipo de magia maléfica tenga efecto, se requiere, *condition sine qua non*, de una fuerte creencia en el valor de los medios mágicos que provoca una profunda sugestión. “Su fuerza depende de la sugestión —señala Castiglioni—<sup>29</sup> y será mayor si se combina la sugestión colectiva con la autosugestión.”

En los Tuxtlas, como ya lo demostraron ampliamente Isabel Kelly<sup>30</sup> y Marcela Olavarrieta,<sup>31</sup> el sentimiento mágico-religioso forma parte de la realidad social, y como práctica ideológica cotidiana se encuentra subsumido con mayor funcionalidad en las clases subalternas. De ahí su importancia y vigencia en la dimensión salud-enfermedad, en la actividad productiva y comercial, en los actos afectivos; y de ahí también su uso como elemento ideológico que en gran parte es utilizado como medio de control social.

Un ejemplo etnográfico que ilustra el efecto de la sugestión, nos lo brinda la cura de una señora realizada por el Cuate Chagala,<sup>32</sup> curandero de Santiago Tuxtla, y que fue llevada por su hija ante la sospecha de haber sido embrujada.

Antes de iniciar el ritual de exorcismo, Chagala se preparó frente al altar de su casa, y con albahaca e incienso purificó el ambiente de la habitación. Acto seguido, sentó a la señora frente al altar e inició el ritual. Colocó en la mano derecha de la señora un vaso con agua y en la izquierda un manojo de albahaca, solicitándole que con la albahaca diera siete golpes al vaso, mientras él repetía la siguiente oración:

<sup>29</sup> CASTIGLIONI, 1987, p. 86.

<sup>30</sup> KELLY, 1956.

<sup>31</sup> OLAVARRIETA MARENCO, 1977.

<sup>32</sup> Entrevista al Cuate Chagala, curandero y adivino que realiza exorcismos, Santiago Tuxtla, 5 de febrero de 1985.

Hermana, pa' que te proteja,  
 que nadie te moleste. Por este señor  
 te pido que antes que cante el  
 gallo no me niegues las buenas  
 obras. Quiere, que la hermana  
 salga limpia, que se aleje la  
 envidia. ¡Oh Padre! te pido  
 de corazón que la hermana  
 quede limpia.  
 Gloria al Padre, gloria al Hijo,  
 gloria al Espíritu Santo, Dios  
 por todos los siglos, amén.

Al término de la oración procedió a limpiarla con albahaca, operación que repitió tres veces empezando por la cabeza hasta llegar a los pies. A medida que hacía esta operación, oraba pidiendo que el mal se alejara. Mientras tanto la señora “cayó en trance”. Después, el curandero volvió a repetir la limpia con albahaca, sólo que ahora la mojó con una loción roja hecha a base de hierbas aromáticas que estaba en el altar.

Después de “barrer” su cabeza, frente, cuello, hombros y pecho varias veces, roció con la boca loción en todo el cuerpo de la paciente y como respuesta la señora emitió varios sonidos guturales. La “rociada” y la “barrida” se repitieron varias veces y al final roció agua en la cabeza y le sopló formando la cruz. En ese momento la señora, como despertando, abrió los ojos y el Cuate Chagala vertió agua en un vaso con lo cual hizo señales en cruz frente al altar y en la espalda de la señora. Finalmente, colocó en el cuello de la paciente un listón rojo y otro amarillo, con ellos “limpió” todas las partes de su cuerpo, repitiendo la acción con ambos listones y siempre diciendo oraciones solicitando salud y protección. El rito lo concluyó Chagala rociando de agua a la señora y dándole la bendición.

El testimonio de la paciente que estaba sugestionada al igual que sus familiares y convencida de haber sido embrujada, fue el siguiente: “Me durmió y vi un espíritu, una cara con dos ojos brillosos y unos cachos (cuernos). Eso fue lo que vi dos veces en el sueño”.

De acuerdo con el diagnóstico de Chagala, a la señora le habían hecho brujería por envidia y un espíritu la estaba enfermando. Si el exorcismo

no se hubiera realizado, indica el especialista, ella hubiera enfermado y le habría dado "dolor de cerebro" y "fastidio de esta vida", hubiera muerto. La prueba de que se curó fue que después de lavadas las manos tres veces, las probó y éstas no le supieron a ningún metal.

En este caso, los afectados estaban convencidos de que el mal era provocado por brujería. Se consideró que el motivo del embrujo se debió a un conflicto interpersonal de la señora, ya que los malestares se presentaron a los pocos días de lo sucedido. Los síntomas coincidían con lo que se cree provoca un estado de embrujamiento: pérdida de ánimo, falta de apetito, reducción de peso, náusea e insomnio (similares a un estado depresivo), síntomas y situaciones que actuaron profundamente para sugerir al enfermo y a sus familiares. El diagnóstico del curandero acentuó la sugestión y el ritual de la cura (o "limpia"), con todo su aparato simbólico-material, actuó psicológicamente para propiciar un sentimiento de bienestar.

"Las creencias son misteriosas, pero son así." Con estas palabras Marcelino Rodríguez,<sup>33</sup> agricultor de Catemaco, resume la concepción mágica que tienen del mundo los habitantes de la región de Los Tuxtlas. Su afirmación, tajante, muestra en su unidad la fe que se tiene en las creencias tradicionales y que es coherente con la práctica orientada a influir sobre ese mundo sobrenatural y social del cual emana.

El sistema de creencias mágico-religiosas se nos presenta implícitamente como una ideología, en tanto que forma parte y se manifiesta en las actividades individuales y colectivas. Dicho de otra forma, hay una unidad entre la teoría (sistema de creencias, cosmovisión) y la práctica (uso y aplicación, ritos) que se da en la vida íntima del individuo, en la relación familiar, en el conflicto interindividual, en la búsqueda de la estabilidad económica, en el deseo de tranquilidad emocional, en la angustia por recobrar la salud o, simplemente, en las actitudes de prevención (protección) contra lo desconocido, lo temido.

En referencia específica a la dimensión salud-enfermedad que hemos venido tratando y describiendo en su origen y tratamiento, encontramos,

<sup>33</sup> Entrevista a Marcelino Rodríguez, 1985.

en tanto parte de esa unidad ideológica, que es una respuesta cultural a la búsqueda por satisfacer una necesidad básica que permanentemente incide en la colectividad. Como complejo sistema de creencias mágico-religiosas responde a su satisfacción, aunque sólo se inscriba en el nivel de la psique. Tiene una unidad que corresponde a lo que se cree origina el mal y la práctica terapéutica mágica para eliminarlo; es resultado de una dinámica social que crea y recrea, transmite y reinterpreta, acumula y transfiere los elementos culturales que conforman las creencias y prácticas mágico-religiosas.

En una palabra, la concepción mágica del mundo en Los Tuxtlas se presenta como rasgo distintivo cultural de la región con una congruencia interna y un patrón identificable, cuyos elementos corresponden a la amalgama cultural heredada de su pasado mesoamericano, de la Colonia y el siglo XIX, así como de la cultura nacional contemporánea que es reinterpretada para subsumirla en el complejo mágico.

Desde esta perspectiva, el estudio de la cultura popular tuxtleca, y en específico de la medicina popular, aún se encuentra en niveles incipientes. Es necesario profundizar más en la identificación y estructuración que dieron origen a su conformación, así como en el análisis histórico de la dinámica social que permitió el desarrollo de una visión propia que explica la relación integral del hombre con la naturaleza y la sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo  
1973 *Medicina y magia*, INI, México.
- BÁEZ- JORGE, Félix  
1988 *Los oficios de las Diosas*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BERENGUER CASTELLARY, A. et al.  
1984 *Sobre el concepto de cultura*, Editorial Mitre, Barcelona.
- BRODA, Johanna y Félix BÁEZ-JORGE  
2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/FCE, México.
- CATIGLIONI, Arturo  
1987 *Encantamiento y magia*, FCE, México.
- CAZENEUVE, Jean  
1972 *Sociología del rito*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan  
1973 *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, México.
- FLINKLER, K.  
1977 "El cuidado de la salud: un problema de relaciones de poder", *América Indígena. Revista del Instituto Nacional Indigenista*, vol. 37, núm. 2, pp. 435-456.
- GONZÁLEZ SIERRA, José  
1991 *Los Tuxtlas*, col. Veracruz: imágenes de su historia, núm. 6, Archivo General del Estado de Veracruz, México.
- KELLY, ISABEL *et al.*  
1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz. Cultura y salud*, ed. mimeográfica, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN  
1999 *El pasado indígena*, FCE, México.
- LISÓN TOLOSANA, CARMELO  
1983 *Antropología social y hermenéutica*, FCE, México.
- OLAVARRIETA MARENCO, Marcela  
1977 *Magia en Los Tuxtlas, Veracruz. Cultura y Salud*, ed. mimeográfica, s. l.
- VARGAS MONTERO, Guadalupe  
2000 "Cultura Popular", en José Velasco Toro y Félix Báez-Jorge (coords.), *Ensayos sobre la cultura de Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa.