

01081
11
25 J

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS



**CODIFICACION Y CODIGOS CULTURALES
SIMBOLICA Y RITUAL EN CULTOS
CURATIVOS**

FALLA DE ORIGEN

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGIA**

P R E S E N T A :

JUAN LUIS RAMIREZ TORRES

**TUTORA: DR. NOEMI CUEZADA RAMIREZ
CONSULTORA: MTRA. ISABEL LABARRIGA ATTIAS
DR. JUAN MARIA PARENT JACQUEMIN**

MEXICO, D.

1995



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**FALLA DE ORIGEN
EN SU TOTALIDAD**

*A la memoria de Andrea,
mi hija.*

INDICE

Agradecimientos.....	7
Introducción.....	8
1. Entre la etnografía y la ciencia antropológica [8]; 2. Objetivos [13]; 3. Los casos estudiados [14]; 4. La opción analítica del Código Cultural [17]; 5. Planteamiento hipotético [26]; 6. Criterios metodológicos [28].	
Capítulo I. Cultura y Códigos Culturales.....	31
a) La cultura: su esencia relativo-totalizadora.....	31
a.1) La cultura en la experiencia humana [31]; a.2) La Cultura como objeto científico: la estructura [33]; a.3) La Cultura como particularidad; etnografía, comunicación y sociedad [37]	
b) Códigos culturales.....	43
c) Una estructura de codificación y multiplicidad de códigos culturales.....	47
d) La religión como código cultural.....	51
e) El binomio salud-enfermedad en la religión.....	57
f) <i>Lo indígena y popular</i> en la cultura, la religión y la medicina.....	65
Capítulo II. Contexto y símbolos de la medicina otomí.....	70
a) El Contexto. La Región Otomí del Estado de México.....	70

a.1) Algunos antecedentes [70]; a.2) Relaciones campo-ciudad: minifundismo y emigración [75]; a.3) Reorganización social: comunitaria y familiar [84]; a.4) Resocialización, multiritmicidad, comunicación [92].	
b) El código médico-religioso.....	96
b.1) Medicina tradicional otomí [96]; b.2) Articulación entre las medicinas tradicional otomí, moderna y de otras influencias [117].	
c) Patología y terapia: componentes simbólicos.....	121
c.1) Los componentes de una estructura cultural básica de codificación otomí [121]; c.2) La cadena <i>agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego</i> y su derivado binario <i>frio-caliente</i> como simbólica codificadora del sistema médico otomiano [131]; c.3.) Agua-Fuego y la noción <i>frio-caliente</i> [133].	
Capítulo III. Contexto y símbolos de la sanación carismática.....	137
a) El contexto.....	137
a.1) Antecedentes históricos [137]; a.2) Relaciones campo-ciudad: migración [143]; a.3) Reorganización social: familia y nuevos grupos de adscripción [148]; a.4) Resocialización, multiritmicidad, comunicación [152].	
b) El código médico-religioso.....	162
b.1) El sistema médico carismático [162]; b.2) Articulación entre las medicinas carismática, moderna y de otras influencias [180].	
c) Patología y terapia: componentes simbólicos.....	182
c.1) Los componentes de una estructura cultural básica de codificación carismática [182]; c.2) Oración, alabanza, don de lenguas y Espíritu Santo: palabra y ritmo [184]; c.3) Espíritu Santo: Tercera Persona y Santísima Trinidad [192]	
Capítulo IV. La lógica de los símbolos <i>frio-caliente</i> y <i>espíritu</i>.....	200
a) Los pares de opuestos en la simbólica otomí.....	200
a.1) Frio-caliente, fuego-agua: significados culturales [200]; a.2) Frio-caliente, fuego-agua, su constante estructural binaria [209].	
b) El espíritu en la noción carismática.....	211
b.1) El Espíritu: sus significados culturales [211]; b.2) El Espíritu: su constante estructural ambivalente y triádica [218]	
c) Estructura de la construcción simbólica.....	221

c.1) Particularismo y universalismo [221]; c.2) Cuerpo, cerebro y mente [226]; c.3) Individuo, colectividad, comunicación y cultura [230]; c.4) Los sistemas de codificación [238].

Capítulo V. El lenguaje numérico-geométrico en las construcciones culturales.....	249
a) El lenguaje de los números y las figuras geométricas.....	249
a.1) Matemáticas y verdad [249]; a.2) Las matemáticas como construcciones culturales [251]; a.3) Las estructuras matemáticas a mitad del camino [254]; a.4) Las matemáticas como lenguaje [255]; a.5) El carácter codificador de los números y las figuras geométricas [258].	
b) Los números.....	260
c) Las figuras geométricas.....	283
d) Cultura en número y geometría, el sistema de codificación binario-triádico.....	295
d.1) La síntesis par-impar [295]; d.2) El sistema binario-triádico ante las elaboraciones numérico-geométricas de la cultura [298].	
Capítulo VI. Cuerpo y comunicación: la experiencia humana del dolor.....	301
a) El contexto.....	301
b) La enfermedad.....	303
c) El dolor.....	305
d) Un cuerpo que duele: significación del entorno.....	311
e) La curación: reorganizando el entorno.....	314
f) La armonía.....	318
g) Número, figura y música entre el hombre y el cosmos.....	321
h) La comunicación.....	327
Conclusiones.....	331
Las posibilidades científicas y humanísticas de la antropología.....	331
Cultura y religión: estructura y experiencia.....	332
El contexto rural-urbano.....	335
Un cuerpo-texto, una enfermedad-mensaje y una curación reordenadora.....	337
El mecanismo estructural triádico-binario del proceso de codificación.....	339
El lenguaje numérico-geométrico de la cultura.....	340

El rito humano: ritmo y contacto.....	343
El proceso de codificación o la vibración del con-tacto.....	344
Bibliografía.....	346

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de los años invertidos en la realización del trabajo que ahora culmina, se contó con la calidad académica, el rigor científico, la solidaridad y el calor humano de la Dra. Noemí Quezada Ramirez, tutora de tesis, de la Mtra. Isabel Lagarriga Artias y del Dr. Juan Parent Jacquemin, consultores de tesis. Doña Chela, partera de San Mateo Capulhuac ofreció una silla, la sombra de sus árboles, las tortillas hechas por sus manos y su palabra sabia entre sonrisas y algunas lágrimas. En Monte Maria, al centro del dolor humano y la esperanza, conté con la anuencia del padre Gilberto Gómez para conocer de cerca la experiencia de la Renovación Carismática.

Los resultados parciales fueron expuestos en los Coloquios del Doctorado en Antropología, realizados en el Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M., recibiendo numerosas observaciones de parte de los compañeros de estudios. De la misma manera, durante el *Seminario sobre Religión* conducido por la Dra. Quezada, obtuve los comentarios propositivos de Silvia Limón, Martha Lilia Mancilla, María Elena Aramoni, Ana María Salazar, Otto Schumann, y Eric Estrada.

A través del Dr. Ezequiel Jaimés Figueroa, coordinador de Investigación, del Dr. José María Pérez Avilés, director de la Facultad de Medicina y del Dr. Miguel Ángel Karam, coordinador del Centro de Investigación y Estudios Avanzados en Salud Pública, mi centro de trabajo, la Universidad Autónoma del Estado de México otorgó los espacios y tiempos requeridos durante el desarrollo de la investigación.

Tuve el respaldo de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, quienes en momentos diferentes me otorgaron la calidad de becario.

La paciencia y colaboración de mi familia durante la redacción de resultados, igualmente fueron sustantivas para alcanzar el texto aquí presentado.

A todos ellos mi agradecimiento sincero.

INTRODUCCION

1. Entre la Etnografía y la Ciencia Antropológica

Hacia las doce horas de un domingo de 1983, sobre la ladera de una colina en el municipio mexiquense de Atizapán de Zaragoza, entre colonias de reciente fundación, se reunían más de veinte mil personas en *oración* y *alabanza* mientras esperaban la llegada de los sacerdotes que dirigirían la *misa de sanación*; eran creyentes del movimiento carismático, enfermos que junto con sus familiares asistían ahí en busca de una curación que la medicina moderna no les podía ofrecer. El sol era intenso, el tiempo transcurría sin que la misa pudiera iniciar; la impaciencia alternaba con la fe. De súbito, creció un murmullo entre la masa, los rostros se volvieron hacia el cielo: una nube había tomado la forma de un Cristo crucificado, llevada por el viento la figura parecía aproximarse a la multitud de creyentes. Diversas emociones invadieron entonces el lugar, personas que se hincaban, enfermos implorando, otros lloraban, así hasta que la nube en su recorrido celeste tomó otras formas y entonces la nube volvió a ser nube.

Años después, la obscuridad de un eclipse total de sol invirtió los tiempos en parte del territorio nacional. En una localidad otomí del Valle de Toluca, las aves domésticas se guardaron, los pájaros tomaron las copas de los árboles, los perros dieron ladridos nocturnos, y los hombres entraron en sus hogares. En pocos minutos "amaneció"; los ojos atisbaron por entre las puertas, con timidez salieron a la luz de un "nuevo día". Doña Chela, partera y curandera del lugar, miró el eclipse reflejado en el agua contenida por una jicara; después relataría lo que vio: cómo se revolcaron el sol y la luna durante el eclipse.

¿Del mundo, qué vemos?, ¿acaso la realidad?, ¿la realidad es entonces lo que nuestros ojos indican?. Si es así, resulta que Cristo mostró su existencia aquel domingo, de la misma forma en que los cuerpos cósmicos copularon mientras la tierra oscurecía. Estas conclusiones para quienes no participan de la fe cristiana carismática, o de la cultura otomí, son equívocas. ¿En dónde está la realidad? ¿Quién posee La Verdad?

¿Será acaso que lo único que tenemos con certeza es la *visión*, es decir, la *interpretación* del mundo que vivimos? Cuando el mundo es experimentado y clasificado por el hombre se hace cultura, esa experiencia es aprehensión y transformación del mundo, para aprehenderlo y transformarlo se requiere concebirlo, esto es, crearse una idea que le dé significado a la experiencia para idear la transformación de lo aprehendido. En este acto humano de hacer cultura, los hombres se han diferenciado a lo largo de su historia entre sí, creando formas propias, distantes unas de otras, pero manteniendo el rasgo común de ser *hacedores de cultura*, constructores de visiones, interpretaciones y realidades particulares.

Cuando la ciencia moderna elabora su *visión* y le dice a la diversidad de visiones que ella posee los caminos hacia el conocimiento de la realidad, Cristo sólo es nube, y la pareja cósmica es tan sólo eclipse, por lo que el llanto del enfermo y los cuidados del poblado otomí pierden significado, es decir, pierden *realidad*. La ampliación de los horizontes en el mundo contemporáneo es una exigencia para la convivencia de los pueblos, para la aceptación del *otro* como acto de paz, lo contrario es la intolerancia que lleva a la guerra. En ese encuentro se requieren asumir las visiones de los que no entienden la realidad como *nosotros*, lo que lleva a comprender que la *realidad* es una interpretación que se hace del mundo y del hombre.

Ante ello, la antropología en su calidad de disciplina de la ciencia moderna, se ha ocupado precisamente de esos productos humanos: las culturas. En la realización de dicha tarea, la antropología puede dividirse en dos tipos: aquella que genera una amplia cantidad de datos etnográficos valiosos tanto para el análisis teórico como para la transformación social; y otra, que se aboca a la creación de sistemas teóricos, abstractos, que pretenden constituir marcos conceptuales para el conocimiento de las distintas sociedades. El primer tipo enunciado responde principalmente a situaciones específicas y resulta válido para el descrito por tal o cual etnografía y, ocasionalmente, para otros pertenecientes a la misma región o forma cultural. Por el contrario, el segundo tipo de trabajo pretende alcanzar generalizaciones más amplias respecto no tan sólo de lo social, sino, incluso, en relación a otros campos del conocimiento, es decir, en una colaboración para con la ciencia un general y no exclusivamente con su disciplina. Esto permite el análisis del dato etnográfico en su singularidad al mismo tiempo que instalado en una *visión* ampliada horizontalmente y no constreñida por la perspectiva vertical particularista.

El análisis desde esta perspectiva -que reúne lo particular y lo estructural de las culturas- tiene campo fértil en las religiones y cultos curativos, ricos en elaboraciones simbólicas, y cuya práctica concierne a numerosas sociedades, se podría decir que a todo pueblo, tanto del pasado como del presente. ya que, por lo que indica la información histórica y etnológica, toda agrupación humana ha contado con algún sistema mágico o religioso ligado a un sistema terapéutico, lo que lleva a sugerir que las formas culturales del campo religioso asociadas a las formas culturales relativas al binomio *salud-enfermedad* son inherentes a la condición humana, en la medida en que la carencia de salud es un punto liminar entre la vida y la muerte, dualidad que remite el asunto al campo de la religión.

Este acervo etnográfico -simbólicas de los sistemas religiosos y terapéuticos- ofrece vastos espacios para la reflexión en torno a las formas de adaptación humana tanto a sus momentos -historia- como a sus circunstancias -contexto social-, adaptaciones que son posibles gracias a la construcción de códigos culturales, de cuya versatilidad depende lo exitoso de dichas adaptaciones. De aquí que conocer los procesos de construcción de los códigos culturales, permite comprender los mecanismos de adecuación humana, hoy en día urgentes ante los cambios sociales que nos toca vivir y frente a lo cual la Antropología cuenta con las nociones de *cultura* y *símbolo* por cuyo medio es posible aportar nuevas perspectivas en el conocimiento de la diversidad cultural y la mecánica con la que se hace cultura.

En esta tarea la noción de *estructura* posibilita un análisis que abre nuevos horizontes al lograr el encuentro *multidisciplinar*, encuentro que hace imprescindible la elaboración de lenguajes comunes a través de los cuales sea posible el diálogo entre los diversos campos del conocimiento, encaminándose de esta forma hacia configuraciones teórico-metodológicas que posibiliten análisis más globalizantes. Con esto se cuestiona el carácter atomizador que ha dominado en las ciencias mutiladoras de la integridad del hombre, la sociedad y el entorno hacia sí mismos y en sus interrelaciones¹, y que ha implicado incluso cargas de ideologismos camuflados de "científicos", con lo cual la Ciencia deviene discurso ideológico y dogma, negándose por lo tanto a sí misma. En sentido opuesto, el abrir los feudos de cada disciplina permite descubrir dogmatizaciones, y encauzar el conocimiento hacia una mayor posibilidad de aplicación para responder a los problemas vigentes en las sociedades contemporáneas, evitando así una ciencia y una tecnología divorciadas respecto de la cotidianidad humana. Tal distanciamiento se acorta con las perspectivas totalizadoras que implica el diálogo, que por definición ha de ser concebido entre iguales, actitud que

¹ Aunque es de justicia reconocer que gracias a esa particularización ha sido posible profundizar en campos específicos del conocimiento con beneficios para el hombre, muestra de ello son las especialidades en la medicina, por sólo mencionar un ejemplo.

lleva a una visión horizontal -y no vertical inherente a las hegemonías en el conocimiento- que incluye la comunicación con los "otros conocimientos" -populares, indígenas,- y que en la antropología han dado paso a propuestas como las de la llamada *etnociencia*², la que señala cómo los saberes populares, de antiguo, han conservado perspectivas totalizadoras, por ejemplo, en sus terapias que pueden, desde la clasificación moderna, reunir en una misma persona al médico, al botánico y al psicólogo. Esta perspectiva antropológica por igual abre la puerta para salir de los provincialismos culturales de cada sociedad³ y tomar en su lugar los caminos que lleven a los encuentros humanos y científicos.

En la apertura de horizontes se pueden destacar los casos de la Ecología, la Historia y la Antropología -incluida la experiencia mexicana con su integración de la Etnología, Lingüística, Arqueología, Etnohistoria y Antropología Física. Además, la Antropología cuenta entre su producción con las concepciones del estructuralismo y el estudio de la *etnociencia*, ambos de horizontes que apuntan hacia las visiones totalizadoras, y que en el presente trabajo tienen por eje el análisis del símbolo; de tal forma que se integran en torno suyo los afanes estructuralistas, de identificar estructuras comunes al hombre, y los etnográficos, con sus descripciones sobre las peculiaridades culturales que evidencian otras maneras de conocer y aprehender el mundo. El todo y las partes girando alrededor del símbolo.

En este espíritu se inscribe el presente trabajo, en el cual el Hombre, la Sociedad y la Cultura, en tanto que campos de atención de la Antropología, son reconocidos no como feudos de ésta, sino como puntos de encuentro que invitan a la comunicación con otras disciplinas. Es así que el presente estudio ensaya un diálogo con la filosofía de los números y las figuras geométricas, lo que obedece a dos motivos: uno, en los conocimientos populares es frecuente el recurso de la numérica y la geometría en sus elaboraciones cognoscitivo-culturales que codifican su contexto social; y, dos, se propone que los lenguajes culturales bajo expresiones de número y figura permiten conocer la mecánica con que se construyen las elaboraciones simbólicas, visto el símbolo como unidad de análisis en el estudio de las culturas en tanto que conjuntos de significaciones⁴ y cuyo análisis rebasa los límites de la interpretación antropológica implicando a la psicología⁵ y la lingüística⁶.

² Al respecto puede verse: Roberto Escalante, "Investigaciones recientes sobre etnociencia en el área maya", en: *Estudios de cultura maya*, vol. XVI, México, 1985, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

³ Françoise Laplanche, *Mexicanismo, posesión y utopía: Las tres voces de la imaginación colectiva*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1977, p. 17.

⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1989.

⁵ Jean Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

⁶ Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Editorial Lumen, 1991.

Este encuentro de diversos planteamientos que hasta pueden entenderse como contradictorios, son riesgos implícitos al adoptar perspectivas más integrales, como lo evidencia la intercepción entre la historia y el estructuralismo precisamente en el análisis de símbolos⁷, pero que bien vale la pena atentar contra los dogmas de las disciplinas, y cometiendo algunas "herejías" saltar las autolimitaciones de unas ciencias atomizadas, en pos de una Ciencia más comunicada con la cotidianidad humana.

Las elaboraciones culturales simbólicas numéricas y geométricas son rastreadas en los sistemas médicos populares -distantes de los criterios de la medicina moderna-, particularmente en los casos de las nociones *frio-caliente* y *espíritu*, ambas presentes en diversas formas médicas correspondientes a culturas particulares. Este abordaje permite acceder al conocimiento de los procesos en que las sociedades humanas elaboran sus códigos culturales por medio de los cuales cada pueblo se adecúa a su contexto propio, a la vez que con ello se le permite comprender su devenir para construir alternativas hacia el futuro en la medida en que dicho contexto se modifica. Es así que al estudiar los procesos de codificación cultural, se conoce la mecánica adaptativa social, la dinámica social y la lógica de la creación cultural en las sociedades humanas.

En la medida en que con en el estudio de códigos médicos se registra la experiencia humana del punto liminar entre la vida y la muerte, el análisis sobre la construcción de las simbólicas respectivas ofrece un material especialmente sintético de la experiencia humana y de sus significaciones culturales. La estrategia de análisis entonces aterriza en las unidades básicas que componen el código médico (sistema de clasificación de enfermedades, herbolaria, simbólica, ritualidad, terapéuticas), y de las que el estudio analiza los conjuntos simbólicos de los rituales, por condensarse en ellos la experiencia y los significados culturales de la sociedad.

Por otro lado, al correlacionar distintos códigos -en este caso médicos-, se conocen otras formas del cómo tratar el problema humano del enfermar, de aquí se pueden rescatar ejemplos terapéuticos que contienen principios humanistas de los cuales está urgida la práctica médica moderna actual. Por ello es que el encuentro analítico de códigos culturales médicos se constituye en un referente y acervo de experiencias sociales, de las cuales se pueden retomar enseñanzas útiles para contar con una medicina moderna, además de eficaz humana, aspecto este último de cualidades terapéuticas en sí mismas.

En consecuencia, del estudio de los códigos culturales médicos se obtiene, de una parte, el conocimiento de la mecánica de codificación, a través de una síntesis numérico-geométrica; y de otra, un referente de prácticas médicas que ofrecen experiencias por

⁷ Véase: Marshall Sahlins, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1988.

incorporarse en la medicina moderna para así ampliar la dimensión humana en la procuración de la salud y la eliminación del dolor en los hombres.

2. Objetivos

Por lo anterior, la investigación delineó su desarrollo a partir de la consecución de los siguientes objetivos.

Generales:

- I. Conocer el proceso de codificación a partir de categorías culturales y por medio del análisis de sus simbólicas.
- II. Construir un modelo matemático de codificación que sintetice códigos culturales diversos, relativos a contextos diferentes.
- III. Ofrecer consideraciones desde la experiencia de las culturales populares y sus formas médicas, en pro de un humanismo para la medicina moderna.

Particulares:

1. Elaborar un modelo hipotético que sintetice el mecanismo codificador de la simbólica relativa a la numérica y geometría presentes en formas culturales religiosas.
2. Elaborar un modelo hipotético que sintetice el mecanismo de otras formas de codificación, en los casos particulares de la dualidad *frío-caliente* y la entidad anímica *spiritu*, en tanto que símbolos sustantivos en códigos médicos de la medicina popular.
3. Conceptualizar los contextos socioculturales en que se instalan los códigos culturales a tratarse.
4. Confrontar con otras culturas los casos analizados.

De estas pretensiones originales, el objetivo II relativo a la construcción de un "modelo matemático de codificación", se adecuó a los resultados y posibilidades del estudio, limitando las intenciones matemáticas al plano filosófico y semiótico de los números y las figuras geométricas como entidades simbólicas en las elaboraciones culturales presentes en diversidad de pueblos. Del resto de los objetivos se considera que fueron alcanzados a lo largo de la investigación.

3. Los casos estudiados

Para el logro de los objetivos se equiparan simbólicas pertenecientes a sistemas culturales distintos, lo que recomienda el que esa diferenciación vaya a la par de una distancia geográfica, histórica y social: lo que hizo necesario ubicar el estudio en la comparación de dos sociedades alejadas una de otra en dichos aspectos. Sin embargo, el mundo contemporáneo implica una dinámica de interconexiones geográficas, culturales y sociales que, para bien o para mal, acercan a los pueblos entre sí. Las razones radican en los procesos económicos actuales que se combinan con los flujos migratorios a niveles nacional e internacional, de tal manera que las distancias entre las aldeas campesinas y los centros urbanos, las tierras de cultivo y las fábricas, se acortan a través, ya sea de los medios de comunicación, o del trabajador que alterna las labores agrícolas con empleos asalariados en alguna ciudad.

En las décadas recientes, diversas sociedades -como la mexicana y las de otros países latinoamericanos- han experimentado el paso de una sociedad predominantemente rural, particularmente campesina, a otra focalizada por los centros urbanos, lo que ha provocado el desequilibrio económico y demográfico entre el campo y la ciudad, y en cuya dinámica la migración cumple un papel sustantivo⁵. Ejemplo de esto en nuestro país es el Estado de México, que desde la década de los cincuenta experimenta un marcado proceso urbanizador, primero en los municipios colindantes con el Distrito Federal (Naucalpan, Tlanepantla, Nezahualcoyotl, Ecatepec, entre otros) y posteriormente, hacia la década de los setenta, en torno a la ciudad de Toluca⁶, motivo por el cual las pautas culturales tradicionales son modificadas ante la influencia de otras maneras *modernizantes*¹⁰. La inmigración en la entidad se compone de habitantes oriundos de prácticamente toda la República, amén de algunas influencias de inmigrantes del extranjero, lo que abre un abanico al interior del Estado de formas culturales que reconfiguran su paisaje social.

La entidad mexiquense se muestra como particular "laboratorio" de la dinámica social y de la confrontación de culturas. Las pautas tradicionales indígenas otomianas (que incluye la presencia de comunidades, étnica y lingüísticamente entendidas como otomies, mazahua, matlazinca y ocuilteca) y nahuas, se entrelazan con las correspondientes a pueblos campesino-mestizos, amén de influencias de origen urbano, las que son refuncionalizadas

⁵ Manuel Castells, *La cuestión urbana*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 76.

⁶ David Velázquez Torres, *El Valle de Toluca. Asentamientos humanos/espacio geográfico*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1980, p. 95.

¹⁰ Claude Bataillon, "Toluca en los últimos años", en: *Altiplano*, Toluca, año 1, número 4, enero-marzo de 1985, p. 130.

tanto en los contextos rurales como ciudadanos, resultando un variado mosaico cultural al interior del Estado de México.

La migración, por su parte, representa un canal de interconexión entre la ciudad y el campo, relación dialéctica en tanto que integra en un sistema contradictorio los ámbitos rural y urbano, opuestos a la vez que mutuamente necesarios, lo que genera la unicidad campo-ciudad¹¹; son entonces los migrantes agentes de comunicación e intercambio cultural entre los ámbitos rural y urbano. Tal intercambio cultural mutuo se logra por medio de las redes sociales:

"... entre la sociedad tradicional en pequeña escala y la sociedad moderna había una diferencia en la malla de la red. La distancia en torno a cada agujero de la red moderna ha de ser mayor, ya que la gente no tiene en ella tantos amigos y conocidos en común como en la sociedad en pequeña escala"¹².

De esta idea se desprende el que las relaciones sociales en la comunidad rural son más cercanas, en tanto que en la ciudad éstas se distancian. Ahora bien, con la presencia de individuos que al migrar temporalmente -como aquellos que trabajan por unas semanas en el lugar de destino y regresan periódicamente a la comunidad de origen¹³- interconectan el campo con la ciudad, por lo que la malla cerrada de las redes rurales se anuda con la malla más abierta de la ciudad, haciendo un tejido amplificado, en donde ya no se tienen *redes rurales* alejadas de *redes urbanas*, sino un solo tejido compuesto de malla compactada, malla abierta y *nudos de interconexión* representados éstos por los migrantes.

De esta manera, las fronteras entre lo urbano y lo rural se hacen difusas, sugiriéndose la existencia contemporánea, al menos para el Estado de México, de la unicidad campo-ciudad ya referida. Esto no evita el que en cada localidad rural o agrupación urbana existan formas sociales y culturales peculiares. En tal unicidad circulan, por medio de las redes, formas culturales de un sitio a otro, siendo los migrantes el eje de dicha dinámica.

En conclusión, el Estado de México muestra una dinámica cultural que entreteje formas indígenas, rural-mestizas y urbanas, generándose un intercambio de rasgos culturales

¹¹ Juan Luis Ramirez Torres, "Unidad domestica, tierra y trabajo asalariado en poblaciones rurales del Valle de Toluca", en: *Cuatriviun*, Toluca, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, 1990, Num. 2. Sobre la relación campo-ciudad en la misma región, también puede verse: Claude Bataillon, "Población campesina y suburbanización en el Valle de Toluca", en: *Conflicto entre ciudad y campo en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1980.

¹² Ulf Hanners, *Exploración de la ciudad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 189.

¹³ Lourdes Arizpe, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las «Marías»*, México, SepSetenasDiana, 1979, p. 109.

más allá de los límites tradicionales estatales y ampliándolos hasta la adopción de características tomadas de formas culturales pertenecientes a grupos sociales originarios de otros lugares de la República, es decir, el radio de préstamos culturales se extiende hasta los niveles nacional, e incluso, internacional, a través de la circulación de rasgos culturales via redes sociales -sin que esto obvie la influencia importante de los medios de comunicación masiva y de la escuela. Este flujo de intercambios de rasgos culturales sucede por la dinámica campo-ciudad mexiquense que se presenta como un sólo proceso conformado a su vez de un mismo sistema de redes sociales tejidas entre lo rural y lo urbano.

Aprovechando la heterogeneidad de la entidad mexiquense, se han seleccionado dos casos diversos para desarrollar el presente estudio. Uno corresponde a la población indígena del Estado; el otro es un culto católico nuevo, con atributos curativos, de influencia principalmente urbana, aunque ya extiende su presencia al medio rural. Tal selección obedece a que el primero ofrece formas culturales de una tradición centenaria, que dinámicamente se adecúa a las condiciones actuales y que se reproduce a nivel de comunidad, lo que implica elaboraciones culturales homogéneas; la segunda, es la de una peculiar forma de catolicismo, que gracias a su capacidad de convocatoria reúne a individuos dispersos, principalmente urbanos, y a diferencia del primer caso, parte de lo heterogéneo para incorporar a personas distantes en torno a un conjunto cultural limitado. En pocas palabras, se confronta un caso indígena, en principio tradicional y homogéneo cultural y socialmente, ante otro caso heterogéneo étnica, cultural y socialmente. Estos contrastes permiten observar coincidencias y diferencias que al ser identificadas posibilitan el análisis del material recabado.

A pesar de esta posibilidad de contraste, sucede que ambos casos pertenecen al mismo proceso histórico nacional mexicano -del que participa el Estado de México- por lo que resultan elementos culturales comunes debido a que comparten los antecedentes precolombinos, la influencia católico-española y judeocristiana, entre otros rasgos compartidos por la sociedad mexicana. Por tal motivo es que estos dos casos son comparados con otros sistemas culturales ajenos a dicha *matrix*, a manera de contrapunto, en ejemplos que la literatura etnográfica relativa a culturas orientales y africanas proporciona. Debido a la imposibilidad material de realizar trabajo de campo en tales sitios, es que la documentación etnográfica correspondiente se hace en base a consultas bibliográficas, mientras que los dos casos mencionados son documentados por medio de investigación de campo.

4. La opción analítica del Código Cultural

Para lograr ese diálogo propuesto entre los conocimientos *científico moderno* y *emocientífico*, concretado en el análisis de dos códigos culturales médicos, y confrontados con otros ejemplos, se aborda la problemática de investigación desde cuatro campos: 1) la reorganización social y multirritmicidad en la dinámica campo-ciudad; 2) los códigos culturales médico-religiosos; 3) los símbolos de los sistemas médicos; y 4) la numérica y la geométrica de los sistemas médicos. El primero atiende las configuraciones de los contextos sociales de cada caso, particularmente en lo que toca a sus características en la reorganización social, aspecto directamente relacionado con la construcción de los códigos atendidos. El segundo conceptualiza los sistemas médicos como códigos que responden a los parámetros culturales propios al grupo de pertenencia, por lo que sus criterios sobre la salud y la enfermedad son significativos y eficaces en relación directa con su contexto. El tercer campo entiende a los símbolos como las unidades básicas en el análisis de los sistemas médicos culturales, los que a su vez son parte de códigos religiosos. El cuarto campo proporciona el marco interpretativo del material simbólico para sintetizarlo en una formalización numérico-geométrica, recurriendo a acervos multidisciplinarios. Pasemos a tratar cada uno de estos aspectos.

a) Reorganización social y multirritmicidad en la dinámica campo-ciudad. Los individuos que componen las agrupaciones sociales contemporáneas inmersas en la dinámica rural-urbana, ven trastocadas sus formas tradicionales teniendo que reelaborarlas para no quedar aislados tanto de sus grupos de origen como de otros grupos nuevos con los que ahora se relacionan. De no hacerlo corren el riesgo de entrar en una situación *desocializante*¹⁴, caracterizada por el aislamiento relativo de uno o varios miembros de una agrupación social - familia, barrio, comunidad campesina, etcétera.-; este aislamiento relativo puede revertirse en una tendencia hacia la *resocialización*, ambos aspectos, desocialización y resocialización, forman parte de un mismo proceso. Tal situación implica que la organización social, tanto de las agrupaciones rurales como urbanas, sea impactada, entrando en consecuencia en una dinámica de cambio -a partir de las relaciones campo-ciudad que imprimen las condiciones actuales de empobrecimiento, desempleo, caída económica de la clase media- y que exige recomposiciones en la organización social comunitaria urbana y rural!

La "matrifocalidad"¹⁵ es una de las modificaciones más significativas, y que toma un

¹⁴ Françoise Laplanche, *Introducción a la etnopsiquiatría*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1979, p. 127.

¹⁵ Oscar Lewis, "La cultura de la pobreza", en: *Ensayos antropológicos*, México, Editorial Grijalbo, 1986.

especial e importante papel dentro de las formas de reorganización, tanto en el medio rural como urbano, así como entre los migrantes campo-ciudad y ciudad-ciudad. Al respecto, viene a colación la siguiente condensación de Eric R. Wolf, a partir de algunos autores y que dice:

"... la diada paterna es débil a causa de que los padres son económicamente incapaces de contribuir a los ingresos y al prestigio de la casa, y por tanto los niños no sienten el nexo de dependencia que una situación contraria creara en ellos. A la inversa, la debilidad de la diada paterna conduce a una mayor fuerza en la diada materna, y un grupo de mujeres -con frecuencia formado por la abuela, madre e hija- constituye una unidad («matrifocal»). Unidades de este tipo han sido halladas en muchos grupos urbanos en depresión, como entre la población de clase más baja en México capital, entre los habitantes de la zona este de Londres, o entre los negros de los Estados Unidos"¹⁶.

A lo anterior hemos de indicar que actualmente el carácter matrifocal en México -y en el Estado mexiquense- no es exclusivo de la "clase más baja", como lo menciona Wolf, ya que por igual se puede encontrar en sectores medios de la población -aunque esto podría plantearse en otro sentido: la repentina caída de los estratos medios que los acerca a las clases tradicionalmente pobres de México. Con todo, al interior del proceso rural-urbano la unidad familiar experimenta modificaciones que inclinan la focalización familiar hacia la mujer, la que adquiere nuevas funciones y una postura que la hace más participativa hacia fuera, es decir, con actividades diversificadas en los escenarios sociales como el barrio, la vecindad o la organización política, de donde incide para hacerse protagonista destacada de las prácticas curativas populares y alternativas, como ocurre en los casos estudiados. Por supuesto varias de las actividades citadas ya las desempeñaba con anterioridad a las décadas recientes de unicidad campo-ciudad, como el de curandera o hechicera, pero en tanto que formas culturales, en el actual contexto adquieren nuevos significados, a la vez que a éstas posiciones se suman otras nuevas, como el liderazgo en organizaciones políticas o al interior de nuevas prácticas religiosas.

Ahora bien, la recomposición social al alterar los planos de la vida social y cultural, afecta la salud de los individuos en la medida en que la llegada de los inmigrantes al medio urbano, implica un doble efecto: por un lado, los inmigrados adecúan sus formas culturales en relación con el sitio de llegada; por otra parte, los habitantes nativos de la ciudad o de una comunidad rural absorbida por la expansión urbana, ejecutan modificaciones con el objeto de abrir espacios sociales y culturales en los cuales colocar a los nuevos vecindados.

p. 113.

¹⁶ Eric R. Wolf, *Los campesinos*, Barcelona, Editorial Labor, 1978, p. 85.

Este doble juego adaptativo repercute en los *ritmos culturales*, entendiendo por ello el que a cada cultura corresponde un *ritmo* particular, regido por el ciclo agrícola, los periodos de pesca, el calendario religioso, o algún otro criterio. De aquí que cuando un migrante de origen rural arriba a la ciudad modifica sus ritmos para, en el proceso de readecuación, insertares a la multiritmicidad urbana. Sin embargo, entre el medio rural y el ciudadano existe una diferencia importante al respecto, mientras que en el campo hay una "armonía", dada su homogeneidad, en la ciudad, por el contrario, sucede una muy variada convergencia de ritmos que no siempre logran integrarse armónicamente, más bien resulta un "ruido" antes que "melodía"; de aquí que se ha llegado a decir que el reloj más que la máquina de vapor, es la clave de la Edad industrial¹⁷. Afirmación que observa las siguientes consideraciones:

"La intrincada pauta temporal, formada por el entrecruzamiento de muy diferentes ritmos funcionales, actúa como una fuerza coactiva sobre la conducta de los miembros de la comunidad. Estos pueden ignorarla si se arriesgan al aislamiento respecto de una gran parte de la vida colectiva. La resistencia de los trabajadores a realizar turnos nocturnos es el fruto de esa experiencia. El trabajo nocturno altera la vida familiar del individuo y le excluye de las actividades de la comunidad en gran medida. El ferroviario, especialmente el fogonero, tiene que jugar un papel pasivo en la comunidad en que reside, porque su horario de trabajo no tiene ninguna relación con el ritmo de esa comunidad. No puede aceptar ninguna responsabilidad política, ni puede pertenecer a ningún grupo local. Si la familia se acomoda a la pauta temporal de la comunidad, sólo podran verse sus miembros en intervalos irregulares, o si se ajustan a los horarios del ferroviario, la participación de los miembros de la familia en las actividades de la comunidad sera intermitente"¹⁸.

Los distintos agrupamientos sociales -indígenas, rurales y urbanos- que convergen en el proceso urbano-rural, conllevan como parte de su peculiaridad cultural, un ritmo propio: agrícola, industrial, ritual. Pero estos ritmos distintos, definidos culturalmente, en el contexto campo-ciudad ya señalado, entran en contacto dando paso a disonancias ritmicas que repercuten en los actores sociales que las reproducen, provocando lo dicho en la cita referida: o la familia se adecúa al ritmo del fogonero o el fogonero se aísla de su comunidad y familia; aquí no existe una posibilidad que dé coherencia de ritmos entre el empleo y la vida familiar y comunitaria, por fuerza habrá de ocurrir una desarticulación del ritmo, es decir, ha de surgir la *arritmia*.

Esta situación lleva aparejada la *desocialización*, a la que se suman implicaciones patológicas. Los hombres somos, entre otras cosas, una co-implicación biológico-cultural,

¹⁷ Amos Hawley, *Ecología humana*, Madrid, Editorial Tecnos, 1966, p. 302.

¹⁸ *Ibidem*, p. 314.

FALLA DE ORIGEN

por lo que nuestros ritmos definidos como culturales, tienen a la vez un sustrato biológico inherente en la porción "natural" de nuestro hábitat y en nuestro cuerpo mismo; así, el entorno al ser percibido por los sentidos, provoca reacciones al interior del organismo humano: "... la recepción de particulares estímulos auditivos y visuales en el hombre pueden inducir ritmos corticales particulares"¹⁷.

En tales circunstancias, resulta que los ritmos sociales y culturales inherentes en las actividades productivas, familiares, o religiosas, implementadas entre los hombres o en la relación de éstos con su entorno -natural y el construido por ellos-, influyen sobre la ritmicidad del organismo humano:

"Tomando como base el ritmo del pulso, la respiración, la defecación y menstruación, Zarlino, médico italiano del Renacimiento, dio una complicada teoría en torno a la relación mística existente entre la música y las funciones corporales. Difundió entre sus enseñanzas un concepto de flujo y reflujo al que relacionaba los periodos de sístole y diástole de las contracciones cardíacas, con los tiempos de una frase musical o de un compás; sostuvo que la música constituía el mejor ejercicio para adquirir un sentido de ritmo, indispensable para evaluar los latidos del pulso y otras funciones rítmicas del cuerpo"¹⁸.

Esta asociación patológico-terapéutica como característica de la ritmicidad, ya se manejaba desde tiempos antiguos en el caso de la meloterapia:

"Esta técnica aparece con funciones terapéuticas entre los curanderos coloniales y es un valioso instrumento tanto para inducir el trance como para la curación. Se registran manifestaciones musicales, cantos y danzas acompañados principalmente con guitarra"¹⁹.

Si bien en el contexto colonial no se podría hablar en los mismos términos del actual proceso rural-urbano, no hay que perder de vista que durante aquél, la confrontación pluricultural debió implicar una multiritmicidad, lo que explicaría parcialmente el recurso a la meloterapia. La otra porción de la explicación corresponde a su carácter *estructural* dentro del proceso de codificación, pero esto ya entra al terreno del desarrollo de nuestras hipótesis, discusión que se deja para otro momento.

¹⁷ Pietro Scarquelli, *Dioses, espíritus y ancestros. elementos para la comprensión de sistemas rituales*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 84.

¹⁸ A. Hunerer y R. Espinoza, "La música folklórica en la etnomedicina", en: Chamorro (De.), *Sabiduría popular*, Zamora, Mich., El Colegio de México, 1985, p. 314.

¹⁹ Nociu Quezada, *Enfermedades y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 59.

La consideración de la multirritmicidad entre el campo y la ciudad lleva a hacer mención de los planteamientos de Rôger Bastide, quien observa que la supuesta mayor incidencia de enfermedades mentales ubicada en las ciudades no corresponde plenamente a la verdad, ofrece por el contrario, evidencias de existencia de esos mismos padecimientos en el medio rural, lo que le lleva a afirmar que:

"... lo que era más importante no era el grado de concentración demográfica, sino el grado de organización o desorganización de la vida social, pudiendo la desorganización caracterizar tanto las áreas campesinas como los barrios urbanos.

[...] se han exagerado ciertos caracteres de la ciudad, como la impersonalidad en las relaciones sociales y la movilidad, mientras que se minimizaba estos mismos caracteres en las zonas rurales; de hecho hay en las grandes ciudades de los Estados Unidos comunidades estables, armoniosas, sanas étnicas o religiosas y existe por lo demás una anomia campesina, con trabajadores rurales móviles..."²².

La anterior cita es aplicable a los migrantes que funden en una sola trama los espacios rurales y urbanos en el Estado de México, los mismos en los que se encuentran presentes implicaciones de multirritmicidad, desocialización y efectos patológicos que son atendidos desde diversas opciones médicas.

b) Los Códigos Culturales médico-religiosos. Para analizar las manifestaciones patológicas que tienen por contexto la dinámica campo-ciudad multirritmica y desocializante, se considera pertinente partir del concepto *código*, aplicado a la cultura. Por él A. M. Kondratov, entiende a cualquier "... sistema de signos destinado a la transmisión de mensajes"²³, de aquí que este semiólogo indique que es posible que:

"... el lenguaje humano como los ácidos nucleicos -portadores de la información genética en el organismo- y en el arte puedan considerarse (y hasta medirse con números) como códigos específicos"²⁴.

Otros autores apuntan esa versatilidad del código, por lo que también llegan a concebir como tal, a los sistemas de convenciones explícitos y socializados²⁵; de ellos Pierre Guiraud

²² Roger Bastide, *Sociología de las enfermedades mentales*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1988, pp. 135-6.

²³ A. M. Kondratov, *Del sonido al signo*, Buenos Aires, Paidós, 1973, p. 36.

²⁴ *Ibidem*., p. 34.

²⁵ Pierre Guiraud, *La semiología*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989, p. 56.

identifica un conjunto de lo que llama *codigos tecnicos logicos*, y de los que dice:

[Su funcion]*... consiste en significar la experiencia objetiva y la relación de los hombres con el mundo.

Distinguiremos varios tipos: los codigos de conocimiento, bajo la doble forma del conocimiento científico y del saber tradicional (s.n.), los sistemas de señalización y los programas de aprendizaje y de trabajo, que son códigos de la acción²⁶.

Ahora bien, la noción del código implica la *codificación*, la cual entiende Giraud de la manera siguiente:

"... la codificación es un acuerdo entre los usuarios del signo que reconocen la relación entre el significante y el significado y la respetan en el empleo del signo.

[...]

Cuanto mas vaga se torna la convención, el valor del signo vana en mayor medida con los diferentes usuarios.

[...] Cuanto mas amplia y precisa es la convención, el signo es mas codificado.

En la medida en que es de origen implícito, la codificación es un proceso: el uso precisa y amplía la convención y el signo se codifica. aunque puede también darse el caso de que se descodifique"²⁷.

Por nuestra parte, al proceso de codificación lo aplicamos a la cultura, entendiendo a ésta como una forma de codificación cultural del grupo social que la sustenta; tal proceso lo concebimos como formado de tres componentes: 1) *percepción*, 2) *significación*, y 3) *acción social*; de esta manera, el código cultural religioso no queda limitado al mero campo ideológico, sino que considera igualmente una práctica social, emanada ésta del proceso previo de percepción y significación de su entorno y relaciones sociales que mantiene, por lo que las formas de percepción y los significados elaborados, son realizados socialmente, es decir, en un flujo intracomunicativo constante entre los integrantes del conjunto de redes sociales tejidas por un grupo determinado, motivo por el cual se considera que:

1°. Los mecanismos de percepción varían de un grupo social a otro, hecho asociado con su estructura cultural general particular;

2°. Ya procesados por una forma de percepción particular, la significación de ese entorno posee una configuración igualmente peculiar, lo que constituye el conjunto de

²⁶ *Ibidem.*, p. 61.

²⁷ *Ibidem.*, pp. 36-7.

representaciones simbólicas, propias de la cultura que es característica de cada grupo social;

5º. Posteriormente, ya con una realidad percibida, significada y representada, y sobre estas mismas significaciones elaboradas, se realizan acciones sociales sobre el entorno, ya de reproducción, ya de transformación del mismo, según lo indique su marco de significaciones.

c) Símbolos de los sistemas médicos. El símbolo es "la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual"²⁸; en consecuencia, y en la medida en que el ritual es un complejo simbólico, el rito, como lo anota Evon Z. Vogt, en sus estudios sobre Zimacantan, al formarse de símbolos que contienen significados, se constituye en un sistema de significados²⁹.

Gracias a esos significados reiterados ritualmente, como orden de lo divino, es que la acción social se codifica. En esta codificación se consideran los momentos de enfermedad, períodos de desorden orgánico que en más de una cultura, son entendidos como correlativos a desórdenes en los ámbitos social y cósmico³⁰, y que en el contexto del Estado de México permiten relacionarlo con los desórdenes relativos a la desocialización y la multiritmicidad.

Debido a que en los cultos curativos y formas terapéuticas tradicionales es común el recurso a ritos y símbolos de eficacia médica, es que éstos son el centro de atención en el presente análisis. El acervo teórico reunido por la Antropología Médica ofrece una buena cantidad de referentes y conceptos de especial utilidad para el presente estudio. El mismo nombre de Antropología Médica ya indica un encuentro multidisciplinario, a la vez que un diálogo de códigos disciplinares. Los estudios antropológicos respecto a la relación salud-enfermedad consideran aspectos diversos: historia, psicología, biología, economía, sociología, nutrición, y cultura³¹, y a los que se agrega la religión; esto es que al interior de dichos sistemas se contemplan frecuentemente cultos curativos que conllevan complejos simbólicos que nutren formas rituales con fines terapéuticos.

Desde las anteriores consideraciones es que se puede efectuar el análisis del binomio frío-callejón y el símbolo espíritu, en tanto que símbolos presentes en los sistemas médicos otomí y carismático y que comparten con otras culturas como en los casos del

²⁸ Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 21.

²⁹ Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 25.

³⁰ Jacinto Arias, *El mundo misionero de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*, México, Sep-Setentas, 1975, pp. 87-90.

³¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Antropología médica*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1986.

rescate del alma ante su pérdida como causa del susto³², enfermedad ésta aceptada como tal en diversos contextos culturales del país; o los riesgos patógenos al consumir en demasía alimentos *calientes* o *fríos*, concepción encontrada tanto en el sureste mexicano³³ como en muchos otros sitios de la República.

d) Los sistemas simbólicos numérico-geométricos. Los anteriores símbolos encuentran en el lenguaje de los números y las figuras geométricas un especial código de síntesis, lo que le permite recodificar códigos diversos, de tal suerte que en nuestro caso, los códigos -moderno y tradicionales- pueden ser recodificados en un lenguaje numérico-geométrico, considerando a la vez que ya de por sí, distintas culturas poseen clasificaciones de dicho tipo. Es así que Miguel León-Portilla ha observado :

"Aplicando las cifras-claves como 4, 13, 18, 20, 52 y 260 (múltiplos de 13), etcétera., los antiguos sabios mesoamericanos lograron encerrar los tiempos y los fenómenos celestes en un cuadro maravilloso de conceptos matemáticos"³⁴.

De esta forma es que hallamos ejemplos diversos a lo largo y ancho del país, tal es el caso de los mayas antiguos³⁵; los tarahumaras del presente siglo³⁶; los tonacas de la sierra³⁷; los zinacantecos de los Altos de Chiapas³⁸; y así se podría continuar con una larga lista de ejemplos, lo cual llama la atención sobre la constancia de los números en calidad de símbolos codificadores en los rituales que forman parte de sistemas religiosos. A su vez, las numéricas se derivan en geometrías que visualizan la lógica conceptual de cada caso significado ritualmente (relaciones matrimoniales, ciclo agrícola, etcétera.). El sentido simbólico de la numérica y geométrica inherente a las formas religiosas muestra el carácter cultural y cognoscitivo de números y figuras, lo que no se limita a las culturas, códigos y procesos cognoscitivos propios de sociedades "antiguas" y pueblos "atrasados", sino

³² Rubel, O'Neill y Collado, *Susto. Una enfermedad popular*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

³³ William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, p. 121.

³⁴ Miguel León-Portilla, "La filosofía", en: *Esplendor del México antiguo*, México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959, vol. 1, p. 149.

³⁵ María Montolio Villar, "Conceptos sobre la forma de los cielos entre los mayas", en: Barbro, Dahlgren, *Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 143.

³⁶ W. C. Bennett y R. M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 490.

³⁷ Alain Ichon, *La religión de los tonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, p. 38.

³⁸ Vogt, *Op. Cit.*, p. 140.

también dentro de las sociedades "modernas", como armadamente lo ve Marvin Harris respecto a sistemas triádicos presentes al interior de la ciencia: tesis, antitesis y síntesis en la dialéctica; id, ego y superego en el psicoanalista, los estadios teológico, metafísico y positivo de los positivistas; salvajismo, barbarie y civilización entre los antropólogos³⁹.

Con lo hasta aquí expuesto es posible entender la relevancia simbólico-cultural -que codifica el entorno y lo social de cada grupo humano- y en donde resulta indicativa la frecuencia de algunos números como el 3 o el 12 y la lógica de múltiplos (3, 6, 9, 12), o de algunas figuras como el triángulo, el círculo o la cruz en múltiples culturas. Esto nos lleva a la posibilidad de identificar la lógica simbólica que en clave numérica y geométrica sintetiza la estructura básica del mecanismo de codificación cultural, es decir, la manera cognoscitiva en que el hombre hace cultura. Este mecanismo es rastreado en los sistemas médico-tradicionales, específicamente en el binomio *frio-caliente* y en la noción *espíritu*.

En el manejo de lo numérico y geométrico se hace pertinente recurrir a los planteamientos teóricos que ofrecen nuevas perspectivas que combinan el conocimiento matemático en diversas culturas. La ciencia matemática moderna y otros referentes ofrecidos por la filosofía, la semiótica y la antropología; aportes que, debido a su reciente aparición acumulan aún escasa producción; al respecto resulta de gran utilidad la propuesta de una *antropología de los números* sugerida por Thomas Crump⁴⁰; así como las reflexiones de Emmanuel Lizcano en torno al imaginario colectivo y las matemáticas como una creación humana -y por ende cultural e histórica-, a propósito de las construcciones del *numero*, el *espacio* y lo *imposible* en los casos de China y Grecia⁴¹. Estos trabajos son por demás sugerentes y ricos en tanto que abren otros horizontes en el análisis científico, virtud que lleva inherente la cualidad de la visión global que reúne los saberes de distintas disciplinas comúnmente distantes de sus especulaciones y prácticas profesionales como las matemáticas y las ciencias sociales, pero que en estos autores encuentra una afortunada convergencia. Gracias a ello es que se integran sus consideraciones al marco de las preocupaciones aquí analizadas. A esto se suma el plano psicológico a través de la epistemología matemática de Jean Piaget⁴², en tanto que en ella se consideran aspectos que se conectan con los mecanismos cognoscitivos del proceso de simbolización, con lo cual se abre la posibilidad

³⁹ Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1981, p. 59.

⁴⁰ Thomas Crump, *La antropología de los números*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

⁴¹ Emmanuel Lizcano, *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1993.

⁴² Jean Piaget, "Los problemas principales de la epistemología de la matemática", en: Jean Piaget y otros, *Trazado de lógica y conocimiento científico*, 7 volúmenes: vol III, *Epistemología de la matemática*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1979.

de identificar el mecanismo por medio del cual se realizan la percepción, significación y acción social -del proceso de codificación- en los distintos grupos y culturas humanos.

5. Planteamiento hipotético

Este se maneja en dos momentos. Uno corresponde al plano etnográfico, vivencial, de esa experiencia humana del hacer cultura, para el cual se propone una interpretación en torno del *ritmo* -los ritmos- tenido en el contexto social integrado por la relación campo-ciudad, observada en el Estado de México -espacio de nuestro estudio. El otro, se refiere a la síntesis propuesta sobre el mecanismo a través del cual los individuos y sociedades codifican las experiencias tenidas particularmente en sus contextos correspondientes. Estos dos planos pueden ser entendidos como dos hipótesis, pero que a la vez son interdependientes en la medida que una es la cara *empírica*, mientras que la otra corresponde a la fase *teórica*, partes de un todo mutuamente complementario.

Uno:

Como parte de los diversos códigos a través de los cuales se pueden hacer interpretaciones de la cultura, se encuentra el caso de *códigos de ritmicidad*, es decir, aquellos que se caracterizan por el *ritmo* puesto a través de la cadencia de la palabra, el movimiento corporal, las relaciones sociales entabladas, durante los movimientos en horas de trabajo, o las actividades efectuadas a lo largo del día, la semana, o periodos mensuales, anuales u otros más prolongados. Dichos códigos pueden encontrarse en situaciones cerradas, esto es, aquellos ritmos que son únicos en la medida en que son manejados solamente al interior de una comunidad determinada, pero la que puede integrarse o verse influida por otros contextos en donde domine la *multiritmicidad* generada por la convergencia de muchos códigos rítmicos. Cuando esta convergencia se hace disonante, se tienen implicaciones patológicas entre los habitantes urbanos, y rurales, integrados por la unicidad campo-ciudad, por lo que los procesos de simbolización que tienen por contexto un medio con "arritmias" culturales de incidencia patológica, recurren a un sistema terapéutico cuya clave musical posibilite readquirir la ritmicidad armónica perdida.

Esta confrontación implica posibilidades ya de compatibilidad cultural y orgánico-social, ya de contradicciones entre las partes convergentes, esto es de continuidad o cambios en sus pautas culturales y formas de organización social comunitaria y familiar; por ejemplo, el encuentro de una familia indígena con una unidad sociocultural como la *vecindad*, frente a la que o se integra, modificando su forma familiar interna y sus pautas

culturales, o bien, entra en conflicto con ella y busca otras formas de incorporación al medio urbano, siempre y cuando puedan construirse alternativas; lo contrario llevará a la arritmia de esa familia en su totalidad o, al menos, de algunos de sus miembros.

De lo anterior se desprende que, ante la diversidad cultural convergente en el Estado de México, se generan dos situaciones simultáneas: una, la modificación de ritmos entre determinados grupos-individuos; dos, la adquisición de arritmias principalmente entre unidades familiares e individuos.

En este sentido, el encuentro de ritmos socioculturales distintos en el contexto de las ciudades, se asocia con el ritmo del organismo humano que tiene que enfrentarse ahora a una diversidad de ritmicidades con lo que se confunde el organismo al percibir impulsos rítmicos disonantes. Esto lleva a la disfunción del organismo, es decir, a la aparición de cuadros patológicos.

Es así que se considera que la dinámica urbana y su implicación campo-ciudad promueve la convergencia de culturas que conllevan a su vez otra convergencia, la de ritmicidades distintas. El proceso migratorio hace que se reconfiguren las formas y sistemas de organización social entre los habitantes urbanos. situación paralela a la reconfiguración de formas culturales gestadas en el contexto de la ciudad. Producto del proceso de reorganización social -paralelo siempre a las modificaciones culturales- ocurre la desocialización de una parte de los individuos que habitan en el medio citadino. Sobre esta situación es que se desarrolla la disonancia rítmica de la que se encuentran en mayor medida sus efectos patológicos precisamente entre las personas desocializadas, por lo que dichos individuos estarían integrados por dos características sustantivas: una, estar desocializados y, dos, recibir un impacto de disonancia rítmica con efectos patológicos.

Dos:

Ante los efectos patológicos de la multirritmicidad, los individuos pertenecientes a los diversos sistemas socioculturales confluentes entre el campo y la ciudad, recurren, además de la medicina moderna, a distintas alternativas terapéuticas, de entre las cuales podemos contar las que recurren a los complejos simbólicos de la dualidad *frio-caliente* y de la noción *espíritu*, unidades simbólicas universales de implicaciones terapéuticas dadas sus cualidades codificadoras;

Los procesos de codificación de las culturas que contemplan dichos símbolos, han construido tales complejos simbólicos desprendidos de la lógica binaria y triádica en que se maneja la codificación cultural, lógica que puede ser leída desde el lenguaje numérico-geométrico. Esta lógica al constituirse a partir del sistema binario y triádico, se opera en dos subsistemas: el binario que clasifica el entorno en pares de opuestos: en tanto que el

triádico cumple la función de integrar estructuralmente los pares de opuestos. De esta manera se tiene un sistema binario-triádico de codificación cultural común a toda sociedad humana.

En conclusión, los símbolos *frío-caliente* -par de opuestos- y el *espíritu* -asociado a concepciones triádicas-, se mueven bajo un sistema de codificación binario-triádico, en donde el subsistema binario clasifica la experiencia humana en pares de opuestos, mientras que el triádico integra a éstos en una estructura cultural propia. En consecuencia los símbolos binarios y triádicos son operadores que codifican cada realidad percibida, a través de los cuales la significan para actuar sobre ella, reproduciéndola o transformándola. Se tienen entonces muchas culturas con distintas interpretaciones sobre realidades experimentadas por cada sociedad, las cuales han sido construidas a partir de un mismo mecanismo común a toda sociedad de hombres.

6. Criterios metodológicos

Detrás del tema sobre modelos numéricos y geométricos, se encuentra la búsqueda de constantes que posibiliten el contar con referentes universales para la interpretación de las diversidades culturales; esta perspectiva se asocia con la noción de estructura y los criterios metodológicos retomados de la lingüística a la manera de Claude Lévi-Strauss, quien hablando sobre el mito y el rito, así como del papel que juega el símbolo, indica que:

"... el subconsciente es el léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación -para nosotros mismos y para los demás- si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso [...] el inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ello se cumple la función simbólica"⁴³.

Sin embargo, esta perspectiva, en principio, no resulta acorde con los planteamientos conceptuales de entender a la cultura como interpretación de la realidad y respecto a lo cual se retoma lo dicho por Geertz, quien no considera viable la búsqueda de leyes en el estudio de la cultura, sino, por el contrario, indica que tras lo que debe irse es en pos de sus *significaciones*⁴⁴. A esto aunemos lo que escribe Rudolf Otto⁴⁵ respecto a *lo santo* (*das*

⁴³ Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977, p. 184.

⁴⁴ Geertz, *Op. Cit.*, p. 20.

⁴⁵ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980,

heilige) -debido a que se ocupa de concepciones religiosas, mismo campo de atención que el correspondiente a nuestros dos casos-; para este autor la comprensión de lo religioso no se encuentra únicamente en el plano racional sino que de igual manera participa en él lo irracional: las sensaciones y emociones provocadas por lo que este autor denomina lo *numinoso*. Ambas ópticas se muestran contrapuestas a la intención de sistematizar y encontrar leyes en los procesos sociales y culturales como lo es en la religión.

Pero a la vez, esta divergencia conceptual, metodológicamente confronta dos posturas, que al comparar distintas interpretaciones culturales, permite descubrir la existencia de constantes estructurales, llegando de esta manera al conocimiento de la estructura de codificación, esto es, al mecanismo con que el hombre hace cultura. En esta tarea participan los aportes derivados de la lingüística, particularmente los criterios metodológicos sugeridos desde la semiótica en donde se reitera la noción de estructura y se observa la noción de *código*⁴⁶ en relación con lo que aquí se denomina *proceso de codificación* y cuya unidad de análisis es el símbolo.

Los datos pertinentes a este procedimiento corresponden a los aspectos de: contexto sociocultural, religión, sistema ritual, sistema médico, simbólica y símbolos dominantes. Estos fueron reunidos gracias al método etnográfico, aplicando las técnicas de observación participante, básicamente; más un cuestionario sobre enfermedades y remedios en la comunidad otomí⁴⁷. Para ello se visitaron diversos templos católico-carismáticos tanto de la ciudad de Toluca, como de la zona metropolitana del Estado de México colindante con el Distrito Federal, principalmente el conocido como *Monte María* localizado en el municipio de Atizapán de Zaragoza y el otro sitio de culto ubicado en el municipio también mexiquense de Atlacomulco, denominado *Monte María El Nogal*. El material correspondiente a la cultura otomí se nutrió fundamentalmente de la localidad llamada San Mateo Capulhuac, del municipio de Otzolotepec, la que se complementó con literatura sobre otomíes tanto del Estado de México como de otras entidades federativas, que en su momento se señalan. Las estancias de investigación de campo se realizaron entre los años de 1992 a 1995, en forma que obedecía a los ritmos de cada caso: misas sabatinas y dominicales en el culto carismático; periodos de *verdes* y *secas*, fiestas, actividades escolares, reuniones de la comunidad, en el pueblo otomí.

Con el material así reunido, se recurrió al método comparativo confrontando los dos

pp. 9-13.

⁴⁶ Véase: Eco, *La estructura ausente...* p. 121 ss.

⁴⁷ Las características del Movimiento Carismático no permitieron aplicar el mismo cuestionario entre sus creyentes, ya que de haberlo intentado se habrían cerrado las puertas a las visitas que se realizaron durante el desarrollo de la investigación.

casos estudiados, con el objeto de identificar los aspectos comunes entre ambos, circunscritos a los rubros de: contexto, religión, ritual, medicina, y simbólica. Con esto se llegó a los símbolos sustantivos *agua-fuego*, *frio-caliente* y *espirtu*, con lo que se pudo pasar al estudio interno de la estructura codificante. Para esta otra etapa de trabajo, ya propiamente analítica, se tuvo como referente el diverso material etnográfico de otras culturas que reiteraron la permanencia de los símbolos señalados como *codificadores*, por lo que se pasó a alcanzar la síntesis estructural considerando las reflexiones filosóficas de influencia pitagórica sobre números y geometría: armados con estos instrumentos numérico-geométricos, se realizó la *traducción* de los símbolos básicos *frio-caliente* y *espirtu* al lenguaje de los números y la geometría. De aquí emanó la propuesta de un sistema binario-triádico como el mecanismo esencial de codificación cultural humana.

El esquema de exposición se compone de seis capítulos en los que se da cuenta del encuadre teórico, la descripción etnográfica, el análisis del material que da pie a la conceptualización de un sistema binario-triádico propuesto, y la reflexión en torno de la experiencia humana de enfermar y curar. De esta manera se oscila entre el plano teórico y el vivencial a lo largo del desarrollo del estudio, como entidades que llevan a la construcción del *concepto* y la *acción social*. las dos caras de la misma moneda que es el *hacer cultura* por el hombre. Esto queda concretado en los capítulos I) *Cultura y Códigos Culturales*; II) *Contexto y símbolos de la medicina otomí*; III) *Contexto y símbolos de la sanación carismática*; IV) *La lógica de los símbolos frío-caliente y espirtu*; V) *El lenguaje numérico-geométrico en las construcciones culturales*; VI) *Cuerpo y comunicación: la experiencia humana del dolor*. Con esto se llega a las conclusiones que reúnen esas dos dimensiones que hacen del hombre un ser cultural.

CAPITULO I

CULTURA Y CODIGOS CULTURALES

a) La Cultura: su esencia relativo-totalizadora

a.1) **La Cultura en la experiencia humana.** La Cultura en la acción de los hombres ha sido todo en lo Humano. El entorno construido por el hombre es cultura, pero también el entorno natural, así sea la selva virgen, es producto igualmente cultural en la medida en que la percepción que se tiene de ella es una concepción filtrada a través de las sensaciones humanas, condicionadas éstas a su vez por su cultura. La visión del mundo es eso, una *visión*, es decir, una lectura entre otras; y sobre esa percepción y conceptualización del entorno, el hombre ha ido construyendo su propia versión del hábitat social humano el cual puede implicar tanto los valles, como las montañas, las riberas, las playas y el asfalto. De esta forma, el hombre a la vez que crea cultura, él mismo es un producto cultural, ya que su imagen formada de sí mismo, al igual que ocurre con la percepción del entorno natural, obedece a la visión con que se mira, es decir que no hay un sólo espejo para ver al Hombre, cada sociedad ha hecho el suyo, en él se ve, desde ahí se arregla, dándose forma y creando un ideal del *deber ser*, la norma cultural sobre la que se constituye como sociedad de hombres.

Sobre el planeta no ha existido una sociedad única, el Hombre en tanto que especie biológica, *Homo sapiens*, se ha disgregado en múltiples agrupaciones particulares, cada una de ellas con su peculiar imagen del "mundo" -apenas su propio entorno- y del Hombre, limitado al sí mismo, que no a todos los hombres ni a todas las sociedades. De aquí el etnocentrismo que se expresa en la autodenominación de muchos pueblos bajo términos

como: "nosotros: los hombres verdaderos", "los descendientes" o "los escogidos de Dios", visiones culturales equivalentes al egocentrismo de las primeras etapas del desarrollo infantil en donde el individuo no se separa del mundo, sino que el mundo es el mismo individuo, son una sola cosa.

El etnocentrismo anula la palabra del otro, invalida el espejo ajeno, niega las diversidades de visiones, rechaza la condición en los pueblos extraños de estar formada por hombres hacedores de cultura; surge entonces la noción de los "sin-cultura", los "incultos", los que, según las características de cada pueblo desde su etnocentrismo, han de ser, o educados en "La Cultura", o bien condenados a la desaparición, al considerarlos un peligro para la permanencia del *nosotros*. La negación del *otro* genera la incomunicación entre los pueblos al no reconocerse las existencias de otras posibilidades de ser Hombre, en consecuencia, los *otros* quedan en la periferia de lo humano, son *cuasi-humanos* o *no-humanos*, son reeducables o bien peligrosos y por ello destinados a la extinción. El etnocentrismo es el sustento de la descalificación del otro, el punto de partida a los racisms, de las fricciones interétnicas, de la discriminación en todas sus variantes, que se manifiesta desde la boca hasta el puño y que a lo largo de los tiempos -incluido el presente- ha dado numerosas muestras de su existencia palpable, y, no pocas veces, dramática.

En el mundo actual las aldeas ya no se mantienen distantes unas de otras ni de los centros urbanos, las sociedades contemporáneas interactúan a nivel regional, nacional, continental e intercontinental. Este mutuo contacto implica dos opciones potenciales: el establecimiento de puentes comunicativos, o bien, la profundización de los sentimientos de pertenencia y etnocentrismo ante la contrastación con los *otros*: "no-hombres e incultos". En el primer caso se reelaboran los lenguajes con el fin de poder comunicarse con los extraños, lo que implica tolerancia y voluntad de conceder; en el segundo, se actúa en sentido opuesto, reafirmando los valores propios al obstaculizar cualquier posibilidad de comunicación entre iguales, al mismo tiempo que una sociedad se hace intolerante y egoísta.

Ambas posibilidades son creaciones humanas, y por lo tanto forman parte de la cultura en cada pueblo, de aquí que la cultura no es sólo ejercicio positivo de la perpetuación de la especie, sino dialécticamente es también acto negativo de la existencia del Hombre. En este sentido la Cultura es ambivalente, es un instrumento constructivo a la vez que destructivo, peligroso para su propio creador. La cultura puede dar satisfacciones felices a los hombres, al mismo tiempo que puede crear malestar entre ellos¹. En este punto crucial de los caminos

¹ Al respecto Sigmund Freud escribe: "¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; que esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella? Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos fases: un fin positivo y otro negativo: por un lado, evitar el dolor y el *displacer*, por el otro,

culturales las sociedades humanas se definen, se encuentran o desencuentran; en este dilema los tiempos de la historia se han debatido entre la guerra y la paz; entre la agudización de los etnocentrismos o la construcción de puentes pluriculturales; entre la destrucción mutua o la convivencia.

Por lo tanto, la cultura engloba a toda la experiencia humana, en ella se contienen los conocimientos y creaciones hechos en el pasado y heredados en el presente, se producen y reproducen las formas de vida actuales, al mismo tiempo se elaboran los proyectos para el futuro. Es así que la historia pasada, el momento actual y las utopías del futuro son obra cultural hecha con materia cultural, desde ahí el Hombre se hace Hombre, con una disyuntiva: realizarlo en el ejercicio de la exclusión del *otro*, o en la integración comunicativa de la coexistencia entre sociedades y culturas. La primera lleva a la guerra, la segunda a la paz.

a.2) La Cultura como objeto científico: la estructura. Por su parte, la Cultura a los ojos de la Ciencia se convierte en entidad por conocerse y explicarse bajo métodos de análisis pretendidamente rigurosos; de entre las diversas disciplinas es la antropología quien asume esta tarea, logrando desarrollar estrategias metodológicas, teorías y registros de material etnográfico. Sin embargo, los resultados no siempre logran satisfacer los parámetros entendidos como científicos en los que las leyes, mediciones, comprobación en laboratorio son lugares comunes. En contraste, la antropología ofrece inventarios de formas de ser hombre social, diversidad de datos que no siempre permite avanzar hacia la identificación de constantes que lleve a leyes científicas.

La intención de ubicar el trabajo antropológico en la condición de ciencia ha sido una preocupación de antaño, de la que participa, por ejemplo, Bronislaw Malinowski en su obra *Una Teoría Científica de la Cultura*²; pretensión de la que participa L. A. White al proponer el término *culturología* para definir el campo destinado a una ciencia de la cultura³. Debido a que el método etnográfico es un eje fundamental del quehacer antropológico, ocurre que las pretensiones científicas de la antropología para el estudio de la cultura se concentran en él, tal es el caso de George Peter Murdock quien hubo perseguido una muestra etnográfica mundial, representativa de toda variación cultural para indicar la presencia cuantitativa de rasgos culturales en la humanidad, guiar la distribución

experimentar intensas sensaciones placenteras": Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, México, Alianza Editorial, 1984, p. 19.

² Véase: Bronislaw Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, SARPE, 1984.

³ Véase: L. A. White, *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Editorial Paidós, 1982.

cultural geográficamente y apoyar con ello la comprobación de hipótesis científicas⁴; otros autores, sin embargo, indican otro camino distinto al de la "muestra", el cual puede sintetizarse bajo el término de *metodo comparativo*, invocado entre otros, por Radcliffe-Brown⁵, quien lo distinguía del método experimental, aunque Oscar Lewis⁶ indica que el método comparativo es el que más se acerca al experimento. Subsecuentemente otros autores han mantenido la intención de un carácter científico debidamente sustentado⁷. A lo anterior se presenta otra postura que Clifford Geertz ejemplifica bastante bien, este autor anota que: "... el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones"⁸. De esta concepción participa Marshall Sahlins el que además incorpora el factor histórico en la relación cultura-significados de tal manera que la:

"historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica"⁹.

Lo afirmado ocurre a tal grado, según el autor, que incluso puede suceder que de la dinámica histórica resulten transformaciones en la misma estructura, "puesto que la alteración de algunos significados modifica las relaciones posicionales entre las categorías culturales, produciendo por consiguiente un «cambio de sistema»"¹⁰.

Considerando lo anterior, es que de mi parte estimo que el quehacer antropológico y el conocimiento de la cultura no debe limitarse sólo a describir variantes etnográficas, ni al registro de significaciones, sino que para la comprensión de ello han de buscarse regularidades, sin que esto implique la persecución de obtener leyes conundentes, ya que tal situación ubicaría al hombre en la condición de receptor pasivo de tales leyes, negando lo

⁴ Véase: George Peter Murdock. "Muestra etnográfica mundial", en: José R. Llobera. *La antropología como ciencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.

⁵ Véase: A. R. Radcliffe-Brown, "Antropología social", en: José R. Llobera. *La antropología como ciencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.

⁶ Oscar Lewis. "Control y experimentos en el trabajo de campo", en: José R. Llobera. *La antropología como ciencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975, p. 111.

⁷ Una interesante reunión de trabajos sobre el asunto aparece en José R. Llobera, *La Antropología como Ciencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975, de donde se han tomado algunas de las referencias aquí citadas.

⁸ Geertz, 1989. *Op. Cit.*, p. 20.

⁹ Marshall Sahlins. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*, España, Gedisa Editorial, 1988, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

que hasta ahora ha sido la especie humana, un permanente hacedor de cultura, es decir, transformador de su entorno. En su lugar, lo que ha de esperarse es el conocimiento de los mecanismos por medio de los cuales se construye cultura. De esta manera se podrán indentificar procesos comunes a la especie humana que, en forma particular a cada grupo social y momento histórico, derivan en formas culturales específicas, es decir, se requiere reunir el aspecto etnográfico y el estructural; el dato específico y el proceso universal, la interpretación de los significados culturales y el mecanismo por medio del cual se construyen dichas significaciones e interpretaciones; ambas partes, son caras de una misma moneda divididas hoy por *tendencias* teóricas que se entienden como excluyentes.

Para ello la tradición estructuralista de la antropología ofrece un propositivo acervo teórico-metodológico, el cual ha implicado otras fuentes y disciplinas como la lingüística y semiótica, ya visualizadas por el funcionalismo de Malinowski, que escribió : "Supongo que la lingüística del futuro, especialmente en relación con la semántica, llegará a ser el estudio del lenguaje en el contexto de la cultura"¹¹; asimismo, Geertz, con todo y su distancia conceptual respecto del estructuralismo, anota: "El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico"¹². Sobre esta segunda afirmación cabe recordar la conocida complicación entre el estructuralismo y la lingüística, cuyos análisis giran en torno precisamente de la noción de estructura. Esta posee la cualidad de identificar las regularidades que dan acceso al conocimiento de mecanismos inherentes a procesos no solamente semióticos, sino también sociales, físicos y biológicos. Al propósito, Jean Piaget, investigador de los procesos cognoscitivos desde la psicología, indica que:

"... lo propio de las operaciones es coordinarse y organizarse en sistemas: entonces son estos sistemas los que, por su misma construcción, constituyen las estructuras, y no los que preexistirían a los actos y a las construcciones determinandolos de antemano. Así pues, la clave del estructuralismo [...] es la primacía de la operación, con todo lo que comporta en epistemología matemática o física, en psicología de la inteligencia y en las relaciones sociales entre la praxis y la teoría"¹³.

Con ello observamos que la estructura no sería privativa de uno o algunos campos, los procesos estructurales son observados por Piaget en los planos de las matemáticas, la biología, la física, la psicología, la lingüística, lo social y la filosofía. Esto se comprende tanto desde un punto de partida evolutivo biológico, como desde una retrospectiva

¹¹ Malinowski, *Una teoría...*, p. 26.

¹² Geertz, *Op. Cit.*, p. 20.

¹³ Jean Piaget, *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau Ediciones, 1980, p. 166.

histórico-social; si el hombre llega hoy en día a detectar procesos estructurales lo hace por medio de sus propias abstracciones, esto quiere decir que las categorías humanas son un modelo preconcebido desde que el hombre observa su entorno, pero cabe el razonamiento de que si el hombre ha llegado a construir tales esquemas, es porque sus mecanismos de razonamiento son efectuados igualmente bajo sistemas estructurales; a su vez, dichos mecanismos lógicos existen gracias a un trabajo mental que obedece a procedimientos estructurales, lo que nos lleva a mecanismos del nivel cerebral, es decir, orgánico, lo cual es punto de contacto entre los planos biológico y social del Hombre. Por lo tanto, la noción de estructura es tanto preexistente al hombre como producto cultural de él mismo; así entonces, la estructura se constituye en causa y efecto.

Ahora bien, surge el problema sustantivo de qué entender por *estructura*. El mismo Piaget nos indica dos aproximaciones, una referente a sus características y otra respecto a su formalización producto del trabajo teórico, sobre la primera apunta:

"En una primera aproximación una estructura es un sistema de transformaciones que entraña unas leyes en tanto que sistema (por oposición a las propiedades de los elementos) y que se conserva o se enriquece por el mismo juego de sus transformaciones, sin que estos lleguen a un resultado fuera de sus fronteras o reclame unos elementos exteriores. En una palabra una estructura comprende así los tres caracteres de totalidad, de transformaciones y de autorregulación"¹⁴.

Y continuando, escribe:

"En una segunda aproximación, aunque se puede tratar tanto de una fase ulterior como inmediatamente subsiguiente al descubrimiento de la estructura, esta 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 independientemente del él, y que esta formalización puede inmediatamente traducirse en ecuaciones lógico-matemáticas o pasar por el intermediario de un modelo cibernético. Existen pues, diferentes grados posibles de formalización que dependen de las decisiones del teórico, mientras que el modelo de existencia de la estructura que este descubre debe precisarse en cada terreno particular de investigaciones"¹⁵.

El reto entonces consiste en construir formalizaciones de la estructura estudiada, acorde con sus características poseídas. En esta línea el antropólogo Claude Lévi-Strauss anota las siguientes características:

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 9-10.

"En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás.

En segundo lugar todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.

En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique.

En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados"¹⁶.

Además de lo anterior este mismo autor señala la existencia de relaciones entre los componentes de la estructura, y sobre las que Piaget observa que guardan un carácter dialéctico¹⁷, por lo tanto, ambivalente de la unidad y la lucha de sus contrarios. Sin embargo, no podemos aún agotar todas las implicaciones de la estructura, ya que como lo anotamos en las líneas anteriores, podemos contar con varios modelos relacionados entre sí. Con todo, tenemos dos momentos en torno a la estructura: uno, su existencia; dos, la construcción de su modelo correspondiente a una formalización teórica.

Vistas así las cosas, si los procesos naturales y humanos obedecen a mecanismos estructurales, entonces la obra humana es comprensible igualmente bajo los mismos criterios de *estructura*. En este sentido, la *Cultura* en su acepción antropológica, como toda creación humana, es susceptible de constituirse en una categoría científica al comprenderla como estructura, y buscar sus características de totalidad, transformación y autorregulación para, identificándolas, elaborar un modelo correspondiente.

a.3) **La Cultura como particularidad; etnografía, comunicación y sociedad.** En contraparte a la Estructura Cultural, se tienen las numerosas culturas que han existido a lo largo de la historia humana, e instaladas en los diversos continentes del planeta. Sus descripciones nutren las crónicas de viajeros, comerciantes y conquistadores, y son la materia prima de los antropólogos, de entre los cuales existen especialistas en determinados pueblos. Sin embargo, el dato etnográfico no es permanente, resulta apenas una "foto instantánea" que congela la cultura de una sociedad en un lugar y momento determinados, y, como la foto, con el paso del tiempo cambia de color, volviéndose una imagen nostálgica frente a los cambios que viven de continuo prácticamente todas las culturas, a menos que

¹⁶ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, pp. 251-2.

¹⁷ Piaget, *El estructuralismo*, p. 138.

estas hayan desaparecido y entonces la nostalgia recae, no sobre un rasgo, sino sobre todo un sistema cultural específico. Con esto se quiere indicar que los esfuerzos etnográficos, ordenados bajo el método propuesto por Malinowski¹⁸ y rasgo peculiar del quehacer antropológico, resultan limitados a un momento y lugar específicos, haciendo de la antropología una perspectiva inductivista llena de incertidumbres científicas; su valor empírico es a la vez su mayor obstáculo al momento de ofrecer visiones más amplias y aplicables a otras sociedades diferentes a las atendidas por las etnografías particulares.

Esta limitación se agudiza en los tiempos actuales cuando las aldeas primitivas, los pueblos indígenas, las llamadas "sociedades simples", acceden al conocimiento del "mundo occidental" por distintos medios de comunicación. En la actualidad los procesos migratorios hacen, por ejemplo, de la grabadora un accesorio inherente al migrante que va del campo a la ciudad; de igual forma, las tierras de cultivo y los bosques en donde habitan especies recolectables y de cacería, amén de "espíritus benévolos y maléficos" son el paisaje donde se enmarcan antenas parabólicas pertenecientes a las familias poderosas del lugar; de la misma manera no falta la videograbadora que lleva escenas neoyorquinas o de guerras internacionales a localidades comunicadas apenas por brechas y caminos de herradura; todo ello rompe los estrechos horizontes de la aldea propia y los extiende hacia fronteras que rebasan los planos locales, regionales, e incluso nacionales.

Se dice entonces que las sociedades antes parceladas, ahora entran en un proceso de globalización, los caminos trazados por la migración campo-campo, campo-ciudad ciudad-campo y ciudad-ciudad, más la actividad de los medios de comunicación potenciados a través de sofisticadas tecnologías, hacen que los horizontes alcancen espacios no sólo regionales y nacionales, sino intercontinentales.

Paradójicamente, mientras que los pueblos reciben una variada información -lo que supondría un mayor acercamiento entre ellos- a la vez se suceden distanciamientos por diferencias étnicas o religiosas, es decir, culturales, resultando una atomización orgánica en la sociedad. En consecuencia, las formas culturales, al mismo tiempo que circulan globalmente, se concretan localmente, distinguiéndose no para dialogar sino para demarcar fronteras, para reafirmar identidades excluyentes de los otros, agudizando así conflictos, como los que componen el actual panorama internacional. Ubicándonos en este punto, la cultura adquiere un sitio neuralgico para comprender el mundo contemporáneo, caracterizado éste por la pérdida de referentes, ausencia de proyectos de consenso, atomización de la sociedad, y generación de conflictos por la agudización de las

¹⁸ Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ediciones Península, 1973, pp. 20-S.

diferencias¹⁹.

Si bien el relativismo cultural evidenció la capacidad de todo ser humano y grupo social de crear cultura, y por lo tanto, dio carta de legitimidad a toda diferencia cultural, ahora se requiere no tomar los contrastes como fronteras que separan a unos de otros. De la misma forma, el asumir que la cultura es un conjunto de elementos que se entienden como un texto -etnográfico- por interpretarse, limita a quedarse con conjuntos de significados solamente válidos y funcionales para sus contextos propios; por el contrario, es necesario lograr traducciones de esos significados que permitan el diálogo entre miembros de diversas culturas, para así posibilitar la convivencia entre diferentes, evitando tanto el dominio de una forma cultural sobre las otras, a la vez que la demarcación de las diferencias a maneras de fronteras comunicativas e incluso conflictivas. Posiblemente, la alternativa a ello se encuentre en las potencialidades comunicativas que se gestan en la globalización:

"Así parece que la presencia de ambas dimensiones de la evolución cultural (la de las interacciones tecnológicas -a la naturaleza y la de las interacciones sociales) experimenta el devenir de una situación planetaria, la que requiere una nueva ética de la co-responsabilidad, es decir una ética de aquel tipo que podemos denominar como macro-ética (planetaria) a diferencia de las formas tradicionales o convencionales de la ética"²⁰.

Esta opción se ve enfrentada a toda una problemática que constituyen las condiciones imperantes, por lo que el mismo Apel, autor de la cita, vislumbra que un principal punto: "... Es el problema de organizar de alguna manera la co-responsabilidad colectiva de todos los miembros de la comunidad comunicativa humana"²¹. La convergencia, conflictiva, de estas dos rutas -la atomización y la globalización- complica dos procesos culturales, igualmente conflictivos: 1) particularización cultural en los distintos pueblos y agrupaciones sociales humanas; 2) tendencia hacia una comunión -comunicación- de una forma cultural globalizante -planetaria. Curiosamente ambas posturas conllevan comunicación, pero mientras que en uno la interacción social es conflictiva -guerras civiles, interétnicas, religiosas-, en la otra se pretende pacífica, sinónima de la convivencia

¹⁹ Guillermo Bonfil, observa dos caras en el proceso de globalización: por un lado, la integración de diversas culturas -donde pone de ejemplo, entre otros, a los mixtecos de la frontera norte del país-; por otra parte, la "emergencia de identidades negadas" como las ocurridas en Europa del Este, y que para México cuenta con expresiones de corte religioso. G. Bonfil, "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea", en: *Iztapalapa*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, año 11, num. 24, 1991.

²⁰ Karl-Otto Apel, "El problema de una macro-ética universitaria de la co-responsabilidad", en: *Seminario Internacional 500 Años: "Un pensamiento sin Fronteras"*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, vol I, p. 5.

²¹ *Ibidem*, p. 17.

humana en un mundo cada vez más interdependiente.

La Cultura entre una de sus características atribuidas tiene la de comunicar, acto paralelo a las relaciones entre individuos, fabricación de bienes, construcción y práctica de sistemas rituales e ideológicos, clasificación de su entorno, e intercambio de componentes culturales -sean alimentos de consumo inmediato o fetiches-, ocurre un intercambio de mensajes, los cuales pueden ser explícitamente comunicativos como una frase que anuncia la lluvia, por ejemplo; o que, por el contrario se hace a través de formas más abstractas, como en los casos del atuendo ceremonial, regalos en la concertación de una boda, o en la danza. Cada componente de la cultura es de hecho un componente comunicativo, de aquí que cada elemento cumpla, al menos, un doble papel, el funcional atribuido en forma explícita -un machete para los usos en la agricultura-, otro comunicativo -el mismo machete como indicativo de masculinidad.

De esta manera la cultura puede comprenderse por medio de la semiótica en tanto que ésta se ocupa de los signos y sus interpretaciones, oscilando entre las definiciones de Saussure²² y Peirce, que retoma Umberto Eco, hace concluir a este autor que "... la semiótica estudia todos los procesos culturales como procesos de comunicación"²³.

Sin embargo, "...la misma interconexión compleja de los acontecimientos culturales transmite información a quienes participan en estos acontecimientos"²⁴, y sólo a ellos, ya que para quienes no forman parte de esas interconexiones, lo contenidos semánticos o les son vedados y carentes de significado alguno, o bien, les atribuyen significados diversos y distintos a los dados originalmente. Esto quiere decir, que la función comunicativa de la cultura establece circulación de mensajes e interpretaciones entre los integrantes de un grupo social definido, posibilitando sus interacciones a la vez que su reproducción como tal; fuera de los límites del grupo, los contenidos comunicativos culturales pueden ser decodificados con mayor o menor fortuna, con lo que las posibilidades de comunicación intergrupala quedan limitadas o incluso, impedidas.

Así las cosas, la cultura como acto comunicativo mantiene un puesto estratégico, ya que en ella radican las dos tendencias: uno, profundización de la diversidad cultural, rompiendo los diálogos; dos, comunicación de los pueblos construyendo puentes de un código común para el diálogo. Por este motivo es que en la tradición teórica de la antropología recae buena parte de la responsabilidad académica de dar una respuesta

²² Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

²³ Eco, *La estructura ausente*, p. 33.

²⁴ Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1981, p. 2.

conceptual respecto a la lógica interna de hacer cultura, cuyo conocimiento aportaría elementos para la consecución de un encuentro propositivo pluricultural en esta fase de globalización, y como estrategia de sobrevivencia humana ante las atomizaciones disgregacionistas de la especie del *Homo sapiens* en la Tierra.

Es así que la perspectiva antropológica de la cultura permite abordar cualquier sociedad, ya sea pasada o actual. Esta versatilidad es otorgada por la concepción que de ella se tiene: aunque su definición teórica no ha quedado precisada a satisfacción de todos por la amplia lista de conceptos que pretenden definirla que es, además de larga, diversa en sus acepciones. Sin embargo, esa perspectiva antropológica posee una esencia, o como se expresaba en las primeras líneas, una óptica de especial versatilidad. Esta consiste en relativizar los eventos humanos entendidos como cultura, ubicándolos en su contexto, de aquí que cada elemento cultural sólo pueda ser entendido en relación con su sitio en que es creado y recreado; fuera de él, queda desprovisto de su función y significado originales, por lo que al instalarse en un nuevo ambiente social, podrá ser refuncionalizado y resignificado en relación con su nuevo contexto. Esta perspectiva antropológica de la cultura, permite conocer en su particularidad las diversas sociedades que han poblado y pueblan la tierra.

A pesar de esa versatilidad, la noción antropológica de cultura ha chocado con un obstáculo que diezma su óptica totalizadora, me refiero a la interpretación de la cultura como ideología, en un punto, o bien, buscando su concreción material desde otro punto de vista. Un ejemplo interesante de esta bipolaridad en la antropología se puede encontrar en las consideraciones efectuadas por Marvin Harris, quien postula su denominado *Materialismo Cultural* como ejemplo de postura científica y objetiva en los estudios antropológicos, ésto en oposición al reduccionismo biológico, el estructuralismo, el marxismo estructural, el idealismo psicológico, el eclecticismo y lo que él califica de oscurantismo -referido al estudio de lo simbólico-; considera en consecuencia que:

"El materialismo cultural es la estrategia que ha resultado ser más eficaz en mi intento de comprender las causas de las diferencias y semejanzas entre sociedades y culturas. Se basa en la sencilla premisa de que la vida social humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal"²⁵.

Dicha premisa sustentada en torno a los "problemas prácticos" hace que Harris soslaye aquellos otros aspectos que califica de "idealismo psicológico" e incluso de "oscurantismo", y entre los cuales cuenta a los estudios de tendencias freudianas, o estructuralistas. La

²⁵ Marvin Harris, *El materialismo cultural*, España, Alianza Universidad, 1987, p. 11.

separación de los aspectos "prácticos" respecto de los "ideológicos" no sólo se hallan en autores reconocidos como Marvin Harris, por igual se encuentra su presencia- mayor o menor- en numerosos trabajos antropológicos que se fascinan por la contrastación cultural, comparando las formas occidentales y urbanas respecto de las *indígenas* y *primitivas* vistas como diferentes; otra postura, por el contrario y reacia a "folklorismos", opta por el estudio de una búsqueda objetividad a ultranza. Es así que el interés por los "problemas prácticos", se considera opuesto a aquellos "otros" cuyo interés se entiende como propio del campo "ideológico" o "subjetivo", dentro del cual está considerado el conjunto de sistemas simbólicos, y sobre los que el autor citado muestra su crítica calificándolo de "oscurantista", en la medida en que los significados de los conjuntos simbólicos responden a la interpretación de los miembros del grupo cultural, ésto por encima de las condiciones materiales del mismo grupo.

Así las cosas pareciera que se encuentran en lugares opuestos los intereses en torno a la cultura: de una parte, el estudio de lo práctico; de otra, los que se inclinan por el plano ideológico. Ante esta disyuntiva salta la consideración de que las sociedades humanas se constituyen de ambos componentes, por lo que no resulta recomendable optar por un camino excluyendo al otro. Aquí se encuentra el reto de lograr una perspectiva de lo social y lo cultural que sea integral, y no disgregadora de la condición humana, que considere sus necesidades prácticas a la vez que sus expresiones psicológicas, además de las implicaciones biológicas.

Al respecto Marshall Sahlins menciona que: "... la discusión entre lo práctico y lo significativo es la cuestión crucial del moderno pensamiento sociológico"²⁶. El hombre conlleva una acción práctica a la vez que ésta se encuentra cargada de significaciones culturales específicas; en esta conjugación los miembros de cada grupo social humano, obtienen en mayor o menor medida sus satisfactores, los que son tanto materiales como no-materiales, el carecer de unos y otros da por resultado la insatisfacción individual y social, combustible de los cambios socio-culturales pacíficos pero también de los violentos.

Ante tales posturas disgregadoras se pretende sustentar la perspectiva totalizadora implícita en la noción de cultura, que tenga por condición una conceptualización integral de los aspectos materiales y significativos, y que logre identificar la relación -retroalimentación- entre uno y otro campo. Para ello es menester comprender el proceso por medio del cual se generan formas culturales -pautas, símbolos, obras materiales, relaciones económicas-, ya que su conocimiento, abre la puerta a la comprensión de la cultura como un todo.

²⁶ Sahlins, *Cultura y razón...*, p. 10.

En síntesis, la cultura es una categoría científica que posibilita el análisis de la experiencia humana instalada en la dimensión de su totalidad: con esto no se quiere decir, que la cultura automáticamente de acceso al total de los componentes implicados, sino que ubica el estudio de cada particularidad en la dimensión global en que se encuentra.

Asumido tal carácter científico se continúa consecuentemente en la comprensión de la cultura en su calidad de estructura, situación que implica los aspectos de totalidad, ya anotado, más los de transformación y autorregulación. La cultura, además, cumple una doble función: práctica y comunicativa, estas dos contrapartes interactúan dialécticamente perfilando las perspectivas inmediatas y futuras del grupo social que sustenta cada cultura en lo particular. Al observar cada componente cultural como entidad utilitaria a la vez que significativa, se asume que la cultura se constituye, además de objetos materiales y no-materiales, de unidades comunicativas que significan y que son interpretadas.

b) Códigos culturales. El Proceso de Codificación: percepción-significación-acción social

Entendiendo a la cultura como una categoría científica, estructural, práctica y comunicativa, se hace necesario en seguida ahondar respecto a los mecanismos íntimos por medio de los cuales, la cultura logra cumplir con tales características. La explicación de ello requiere comprender el proceso de hacer cultura, para lo cual propongo lo que aquí denomino el *proceso de codificación*, término a partir del que se pretende describir la mecánica que sigue la construcción de conceptos correspondientes a la realidad vivida por el individuo y su grupo en particular, y desde los cuales actúan socialmente: conceptualización y acción son respectivamente esos componentes significativos y funcionales de la cultura, ya mencionados. Sin embargo, considero que antes de ellos ocurre una etapa previa: la percepción, ya que es a partir de lo experimentado desde los sentidos, que el individuo se apropia de su entorno -natural y transformado por su obra-, de tal manera que desde la percepción ya se tiene una interpretación cultural de lo que se ve, se palpa, se escucha, se huele y se saborea.

La reunión de estos tres momentos, entendidos como partes de un mismo proceso, son vertebrados a partir del concepto *Código*, dadas sus características. Umberto Eco señala que a un código le son asignadas peculiaridades de: 1) sistema sintáctico, 2) sistema semántico, y, 3) la capacidad de respuestas de comportamiento por parte del destinatario -en el proceso comunicativo entre emisor y receptor o destinatario-; a estas formas de entender al código, el autor las denomina *s-códigos*, mientras que al "código propiamente dicho" lo

entiende como una regla que asocia algunos elementos de los sistemas sintáctico, semántico y de respuestas de comportamiento dadas por el destinatario²⁷.

Con lo anterior se entiende que el código implica un orden, un conjunto de significados y una serie de respuestas. Esta triple conjugación ofrece una gama de opciones combinatorias de tal manera que las posibilidades de diversidad de códigos resulta amplia, ya que no es simplemente el producto de esos tres componentes, sino de las diversas formas de sintaxis, semántica y respuesta del destinatario, conforme a cada cultural en lo particular.

Definido el código como una forma peculiar de ordenar, significar y responder, pasemos en seguida a observar el proceso de génesis de un código. Siguiendo las características apuntadas por Eco, considero que para formar un código se parte, en primer lugar, de la percepción del entorno en el que se ubica el individuo y el grupo de pertenencia; a continuación se da significado, y de aquí, en un tercer momento, se actúa en consecuencia. Dichos pasos equivalen a los identificados por Eco: la sintaxis ordena en un sistema propio las sensaciones, que pasan por un proceso de abstracción en el cual el objeto o suceso apropiado conceptualmente, recibe una significación cultural específica; posteriormente, habiéndose ya asignado un significado sobre el objeto o suceso, ocurre una respuesta, la cual es una acción por parte del individuo con funciones sociales determinadas. Para mejor explicar cada momento pasemos a dar algunos ejemplos.

La equivocada concepción de que la luna, el sol y otros astros girarían alrededor de la tierra, respondía a una percepción particular que -aun en la actualidad- sugería el tránsito del sol de un punto a otro, sin que los espectadores "se movieran". Una visión así, fácil es comprenderlo, resulta "verdadera" desde el lugar que se experimenta. Por supuesto que el punto de vista de tripulantes de naves extraterrestres es muy distinto: la tierra como un cuerpo redondo más entre otros. Entendiendo de esta forma las cosas, cabe preguntarnos qué tan equivocado es el punto de vista del astronauta, qué tan etnocéntrica es la visión de un sistema solar, concepción producto de un sistema específico de percepción que hoy se conoce como científico.

Las ideas de lo *falso* y lo *verdadero* a la luz del conocimiento científico, queda relativizado ante la perspectiva antropológica de la noción *Cultura*, ya que los individuos que siempre consideraron la luna y el sol como entidades que se movían en torno a la tierra - es decir, en torno a ellos, como centro del universo-, murieron en esa "ignorancia" pero no por esa ignorancia; vivieron, si por el contrario, gracias a cálculos en su calendario agrícola medidos a partir de esa percepción centrista del universo para predecir los ciclos del cultivo de la tierra, y vivieron en otros aspectos ajenos a esa ignorancia científica; con todo,

²⁷ Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Barceloneta, Editorial Lumen, 1991, pp. 64-5.

podieron reproducirse como entidades vivas y sociales a pesar -o gracias- a esos sistemas suyos de percepción que hoy en día son entendidos como falsos.

Por su parte, estudios psicológicos, al atender la percepción de colores y formas geométricas, han encontrado diferentes percepciones de los mismos colores y figuras:

"Ahora podemos afirmar que la percepción del color y la forma, ampliamente estudiados por la psicología contemporánea, en realidad es tan sólo la percepción de una persona intelectualmente desarrollada y formada en condiciones de la influencia cultural y docente, persona que domina un sistema de códigos conceptuales a los que se alinea su percepción.

En otras condiciones socio-históricas, donde la vida del hombre se determina por su experiencia práctica y donde aún no se observa una influencia consecuente de la escuela, el proceso de codificación de los matices y figuras geométricas tiene un carácter muy distinto. La percepción de los matices y las figuras geométricas, limitándose a otro sistema práctico y denominándose mediante otro sistema semántico, se subordina a leyes diferentes"²⁸.

En consecuencia, el primer contacto que tiene un individuo con los componentes de su entorno, es decir la percepción, lo efectúa con la conjugación tanto de sus órganos físicos -ojos, oídos, etcétera.- como de su instrumental perceptivo-cultural que su momento social e histórico le otorga; estas herramientas combinan sus sentidos biológicos y sus moldes culturales. De aquí resulta que este primer momento de la codificación cultural muestra características peculiares a cada cultura correspondiente a pueblos y agrupaciones humanas diversas.

El segundo momento, derivado de esas distintas y particulares formas de percepción, se compone de las significaciones. Un eclipse puede ser entendido como un cuerpo celeste que se "come" a otro, o el que uno de esos mismos cuerpos tapa al otro. La visión puede ser la misma: oscurecimiento de uno de los cuerpos, pero la significación asignada llega a observar diferencias: cuerpos eclipsados o divinidades en lucha. Esta segunda parte del proceso de codificación cultural se comprende a través de la relación entre *significante* y *significado* que atribuye al primero la tarea de ser *imagen acústica*, es decir, la palabra por medio de la cual se señala un significado²⁹; por ejemplo, al decir "árbol" (significante), se hace referencia a esa forma vegetal de tronco y ramas con hojas (significado). Por lo tanto, cuando se percibe desde formas culturales propias, un objeto o acontecimiento determinado, se le da un significado moldeado desde el esquema de percepción, a la vez que el *significante* obtiene una forma, propia de cada cultura. En este sentido se puede explicar la

²⁸ A. R. Luria, *Desarrollo histórico de los procesos cognoscitivos*, España, Akal/Universitaria, 1987, p. 59.
²⁹ Saussure, *Op. Cit.* 85-9.

diversidad idiomática -distintas palabras para cosas iguales o, al menos, equivalentes-, a la vez que las diferentes interpretaciones atribuidas a situaciones similares, como en el ejemplo del eclipse. Cabe aclarar que los significantes correspondientes a cada código no se limitan a las formas de la lengua hablada y escrita, además de éstas, deben considerarse otros recursos tan diversos como creatividad cultural y componentes de la misma tengan sus integrantes, los significantes pueden ser entonces talismanes, vestido, habitaciones, herramientas, enfermedades, flora y fauna.

En tercer lugar, con una percepción propia, que da pie a una significación peculiar, resulta una acción social igualmente específica. Teniendo la percepción singular del encuentro de cuerpos celestes -desde el punto de vista terrícola- entre el sol, la luna y la tierra, las acciones varían. Unos pondrán amuletos a animales, siembra y mujeres embarazadas ante el peligro de que el eclipse dañe a las crías, cosecha y recién nacidos; mientras que otros harán del acontecimiento un espectáculo televisivo o didáctico. Para unos será riesgo o mal augurio, para otros acto festivo. Ya Max Weber hubo conceptualizado a la acción social: "Por 'acción' debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o lo sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo"³⁰. Y agrega:

"La acción social, como toda acción, puede ser: 1) **racional con arreglo a fines**: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) **racional con arreglo a valores**: determinada por la creencia consciente en el valor -ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea, puramente en mérito de ese valor. 3) **afectiva**, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) **tradicional**: determinada por una costumbre arraigada"³¹.

Esa racionalidad, fines, valores, afectos, y tradiciones mencionados por Weber, como posibilidades de acción social, son significaciones de génesis cultural, derivados, a su vez, de percepciones culturales. En esta lógica, la acción social, es un evento y un producto cultural. Las acciones sociales de que unos hombres coman carne de cerdo o la consideren tabú, obedecen a las diversas significaciones y percepciones que tengan respecto al cerdo. El animal es el mismo, pero su ubicación cultural -percepción y significación- al variar orienta la acción.

³⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 5.

³¹ *Ibidem*, p. 20.

Con lo anterior, quedan establecidos los componentes de lo que denomino *proceso de codificación cultural*, consistente de tres momentos: 1) *percepción*, 2) *significación*, y 3) *acción social*.

De esta manera, en lo cultural se consideran igualmente tanto la práctica social como los significados culturales, emanados ambos del proceso que codifica el entorno y las relaciones sociales que mantienen los miembros que participan de una cultura dada, por lo que las formas de percepción y los significados elaborados, son realizados socialmente, es decir, en un flujo intracomunicativo constante entre los integrantes del conjunto de individuos que interactúan socialmente, motivo por el cual se considera que:

1. Los mecanismos de percepción varían de un grupo social a otro, hecho asociado con su cultura particular;

2. Ya procesados por una forma de percepción particular, la significación de ese entorno posee una configuración igualmente peculiar, configuración que de hecho constituye el conjunto de significaciones, propias de la cultura característica de cada grupo social;

3. Posteriormente, ya con una realidad percibida, significada y representada, y sobre estas mismas significaciones elaboradas, se realizan acciones sociales sobre el entorno, ya de reproducción, ya de transformación del mismo, según lo indique su marco de significaciones. Por lo tanto, se ve en la cultura la cualidad de codificar el entorno, es decir, de ordenar sus percepciones, darles significado y responder a ellas con acciones sociales específicas; por lo tanto la cultura -cada cultura- resulta un *codigo cultural* particular, por medio del cual se aprehende el entorno, físico y social, en el que se instala el grupo humano que lo elabora, dando así respuesta a sus distintos requerimientos -materiales, afectivos-, a la vez que generando conjuntos de significaciones por medio de los cuales los individuos se comunican e interactúan reproduciéndose o modificándose a sí mismos material y significativamente, es decir, culturalmente.

c) Una estructura de codificación y multiplicidad de códigos culturales: comunicación y símbolos

Al concebir la cultura como una estructura que se desarrolla a partir de percibir, significar y actuar, cumpliendo así con su doble misión de ser funcional y comunicativa, resulta la

necesidad de aprehender estas características por medio de las unidades significativas que las constituyen, las que si bien se disgregan en componentes materiales e inmateriales, por contraparte existe una entidad que permite su aprehensión, me refiero a la entidad significante que es el *símbolo*. Su conceptualización no es sencilla, los autores que se ocupan del asunto no siempre coinciden en sus definiciones, por lo que se llega a afirmar que:

"Y aquí surge la pregunta: ¿Qué son los símbolos y qué son los signos? Por desgracia también en el lenguaje científico podemos comprobar una confusa superposición de ambos conceptos. Muchos hablan únicamente de signos entendiendo por los mismos también los símbolos; otros abarcan también los signos con el concepto de símbolo"³².

Saussure indica al respecto:

"Se ha utilizado la palabra *símbolo* para designar el signo lingüístico, o, más exactamente, lo que nosotros llamamos el significante. Pero hay inconvenientes para admitirlo, justamente a causa de nuestro primer principio. El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, un carro, por ejemplo"³³

Es así, que a diferencia del signo -en el sentido que le da Saussure-, el cual es arbitrario, el símbolo por su parte no lo es completamente. En este punto, por ejemplo, Leach opta por otra caracterización, al decir que "... un *signum* es un *símbolo* cuando A representa a B y no hay relación intrínseca previa entre A y B, es decir, A y B pertenecen a contextos culturales diferentes"³⁴; ante ello resulta interesante confrontar con lo que entiende Lévi-Strauss, al apuntar que los símbolos son "... equivalentes significativos del significado, correspondientes a un orden de realidad distinto del de éste último"³⁵. Esta confusión entre signo y símbolo parece encontrar solución al entender que existen distintos tipos de signos. Umberto Eco partiendo de Peirce señala:

"... la tricotomía de Peirce más popular y la más conocida entre las clasificaciones de los tipos de

³² Manfred Lurker. *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*. Barcelona, Editorial Herder, 1992, pp. 19-20.

³³ Saussure, *Op. Cit.*, p. 91.

³⁴ Leach, *Op. Cit.*, p. 20.

³⁵ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 181.

signos: la que distingue SIMBOLOS (relacionados arbitrariamente con su objeto), ICONOS (semejantes a su objeto) e INDICES (relacionados físicamente con su objeto)³⁶.

Hasta este lugar se puede decir entonces que un símbolo es un tipo de signo, el cual hace el papel de significante, se entiende que de un significado. Pero ocurre que no hay consenso entre, si es arbitrario completa, o parcialmente. Al respecto resulta útil el atributo que Leach le otorga al símbolo de ser principalmente metafórico, a diferencia del signo que resulta predominantemente metonímico³⁷. Esta cualidad metafórica estaría acorde con el carácter no totalmente arbitrario del símbolo, ya que para que este tipo de signo represente metafóricamente a su objeto se requiere un punto de coincidencia entre el significado y el símbolo, su significante. Con tal conjunto de elementos que intentan perfilar al símbolo, es importante citar las consideraciones de Manfred Lurker:

"Siguiendo el parecer de la mayor parte de los investigadores de los símbolos cabe establecer que todos los símbolos son signos, mas no todos los signos son símbolos. Por lo mismo hay que distinguir fundamentalmente dos tipos de signos: los que simplemente lo son, y aquellos otros que adquieren además un significado simbólico. Desde luego que la delimitación no es tan difícil como podría parecer a primera vista [...] El signo es en líneas generales algo que puede percibirse con los sentidos, que esta en lugar de otra cosa: esta al servicio de la comunicación, tiene función comunicativa [...] El signo por si mismo señala ya algo (da a conocer alguna cosa), es inequívoco y puede expresarse mediante un concepto. Los símbolos, en cambio, representan algo, son equívocos y sólo son necesarios cuando los conceptos ya no bastan [...] El símbolo no tiene sólo función comunicativa, tiene también una función significativa. Significa algo, por cuanto que no sólo se refiere al significado de otra cosa, sino que hace presente, representa su significado y, en cierto sentido, participa del mismo. De lo cual se deriva el que tampoco se pueden inventar o rechazar los símbolos sin mas ni más; son algo que viene dado y que tiene sus raíces en el fondo de la experiencia colectiva humana. Por el contrario, los signos puramente indicativos, que sirven para designar, descansan en la coincidencia, la convención y organización"³⁸.

En base a lo anterior, entiendo por símbolo aquel tipo de signo que cumple con la función comunicativa a la vez que con el papel de significante, ésto segundo en la medida en que es una representación metafórica, y por lo tanto es equívoco, y surge cuando los conceptos ya no bastan.

³⁶ Eco, *Tratado de semiótica*, p. 268.

³⁷ Leach, *Op. Cit.*, pp. 21-2.

³⁸ Lurker, *Op. Cit.*; pp. 20-1.

Al momento en que un concepto queda agotado para significar adecuadamente algo, debido a que la carga semántica incluida en el caso implica una multiplicidad de componentes asociados, como en los sueños, entonces la elasticidad significante del símbolo permite sintetizar a esa cadena asociativa de significados.

Ahora bien, tal contenido comunica a la vez que significa, es decir, da un mensaje al mismo tiempo que patentiza un significado. Con esto el símbolo produce una respuesta en los individuos que participan de un símbolo dado. Sin embargo, la respuesta no es automática como en el caso de la señal, la manifestación de un símbolo es percibida por un conjunto de individuos los cuales son convocados en torno de suyo, esto implica que el símbolo se hace eje de relaciones sociales, la capacidad de convocatoria del símbolo actúa como promotor de las interrelaciones sociales; hacia dónde se dirijan dichas relaciones, cuál sea su significado, así como sus implicaciones económicas o políticas, dependerá de los significados específicos de cada situación. Es así que la función comunicativa del símbolo convoca la convergencia de varios miembros del grupo; el significado del mismo orienta la función práctica de esos individuos a partir del símbolo. En consecuencia el símbolo al comunicar y significar propicia actos de efecto social.

Con estos criterios derivados desde la noción de la Cultura como estructura que se maneja a partir de mecanismos de codificación cultural universales a todos los grupos humanos, se puede dimensionar la concepción interpretativa -particularista- de la cultura:

"... la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida" ³⁹.

Los símbolos entonces son las representaciones de esa codificación: sus significaciones. Pero igualmente, a través de esos mismos símbolos, los individuos perciben y actúan; ocurren relaciones sociales, se perpetúan, reproduciéndose como entidad social, a la vez que desarrollan sus conocimientos y actitudes frente a la vida, esto es, realizan acciones sociales. Al respecto, es importante citar las siguientes palabras de Sahlins:

"... adopto la postura de que el significado es la propiedad específica del objeto antropológico. Las culturas son órdenes significativos de personas y cosas. Como esos órdenes son sistemáticos, no

³⁹ Geertz, *Op. Cit.*, p. 88.

pueden ser sólo libres invenciones de la mente. Pero la antropología debe consistir en el descubrimiento del sistema: en efecto, según espero demostrarlo, ya no es posible contentarse con la idea de que la costumbre es meramente utilidad fetichizada"⁴⁰.

Por mi parte derivó que del proceso de codificación, ejercido por cada agrupación humana, resulta una cultura peculiar, al mismo tiempo que el proceso de hacer cultura es el mismo. Esto en razón de que los procesos de percepción y significación obedecen a procesos mentales universales, y a que la tercera fase del proceso de codificación es también una característica universal: el hombre siempre actúa socialmente, y cuando no lo hace perece él y esa cultura de la inercia apenas iniciada.

Con lo aquí planteado se tiene que el símbolo, por sus características atribuidas, cumple la función de comunicar y significar, con lo que a su vez el símbolo, al ser un espacio de comunicación, propicia las relaciones sociales cuya orientación queda indicada por la significación específica del símbolo.

d) La religión como código cultural

De entre las diversas expresiones culturales la religión se caracteriza por ser particularmente una construcción cultural rica en simbolismos, lo que la constituye en espacio de síntesis social por excelencia. La religión, en principio, es un código cultural; si bien ella forma parte de un sistema cultural mayor, en su particularidad la religión, como la cultura, aprehende el entorno, físico y social, dando respuesta a los requerimientos sentidos por el grupo, a la vez que genera conjuntos de significaciones por medio de los cuales los individuos se comunican e interactúan reproduciéndose así mismos material y significativamente. En consecuencia, la construcción de formas culturales religiosas obedece al proceso de codificación que integra la percepción, la significación y la acción. Sin embargo, dicha caracterización ubica a la religión como sinónimo de cultura, por lo que es necesario deslindar entre la religión como forma cultural y la cultura como sistema que integra, entre otros componentes, a aquella, diferenciando a la religión en su especificidad.

En la sociología, la psicología, la historia, la filosofía y la antropología el tema ha sido atendido en forma abundante, aunque no concluyente; diversos autores ofrecen definiciones; Sigmund Freud apunta que las ideas religiosas "son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad"⁴¹. Entre tales deseos se cuenta el

⁴⁰ Sahlins, *Cultura y razón*..., p. 11.

⁴¹ Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 167.

asociado con el complejo de Edipo, de donde "La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre"⁴². Así las cosas, la religión queda determinada por motivaciones psicológicas individualizadas en la relación conflictiva entre el padre y el hijo, y en la que el segundo mantiene el deseo de muerte para con el primero⁴³.

Pero tal óptica corre el peligro de reducir un evento colectivo -asi evidenciado por la etnografía y la historia-, a preocupaciones entre individuos. La perspectiva sociológica nos ofrece otros parámetros⁴⁴ como los manejados por Emile Durkheim, quien escribe:

"Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica comun: suponen una clasificación de las cosas reales e ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien"⁴⁵.

Y precisa:

"... una religión es un sistema solidario de creencias y de practicas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y practicas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas [...] al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo"⁴⁶.

Por su parte, Marcel Mauss, discípulo de Durkheim, apunta que:

"Los fenomenos religiosos pueden dividirse en tres grupos: religion *stricto sensu*; religion *lato sensu*, junto con la magia y la adivinacion; y supersticiones.

La religion *stricto sensu* se caracteriza por la presencia de nociones de lo sagrado, propiamente dichas, y de obligaciones que, por otra parte, caracterizan tambien a los fenomenos juridicos: no

⁴² *Ibidem*, p. 181.

⁴³ En la misma línea otros autores como Carl Gustav Jung, *Psicología y religión*, México, Editorial Paidós Mexicana, 1988; o Erich Fromm, *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Ed. Psique, 1985 han ofrecido diversos análisis respecto a la religión. perspectiva que Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1976, ha denominado como *psicológica* para distinguirla de otra *sociológica*.

⁴⁴ Los que se entienden como contraparte de los psicologicos, ya que la exclusión de una de estas partes implica la mutilación de cualquier sistema religioso.

⁴⁵ Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Universitaria, 1982, p. 33.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 42.

se es hombre antes de la circuncisión.

La noción de obligación no interviene en la religión *lato sensu*, es decir, en la magia y adivinación: no estamos obligados a que nos echen las cartas, pero nos atenemos a un cierto número de ritos, y sabemos que la dama de corazones o la sota de trébol tienen cada una un significado preciso. Todo está fijado. Magia y adivinación pueden tener sus códigos también⁴⁷.

Ambos autores insisten en señalar la característica religiosa en torno a lo sagrado junto con el sentido colectivo de la religión; en consecuencia, la religión es un conjunto de significados a la vez que de interacciones sociales. Desde estos rasgos la religión se mantiene como un código cultural que implica percepción, significación y acción social, al mismo tiempo que se distingue respecto de otras formas culturales por atender lo sagrado. Es esta característica lo definitorio del caso. Mircea Eliade así lo entiende:

"Todas las definiciones dadas hasta ahora del fenómeno religioso presentan un rasgo común: cada definición opone, a su manera, lo *sagrado* y la vida religiosa a lo *profano* y a la vida secular"⁴⁸.

Por lo tanto, la religión es un código cultural específico, que se construye a través del proceso de codificación, por lo que al interior de ella ocurre una percepción, una significación y una acción social que comunica y relaciona a los miembros de un grupo humano determinado, todo esto ocurrido en lenguaje religioso, es decir, a partir de una *clasificación bivalente sagrado/profano* del entorno en que se ubica cada grupo social; en este sentido, Mauss indica a propósito del *mana* que:

"La noción de *mana*, como la de sagrado, no es más que, en última instancia, una especie de categoría del pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios, que impone una clasificación de las cosas, separando a una y uniendo a otras, estableciendo líneas de influencia o límites de aislamiento"⁴⁹.

Ahora bien, esa delimitación entre los campos sagrado y profano queda perfilado por Mircea Eliade al indicar que una primera definición de lo sagrado "es la de que se opone a lo profano", y amplía diciendo:

"Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente», de

⁴⁷ Marcel Mauss, *Introducción a la etnografía*, Madrid, Ediciones Isumo, 1974, p. 331.

⁴⁸ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 1986, p. 25.

⁴⁹ Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1971, p. 133.

una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»⁵⁰.

Esta oposición entre uno y otro campo, es de todas formas difuso, ante lo cual cabe recordar las consideraciones hechas por Rudolph Otto sobre que la religión no puede ser aprehendida solamente a través de un lenguaje racional, ya que ella es tanto reflexión racional como experiencia irracional: “la religión no se reduce a enunciados racionales”⁵¹; en ella por igual participan las vivencias tenidas por los individuos, a las que Otto las identifica bajo el término de *numinoso*:

“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”⁵².

Entonces, en tanto que experiencia no racional, se hace irracional:

“Por muy intensa que sea la atención, no llegamos a sacarle a la luz de la inteligencia comprensiva, sino que permanece en la irremisible oscuridad de la experiencia inconcebible, puramente sentimental. Y solo mediante la notación escrita de los ideogramas interpretativos puede aludirse a ella. Esto quiere decir para nosotros que es irracional”⁵³.

Observemos que Mauss ve en lo sagrado una categoría del pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios e impone una clasificación de las cosas, lo cual, de alguna manera, se complementa con lo afirmado por Eliade al entender en lo sagrado una cualidad completamente diferente a la realidad de los hombres, realidad asumida como “natural”, característica que Otto señala como “un objeto fuera de mí”, En consecuencia, lo sagrado resulta ser aquello que los hombres interpretan como ajeno a su condición humana; lo sagrado así es una construcción cultural, de donde las hierofanías son interpretaciones culturales, que en la medida en que son interpretadas como no-humanas, no-naturales, se constituyen en manifestaciones de lo sagrado, provocando en el hombre experiencias numinosas. De esto resulta que las nociones de “natural” como sinónimo de profano, y “no-natural”, sinónimo de sagrado, son relativas, ya que, por ejemplo, el rayo en ciertas sociedades puede ser sagrado, mientras que en sociedades influidas por los conocimientos

⁵⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor/Punto Omega, 1985, p. 19.

⁵¹ *Ibidem*, Op. Cit., p. 13.

⁵² *Ibidem*, p. 20.

⁵³ *Ibidem*, p. 89.

de la ciencia moderna el rayo corresponde al mundo profano en la medida en que es un "fenómeno natural".

Por lo tanto, entiendo por religión al código cultural caracterizado por atender el plano interpretado como *sagrado*, y sobre el cual realiza percepciones, significaciones y acciones sociales que tienen efectos sobre el plano *profano*. A este manejo dual sagrado y profano, corresponden otros pares complementarios, a saber: *interpretación cultural y acción social, irracionalidad y racionalidad*; así como las posturas teóricas *psicológicas y sociológicas*. En dicha correspondencia el término de *racionalidad* evidencia un tipo de experiencia cultural, una forma de percepción, interpretación y acción, y no un juicio de valor, en la medida en que aquí lo irracional no significa cosa falsa, sino un tipo de codificación cultural.

Por lo anterior es que la religión es aprehensible, no únicamente por medio de sus "ideas", sino también por medio de la experiencia religiosa que el creyente vive, es en este punto donde se encuentra la concreción de las *hierofanías*, a través de lo cual se puede aprehender el hecho religioso para su análisis desde categorías propias de la ciencia y un tipo de acto religioso es el *ritual*, que es entendido como:

"[...] una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionadas con la creencia en seres y fuerzas místicas"⁵⁴.

Por su parte, Mircea Eliade al relacionarlo con el *mito*, lo caracteriza como la reiteración de un tiempo sagrado⁵⁵, entendido como de origen cósmico o divino y por lo tanto, de sentido natural, con lo que se legitima y codifica un determinado orden social que permite reproducir al grupo que lo lleva a cabo. Esta relación entre los órdenes sagrado y social humano ha sido señalado por otros autores como Arnold van Gennep⁵⁶. De esta es que el rito reitera reglas fijas, estableciendo la pertinencia de un orden determinado, interpretado como *natural* en tanto que reproduce el orden fundamental: el orden divino. Tal figura equivale al manejo simbólico que posibilita construir un código cultural sobre el que se levanta la reproducción del orden social en cada pueblo. Paralelamente ocurre lo contrario: el sistema ritual codifica situaciones de cambio social, por lo que el ritual cumple funciones ya de agente reproductor de las reglas establecidas como modelo, ya modificando un orden social establecido⁵⁷. En este sentido Jean Cazeneuve apunta que "el hombre

⁵⁴ Turner, *Op. Cit.*, p. 21.

⁵⁵ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor/Punto Omega, 1985, p. 26.

⁵⁶ Arnold van Gennep, *The rites of passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 189.

⁵⁷ La vida normal y ordenada, nos dice Esteban Krotz es confrontada a un sueño que está "fuera de lugar", es decir, a una actitud utópica; es así que "La utopía en todas sus formas gira siempre en torno a

moderno necesita seguridad e inclusive límites, y sin embargo no siente vocación de encerrarse en ese círculo, porque precisa superarse sin cesar"⁵⁸. Es así que el rito codifica la dialéctica de permanecer y cambiar, la contradicción que ha hecho del hombre un ser hacedor de cultura y de historia.

Ahora bien, en la mecánica codificadora del ritual se tiene como componente sustantivo al *símbolo*, elemento primario como lo indica Turner:

"El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual"⁵⁹.

En consecuencia, y en la medida en que el ritual es un complejo simbólico, el rito, como lo anota Evon Z. Vogt, en sus estudios sobre Zinacantan, al formarse de símbolos que contienen significados, se constituye en un *sistema de significados*:

"Si vemos al ritual como un sistema de comunicaciones, es eminentemente sensata la peculiar calidad repetitiva de los rituales humanos. La función de ese factor de redundancia es doble: reducir la ambigüedad y certificar la validez. [...] Cada vez que se ejecuta el ritual recrea las categorías con que los zinacantecos perciben la realidad, reafirma los términos en que deben actuar recíprocamente para que haya una vida social coherente"⁶⁰.

Gracias a esos significados reiterados ritualmente, como orden de lo divino, es que el orden social se reproduce y a través de éste se reproducen cada uno de sus miembros, de acuerdo al lugar que les corresponde en cada estructura social a la que pertenezcan.

Sin embargo, el código religioso no solamente reproduce, al codificar su entorno también puede registrar -percibir y significar- la necesidad de *modificar* el orden social imperante en un momento dado, para lo que las concepciones religiosas ofrecen elementos míticos y rituales que permiten significar y actuar en pos de ese cambio.

dos polos: la sociedad actual y la sociedad nueva" (Esteban Krotz, *Utopía, México*, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988, p. 13). Esta visión de cambio se observa en la historia humana la que en el caso mexicano encuentra numerosos ejemplos como lo muestra Alicia M. Barabas en su obra *Utopías Indias. Movimientos socioreligiosos en México*, México, Editorial Grijalbo, 1989: quien da cuenta de movimientos con implicaciones religiosas durante los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y XX, en sociedades diversas que van desde las mayas de la península yucateca hasta la de los pueblos pericues y cochimiles del estado de Baja California, rebeliones que observan rasgos milenaristas, mesianicos, nutridos por mitos cosmogónicos, apocalípticos, de fundación y heroicos y de los cuales se puede esperar su ritualización.

⁵⁸ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrotu Editores, 1971, p. 266.

⁵⁹ Turner, *Op. Cit.*, p. 21.

⁶⁰ Vogt, *Op. Cit.*, pp. 23 y 25.

En síntesis, la religión es el código cultural que atiende lo sagrado y desde ello ejerce efectos sobre lo profano, de esta manera codifica el entorno ya sea para reproducir el orden social existente en ese momento, o bien, para modificarlo. En esta dinámica, el ritual comunica significados de carácter sagrado al conjunto de individuos que forman el grupo de culto y así realizan acciones sociales concretas orientadas por el mensaje ritual sobre sí mismos y su entorno.

Esta cualidad reproductora/transformadora del proceso de codificación cultural religioso, ha sido un recurso tan constante en las sociedades que sugiere un carácter religioso inherente a la condición humana. Los sistemas que atienden lo sagrado no han sido exclusivos de sociedades entendidas como "simples", "primitivas", "precapitalistas", o "premodernas", de igual manera se encuentra en las sociedades contemporáneas modernas, asociadas con un sentido laico. Incluso en el mismo ateísmo se pueden hallar elementos de religiosidad, formas de culto a figuras equivalentes a divinidades, o ceremonias investidas de numinosidad. De aquí que tanto Mauss⁶¹ como Eliade⁶² hablen de un *Homo religiosus* el cual llega hasta nuestros días y que se manifiesta en las celebraciones de Año Nuevo, la instalación de una casa, el matrimonio, el nacimiento de un niño, o ante la obtención de un empleo. Las mismas posturas ateas muestran la creación de nuevos cultos que sustituyen las formas explícitamente religiosas y eclesiales; un ejemplo evidente de ello lo ha sido el marxismo, compuesto de un proyecto mesiánico encabezado por el proletariado, y que en la práctica orgánica comunista ha dado pie al fervor otorgado a líderes socialistas, tan sólo citemos el caso del cuerpo embalsamado de Lenin, equivalente al culto que los católicos le otorgan a un santo. Con esto se puede ver que aún en los espacios sociales, aparentemente más distantes de los comportamientos religiosos, por igual quedan influidos por ese *Homo religiosus*, el cual se perfila como una característica inherente al hombre, a la vez que necesaria como codificador de la sociedad en sus momentos de reproducción y de cambio por medio de la ritualización de la realidad social, sus proyectos a futuro o de las pausas de reproducción.

e) El binomio salud/enfermedad en la religión

James G. Frazer al referir ejemplos de enfermedades, menciona la relación de éstas con la magia homeopática⁶³, la ausencia del alma, o la posesión de espíritus malignos, entre otros

⁶¹ Mauss, *Introducción a la etnografía*, p. 322.

⁶² Eliade, *Lo sagrado...*, p. 22.

⁶³ James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

ejemplos; respecto al primero cita el tratamiento de la ictericia dado por los antiguos hindúes, los que relegaban el color amarillo a seres y cosas de ese mismo color como el sol⁶⁴; sobre el segundo, refiere la creencia germánica de que el alma escapa por la boca de quien duerme, pudiendo no volver y morir en consecuencia la persona⁶⁵; sobre el tercero expone que:

"... en la Costa de los Esclavos, África, la madre de un niño enfermo cree en ocasiones que un espíritu maligno ha tomado posesión del cuerpo de la criatura, y para echarle hace pequeños cones en el cuerpo del pequeñín e inserta en la heridas pimienta verde o especias, creyendo que esto dañará al mal espíritu, forzándole a marcharse. La pobre criatura, naturalmente, rabia de dolor, pero la madre endurece su corazón en la creencia de que el demonio sufrirá igualmente" ⁶⁶.

Con lo anterior es posible observar que la enfermedad es atendida desde criterios que ubican el asunto entre las esferas de lo sagrado y profano, espíritus y demonios participan como agentes patógenos, combinados con tratamientos que recurren a objetos del plano profano -especias-, de tal manera que la enfermedad y la salud participan de las preocupaciones religiosas.

En la medida en que la enfermedad es un estado entre la salud -como garante de seguir viviendo- y el estado de muerte, es que la oscilación de los hombre entre la salud y la enfermedad lleva al problema 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 a *nosotros*, pero cuando ese mismo individuo muere, se vuelve ajeno; su cuerpo -su cadáver- deja de ser un sujeto con personalidad propia para convertirse en una entidad *no-natural*, perteneciente ya a un espacio peligroso⁶⁷, como le corresponde al ámbito de la

Este autor distingue entre magia *homeopática* y magia *contaminante*, la primera se caracteriza por la semejanza que observan los objetos implicados en el acto mágico (p. 33), mientras que las del segundo tipo guarda relaciones de contacto (p. 71).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 222.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 237.

⁶⁷ Mary Douglas, a propósito de lo *puro* y lo *contaminado* nos dice que "... el universo se divide en ciertas cosas y acciones que están sometidas a restricción y en otras que no lo están; entre las restricciones, unas están destinadas a proteger a la divinidad contra la profanación, y otras a proteger lo profano contra la intrusión peligrosa de la divinidad. Las reglas sagradas son, por lo tanto, meras reglas que ponen coto a la divinidad, y la impureza es el peligro de doble sentido que implica el contacto con la divinidad": Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1973, p. 22. De aquí que el cadáver y la muerte corresponden al ámbito *no-natural* y *no-humano*, lo que coloca a aquellos en la esfera de lo *sagrado* y por lo tanto, conllevan una

muerte. El acontecimiento de la muerte impacta tanto a cada miembro de la sociedad como a su conjunto; el deceso de un integrante altera a la organización del grupo, en mayor o menor proporción, positiva o negativamente.

Entre la vida y la muerte, entre la reproducción del grupo y los riesgos de perecer, está la enfermedad; pero ésta se entiende en forma distinta de acuerdo a la cultura de que se trate; es así que Mary Douglas señala que entre los *!ele*, comunidad africana, la "muerte natural" ocurre en pocas ocasiones, por el contrario, lo decesos ocasionados por hechicería son los más frecuentes, tal práctica no corresponde a lo *natural*⁶⁸, entonces se entiende que su noción de enfermedad se relaciona más comúnmente con principios mágicos que con los naturales, es decir, la causalidad de mayor incidencia es propia del ámbito sagrado y no del profano. Con todo, en el tratamiento de la enfermedad se recurre tanto a instrumentos mágicos como terrenales, Evans-Pritchard al estudiar al pueblo, también africano, de los *azande* -que de igual forma consideran que la enfermedad tiene un origen primordialmente producto de la hechicería-, observó que echan mano de una enorme farmacopea a la cual le otorgan crédito en la curación de las primeras manifestaciones de enfermedad. las que de continuar y agravarse deberán recibir un tratamiento específicamente mágico⁶⁹.

Culturalmente la enfermedad se presenta como el punto liminar entre la vida y la muerte, entre las acciones profanas y los designios sagrados, punto fronterizo en el cual surgen intermediarios de las divindades y los hombres: shamanes, curanderos, o sacerdotes que por el conocimiento que poseen de los dos ámbitos pueden influir para cambiar la tendencia de las cosas; para ello recurren a diversidad de actos y objetos, como rezos, o uso de fetiches. Todo este conjunto de componentes ofrece un rico acervo de material simbólico, que en tanto entidad comunicativa y significativa de lo social, nos permite el acceso al conocimiento íntimo de los sistemas religiosos en sus aspectos médicos, no solamente en sus afanes de lograr la curación de los individuos, sino al mismo tiempo en la readquisición de una salud social, de reconstituir su orden o modificar el que ya resulta caduco. En este sentido es que Eliade indica que: "A través de actualizar la creación cósmica, modelo ejemplar de todo sistema de vida, se espera la restauración de la salud física y la integridad espiritual del enfermo"⁷⁰.

Por esto es que resultan campo fértil los estudios realizados dentro de la antropología médica. Esta línea de investigación nutrida tanto por la antropología como por la medicina,

carga de peligro y contaminación de parte de lo divino para con los hombres en su espacio profano.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 227.

⁶⁹ E. E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1976, p. 439.

⁷⁰ Eliade, *Tratado de historia*, p. 77.

y que implica también estudios botánicos, psicológicos y sociológicos, realiza sus primeros estudios por obra de especialistas estadounidenses algunos de los cuales efectuaron estancias de campo en México, tales son los casos de Robert Redfield y Georges Foster. El primero desarrolla sus reflexiones a propósito de una comunidad tlahuica del estado de Morelos y otra maya de Yucatán⁷¹, paralelo a su interés por las relaciones rural-urbanas⁷², atiende los aspectos de la medicina indígena, lo cual le lleva a considerar la importancia de la herbolaria y que plasma en el artículo *Plantas curativas de Tepoztlán: un herbario folk mexicano*⁷³. Posteriormente, Georges Foster trabaja en Tzintzuntzan⁷⁴, observando diversos aspectos de la cultura campesina tarasca entre los cuales trata lo relativo a la salud, señalando el papel que juega la relación *frio-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 clasificación para sugerir más tarde su origen europeo⁷⁵ lo que da pie a una polémica frente a otra postura que halla antecedentes precolombinos en América de ese principio de clasificación⁷⁶.

Paralelo a este interés mostrado por las culturas del país de parte de antropólogos de los Estados Unidos de Norteamérica, en México Julio de la Fuente realiza consideraciones que replantean el tratamiento dado desde los organismos gubernamentales a los problemas de salud en contextos culturales distintos a los de la población mestiza dominante durante la primera mitad del siglo XX. Es así que mientras se afirmaba:

"... es urgente multiplicar en todo el país las farmacias galénicas que suministren a los campesinos los medicamentos más elementales, a poco costo; así como la preparación y conveniente distribución en todo el país y en la máxima proporción posible de enfermeras y trabajadoras sociales que contribuyan, en los propios hogares indígenas o campesinos, a transformar los innumerables hábitos y supersticiones, perniciosos para la salud que en forma tan importante contribuyen a

⁷¹ Cuyos resultados se publican respectivamente en: Robert Redfield *Tepoztlán, a Mexican village. A study of folk life*, Chicago, University of Chicago Press, 1930; y en *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.

⁷² Robert Redfield, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

⁷³ Robert Redfield, "Remedial plants of Tepoztlán: a Mexican folk herbal", en: *Journal of the Washington Academy of Science*, 1928, 18: 216-226. (citado por Aguirre Beltrán, *Antropología médica...*, p 25).

⁷⁴ George Foster, *Tzintzuntzan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

⁷⁵ George Foster, "Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine", *Journal of American Folklore*, LXVI, 261, July-september, 1953.

⁷⁶ Al respecto puede verse a López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de las antiguas náhuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, tomo I, pp. 303-18.

agravar la morbilidad y la mortalidad en nuestros medios rurales⁷⁷.

Con esto se interpretaban las formas culturales indígenas y campesinas como sinónimo de hábitos negativos. Ante tales consideraciones, De La Fuente observa que:

"... dirigirse contra la creencia como algo aislado, es en realidad demasiado simplista y de valor dudoso, por cuanto que no se toca la base de ella, el contexto de la realidad interna (indígena), y el de la externa (estratos superiores y agencias de operación sobre el indígena), contexto que muchas veces no sólo facilitan la continuación de una creencia, sino su reforzamiento.

Se ha creído demasiado en lo ventajoso de insistir ante el indígena en lo anticientífico del curandero, en lo inútil o lo pernicioso de sus prácticas, en lo ineficaz de sus medicamentos, en lo irracional de la creencia y se ha hecho, todo esto cuando no se ha estado en aptitud de sustituir sólida y permanentemente lo que se quita, de facilitar otros medios de que se carece, de actuar con excelente comprensión de toda la profunda realidad⁷⁸.

Esas creencias eran herencia de un proceso histórico-cultural que reunía los antecedentes precolombinos con los coloniales y que sincréticamente llegaban hasta el siglo XIX, concretados en las comunidades indígenas principalmente; de aquí que el rastreo de sus orígenes lleva a fuentes documentales del periodo de la conquista española a principios del siglo XVI. Durante tal tiempo se reunieron referencias sobre las formas de medicina entre los pueblos nativos, resultando registros de especial valor, ejemplo de ello lo constituye el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*⁷⁹, también conocido como *Códice Badiano*, y que reúne información sobre la flora médica conocida por la cultura mexicana: otros ejemplos son los casos de las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*⁸⁰ que en las respuestas a las preguntas 17 y 26 -de un total de 50 con las que registra diversos aspectos de interés para los invasores ibéricos- dan cuenta de los aspectos sobre enfermedades, remedios y herbolaria médica⁸¹. De esta lista también participa Fr. Bernardino de Sahagún quien

⁷⁷ Miguel Othón de Mendizábal, "Los cuatro problemas fundamentales del indígena", en: *Obras completas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946, tomo II, pp. 504-5.

⁷⁸ Julio de la Fuente, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, pp. 205-6.

⁷⁹ Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

⁸⁰ René Acuña (ed.) *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

⁸¹ Las preguntas textuales son las siguientes:

¹⁷ *Y si es tierra o puesto sano o enfermo, y si enfermo, por qué causa (si se entendiere), y las enfermedades que comúnmente suceden, y los remedios que se suelen hacer para ellas.*

recopila información relativa, entre otros muy variados aspectos, a la medicina precolombina, material reunido en el denominado *Códice Florantino*, escrito en nahuatl y larín y cuya versión castellana es la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*²². Debe sumarse a éstos documentos la obra de Francisco Hernández, *Historia Natural de Nueva España*²³; las recopilaciones efectuadas por Nicolás Monardes²⁴; así como la *Historia Natural y Moral de las Indias* de Joseph de Acosta²⁵. Posterior al siglo XVI, ya cimentado el poder hispano sobre las sociedades nativas americanas, se realizan los trabajos de Hernando Ruiz de Alarcón, quien escribe el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*²⁶; y de Jacinto de la Serna *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas* ambos correspondientes al siglo XVII; y de Francisco Javier Clavijero que en su *Historia antigua de México* -publicado hacia la segunda mitad del siglo XVIII- aborda también aspectos relacionados con la medicina indígena²⁷.

Es de verse el interés mantenido por los sistemas médicos indígenas durante el dominio europeo sobre los pueblos americanos y de la Nueva España, el cual parece opacarse en el siglo XIX, pero que en el siglo XX vuelve a repuntar ahora bajo la tutela del medio académico, que no de los ministros católicos; se pasa así del campo religioso al científico, el cual teniendo sus primeros aportes en las décadas de los treinta y cuarentas -como ya se ha indicado- hacia los setentas-ochentas y hasta la fecha, el interés y producción bibliográfica sobre la materia va en aumento. Los aspectos estudiados actualmente abarcan lo relativo a la herbolaria en busca de principios activos que aporten luz sobre las propiedades bioquímicas de la herbolaria curativa²⁸; este tipo de estudios, sin embargo, deja de lado todo el sistema simbólico, religioso y mágico, que constituye, junto con los aspectos físicos, una estructura cultural médica, la que al ser estudiada parcialmente de alguna forma mutila al sistema cultural como totalidad. Ante ello existen, principalmente como resultado

²² "26. Las yerbas o plantas aromáticas con que se curan los indios, y las virtudes medicinales o venenosas de ellas" (Acuña, *Op. Cit.*, vol 6, pp. 20-21).

²³ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1979.

²⁴ Francisco Hernández, *Historia natural de de Nueva España. Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, 4 vol.

²⁵ Nicolás Monardes, *Herbolaria de Indias*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1990.

²⁶ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

²⁷ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

²⁸ Parte de los textos referidos son reunidos y comentados en Alfredo López Austin, *Textos de medicina nahuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

²⁹ Al respecto puede verse: Jesús Kumate y otros, *La investigación científica de la herbolaria medicinal mexicana*, México, Secretaría de Salud, 1993.

del quehacer antropológico, abundantes trabajos que se ocupan de ese otro plano que botánicos, biólogos, químicos y médicos no siempre consideran; los estudios de Gonzálo Aguirre Beltrán: *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura Colonial*⁸⁵; los de Noemí Quezada: *Amor y magia amorosa entre los aztecas*⁸⁶; y *Enfermedad y maleficio*⁸⁷, el estudio de Marcela Olavarrieta Marengo, *Magia en los Tuxtlas*⁸⁸, entre otros más, aportan el aspecto que complementa los análisis de la herbolaria curativa.

El campo de estudio es por demás amplio, el proceso histórico-cultural de la sociedad mexicana, nutrido por la diversidad étnica, geográfica, lingüística, amén del mestizaje a lo largo de cinco siglos, ofrece una especial riqueza en sistemas terapéuticos. Este proceso ha sido evidenciado por María del Carmen Anzures y Bolaños en su libro *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismo y conflictos*⁸⁹, el cual abarca desde la medicina prehispánica hasta nuestros días, de cuyo momento actual cita el caso del *espiritualismo*, culto que ha sido investigado detalladamente por Isabel Lagarriga⁹⁴ y Silvia Ortiz⁹⁵, en los que se evidencia que la medicina "no-científica" está presente no sólo en los ámbitos "tradicionalistas" como el indígena y campesino -tratados por los primeros estudios durante el presente siglo-, sino que por igual, se hallan en el medio urbano, en la población de estratos populares e incluso "altos" como lo indica el ejemplo del Movimiento Carismático, el cual es otro culto de implicaciones curativas⁹⁶. Es así que el acervo reunido -tanto en el país como en otros lugares- permite hablar ya de la Antropología Médica como una subdisciplina⁹⁷, con personalidad propia que ofrece una buena cantidad de referentes y conceptos de especial utilidad para el conocimiento tanto de las culturas, como de los sistemas médicos.

Sin embargo, para nuestro actual interés, de este amplio campo, el punto de estudio se

⁸⁵ Gonzálo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.

⁸⁶ Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

⁸⁷ Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. Op. Cit.*

⁸⁸ Marcela Olavarrieta Marengo, *Magia en los Tuxtlas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

⁸⁹ María del Carmen Anzures y Bolaños, *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismo y conflictos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

⁹⁴ Isabel Lagarriga Amas, *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1991.

⁹⁵ Silvia Ortiz Echaniz, *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

⁹⁶ María Cristina Díaz de la Serna, *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1985.

⁹⁷ Aguirre Beltrán, *Antropología médica*, p. 13.

circunscribe a los cultos religiosos de implicaciones curativas que permiten el análisis de los complejos simbólicos que nutren formas rituales con fines terapéuticos. A tales cultos los entiendo en calidad de *codigos culturales*, los que se componen de complejos simbólicos de eficacia curativa y/o social y que constituyen la materia prima de formas rituales curativas y codificadoras del contexto social en que se instalan.

La *eficacia simbólica* que opera sobre el organismo, mencionada por Lévi-Strauss⁹⁶, pasa de un señalamiento antropológico al ejercicio práctico de la medicina indígena y popular, en un mundo que a la vez que globaliza a los grupos humanos, aísla a sus individuos, en un sistema médico de sofisticados recursos pero con señalamientos de deshumanización. En la codificación y recodificación de sistemas terapéuticos, las culturas recurren a los sistemas religiosos recreando en los espacios rituales formas médicas que, gracias a sus cualidades simbólicas y comunicativas, permiten elaborar estrategias curativas alternas o paralelas a la medicina científica moderna. Es de esta manera que la explicación sobre el fenómeno *salud-enfermedad* encuentra en las concepciones teóricas en torno al *codigo*, la *religion*, el *ritual* y el *simbolo* una instancia de análisis, explicación y comprensión de las culturas médicas no occidentalizadas e incluso de estas mismas.

En la comprensión de los problemas contemporáneos, la dimensión de las patologías, en tanto que dolor físico, señala otros dolores menos inaprehensibles, el estudio de la enfermedad y la salud en calidad de símbolos pertenecientes al sistema codificador de lo religioso, ofrece una óptica totalizadora a la vez que humanizada. La enfermedad es dolor en el cuerpo y dolor en el alma; sufrimiento en los tejidos del organismo a la vez que sufrimiento en las experiencias sociales cotidianas; por ello los criterios biomédicos resultan limitados, y entonces las ciencias sociales abren un horizonte en el que la Cultura es una categoría generosa para la comprensión de la contraparte de un todo que es el Hombre: cuerpo y pensamiento.

Esta conjugación de un asunto que han considerado en la práctica los profesionales de las ciencias biomédicas como privativo de su campo de conocimientos exige actualmente retomar esa dimensión humanizada de la salud y la enfermedad, por lo que se pasa entonces de la estrechez biologista al horizonte intercomunicativo de lo biológico, lo social y lo humano; tarea a la que se responde desde la Antropología a partir de reflexionar la dimensión cultural, particularmente en lo que toca a las construcciones simbólicas relativas al proceso salud-enfermedad.

⁹⁶ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, pp. 168-185.

f) *Lo indígena y popular* en la cultura, la religión y la medicina.

En los estudios sobre medicina efectuados en países latinoamericanos como México, al igual que en los dedicados a la religión y la cultura, es común encontrar la polarización entre medicina *institucional* y *moderna* opuestas a las medicinas *indígena* y *popular*, lo que ha llevado a problemas conceptuales que, dadas las características del presente trabajo, resulta pertinente mencionar para definir nuestra postura interpretativa al respecto.

La antropología, en tanto que disciplina que atiende lo cultural, surge en los países europeos al contacto con pueblos que le eran ajenos social, cultural e históricamente: de aquí que la antropología resulta una ciencia desarrollada a la sombra de las empresas colonizadoras⁹⁹, en este contexto se entiende su desarrollo en los Estados Unidos de Norteamérica, y su labor desempeñada en las políticas de incorporación étnica en los países de América Latina. De esta forma es que la antropología desde su mismo nacimiento se enfrenta al contraste entre culturas y en donde el especialista en la materia -el antropólogo-, llega desde una posición de poder por encima de los pueblos estudiados, lo que da pie a replantear posteriormente el papel político que juega su ejercicio, por lo que se identifica que detrás de una cultura *folk* o étnica se encuentra una sociedad sojuzgada, ya sea por una nación imperial o bien, por un Estado impositivo. Al vislumbrar que el fenómeno cultural tiene por contexto una sociedad desigual, se pasa a conceptualizar a la cultura desde una óptica clasista, en donde la teoría marxista aporta referentes sustantivos que llevan a la idea de que la diversidad cultural obedece a la diversidad de posiciones en las relaciones de producción:

"Asumiendo, la célebre e importante distinción de Marx entre estructura y superestructura, recordaremos que la estructura comprende la esfera económica y la social, orgánicamente conformadas en cuanto al elemento material y al formal: fuerzas de producción y fuerzas de relación que directamente la regulan y encuadran.

La superestructura comprende las esferas del derecho, la política, la religión, la moral (en el sentido de costumbres), la ciencia, la filosofía y el arte. En tal perspectiva, no hay duda de que el material folklórico -además de, por supuesto, la ciencia folklórica- se sitúa en el plano superestructural. Ahora bien, desde el punto de vista marxista, la diversidad cultural que reencontramos al nivel superestructural, como característica esencial de los hechos folklóricos, reenvía a una diversidad económica que caracteriza de manera clasista y que actúa a nivel estructural. Por lo que, el dominio

⁹⁹ Al respecto pueden verse a Clara Gallini, *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*, Argentina, Editorial Galerna, 1975; y Gerard Leclercq, *Antropología y colonialismo*, Colombia, Ediciones del Sur, 1972.

cultural que la clase subalterna sufre por parte de la clase dominante es el reflejo, muy complejo y articulado, del dominio económico por ellas sufrido.

En la investigación folklórica, una vez asumida una postura marxista, no se puede prescindir de un riguroso planteo clasista -determinado esencialmente a nivel estructural- de los patogenistas (aunque sólo en cierto sentido tales) de la cultura popular objeto de investigación¹⁰⁰.

En consecuencia, de la estructura económica resulta la superestructura que incluye, entre otros componentes, a la religión y a la ciencia folklórica. De aquí que al explicitar el carácter clasista de éstas, el término *popular* permite abarcar a todas aquellas clases dominadas por la clase en el poder. Esta perspectiva ya había sido tomada por Antonio Gramsci, quien utilizó el término para referirse al teatro y la novela populares, y con que ilustró sus reflexiones¹⁰¹ al respecto. En las décadas recientes, los términos *cultura popular* y *religión popular* se hacen conceptos a través de los cuales se analizan aquellas manifestaciones propias de los grupos dominados¹⁰², y en donde la cultura y la religión pasan de instancias de control del Estado dominante¹⁰³ a recursos de resistencia social bajo figuras de resistencia cultural y religiosa¹⁰⁴. La cultura popular -y sus contenidos religiosos- oscila así, entre el control del grupo dominante y la autonomía de sus creadores; se encuentra una ambigüedad tanto de su papel social como de sus contenidos semánticos, al respecto Gilberto Giménez¹⁰⁵, a propósito del culto al Santo Señor de Chalma, observa el distinto significado de la misa que atribuyen, de una parte, los sacerdotes, respecto del sentido asignado por los feligreses, unos y otros ven cosas diferentes e interpretan el mismo

¹⁰⁰ Luigi Maria Lombardi Satriani, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 57.

¹⁰¹ Antonio Gramsci, *Cultura y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1977, p. 174-8.

¹⁰² Pueden verse los artículos de Rodolfo Stavenhagen, *La cultura popular y la creación intelectual*; y de Mario Margulis, *La cultura popular*, en: Adolfo Colombres (comp.), *La cultura popular*, México, La Red de Jonás, 1983.

¹⁰³ Louis Althusser, esgrimiendo términos de origen marxista, acuña el concepto de *aparatos ideológicos de estado* los cuales encuentra de los tipos: religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de información y cultural. Este autor afirma que por su intermediación un sistema económico-social determinado se reproduce (L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado (notas para una investigación)*, México, Ediciones Quinto Sol, 1970).

¹⁰⁴ La experiencia de las luchas africanas de liberación son un ilustrativo ejemplo de cómo la cultura no siempre se comporta a la manera de "aparato ideológico de estado", sino que resulta ser instrumento de liberación en contra del estado dominante. Esta otra perspectiva es atendida por Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977; y Amílcar Cabral, "La resistencia cultural", en: Hilda Varela Barraza, *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México, Ediciones El Caballito/SEP Cultura, 1985.

¹⁰⁵ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, A.C., 1978.

evento desde parámetros particulares¹⁰⁶. En iguales consideraciones, Enrique Dussel señala que la religiosidad popular puede ser canal de dominación, a la vez que de liberación; puede responder a una manipulación populista, pero por igual llega a adquirir un estatuto liberador¹⁰⁷; estas características se desprenden de que, en el caso del catolicismo,

"... la religiosidad popular quedó bajo el control del pueblo mismo, en la familia, la aldea, el barrio; en las cofradías, rezadores, alcaldes, mayordomos, o simplemente en las «creencias» populares sobre las que la religión oficial no tiene dominio ni conocimiento.

Es esta acción —el ser actor, tener el control y conocimiento de su estructura— lo que define a la religiosidad popular como un campo privilegiado del protagonismo popular (aunque frecuentemente sea simbólico)"¹⁰⁸

De lo hasta aquí dicho, resulta que la división esquemática entre *medicina tradicional-medicina moderna* implica un paisaje social diferenciado entre un grupo dominante y otros grupos dominados, por lo que los conceptos médicos sobre salud-enfermedad, así como sus prácticas y recursos terapéuticos son comúnmente desconocidos y negados por el sector hegemónico. Se entiende entonces que, de entre los dominados, sean los indígenas quienes han atraído principalmente la atención de los investigadores en la medida en que las minorías étnicas quedan como la porción social marginada por excelencia, de esta forma es que se espera encontrar en ellas las expresiones culturales más alejadas de los conocimientos imperantes.

Por lo tanto, *cultura popular, religión indígena, religión popular, medicina indígena y medicina popular* son, antes que conceptos acabados, topónimos que identifican en primer término el lugar ocupado por los grupos sociales en las relaciones de clase y poder; para en seguida, identificar el lugar que ocupan las cultura correspondientes a dichos grupos en el conjunto social al que pertenezcan: con ésto se ubica una forma religiosa o médica en la condición de dominante o de popular. De esta manera, sólo queda la certeza de que esas formas culturales pertenecen a grupos sociales con relaciones de producción y de poder específicas, correspondientes a momentos históricos determinados, por lo que fuera de esos instantes, las relaciones quedan modificadas y, en consecuencia, los grupos pueden por igual

¹⁰⁶ "Para los agentes de la pastoral oficial la misa es la reactualización del sacrificio de Cristo y la participación plena en la misma requiere la comunión eucarística. Pero para los campesinos tradicionales «encargar una misa» constituye simplemente una de las obligaciones de la comunidad hacia los santos; es a la vez una ofrenda y un pago por la protección que supuestamente estos prodigan" (*Ibidem*, p. 244).

¹⁰⁷ Enrique Dussel, "Religiosidad popular latinoamericana (Hipótesis fundamentales)", en: *Cristianismo y sociedad*, México, número 88, 1986, pp. 103-112.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 105.

transformar sus posiciones y pasar de dominantes a dominados. Esto implica que lo *popular* y *dominante* sean términos relativos y fluctuantes.

En sentido semejante, se comporta el binomio medicina tradicional-medicina moderna. Al primer tipo se le asocia frecuentemente con lo popular e indígena, lo que hace suponer que por ser tradicional se apega a formas culturales heredadas del pasado y que en la actualidad permanecen al interior de las culturas étnicas y populares. Sin embargo, la misma etnografía evidencia que los sistemas pertenecientes a uno y otro tipo no se conservan "puros" ya que el intenso intercambio cultural hace que cada uno tome aspectos de otros sistemas independientemente de su "tradicionalismo" o "modernismo", por lo que éstos términos obedecen más a manejos discursivos que a situaciones de facto; María del Carmen Anzures¹⁰⁹ ha observado con claridad que la medicina tradicional en el México actual, es un producto histórico sincrético y conflictivo, nutrido tanto por elementos prehispánicos, como coloniales y contemporáneos, y en donde el término *tradicional* permite, como ya se ha dicho, localizar su ubicación con respecto al sistema médico dominante.

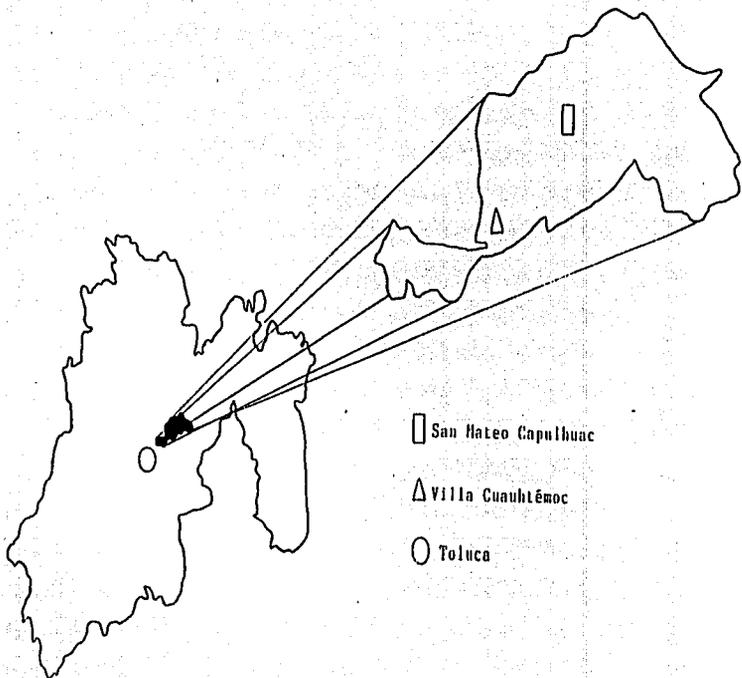
Ante ello, la posición aquí adoptada es la de aplicar el concepto de *código cultural* a todo sistema específico perteneciente a los diversos grupos sociales que existan en un momento dado, por lo que la delimitación entre *popular* y *no-popular* queda pospuesta a otro análisis, éste de corte económico-político y contextualizado en un periodo histórico determinado, con lo que se podrían precisar las relaciones de producción de cada grupo protagonista y de esta manera señalar quiénes pertenecen a posiciones dominantes y quiénes a posiciones dominadas, para de aquí, aplicar adecuadamente el término "popular" a aquellos que les corresponda. A esta denominación escapa lo relativo a la medicina indígena, ya que esta se define, no por criterios económico-políticos, sino por parámetros étnicos; en esta medida al interior de una comunidad indígena pueden darse relaciones de clase, a la vez que éste mismo grupo llega a entablar relaciones de producción en bloque o diferenciadamente; por esto no es válido aplicar como sinónimo *popular* a *indígena* ya que pertenecen a dimensiones sociales distintas.

En conclusión, las fronteras entre las medicinas indígena, tradicional, popular, moderna e institucional obedecen a relaciones de poder, cuyas caracterizaciones dependen del análisis político y no de la conceptualización cultural. Por esta razón, se insiste en tratar en el presente estudio a dichas formas, en la condición de *códigos culturales* en lugar de atender su localización en el espectro político-económico del caso, tarea que escapa a los objetivos de investigación aquí planteados.

¹⁰⁹ Anzures y Bolaños, *Op. Cit.*, p. 11.

HAPA I
LOCALIZACION DE SAN MATEO CAPULHUAC.

65



CAPITULO II

CONTEXTO Y SIMBOLOS DE LA MEDICINA OTOMI

a) El Contexto. La Región Otomi del Estado de México

a.1) **Algunos antecedentes**¹. El otomi forma parte de la familia lingüística Otomi-Pame, definida por Jacques Soustelle², al lado de las lenguas mazahua, ocuilteca, matlazinca, pame y chichimeca-jonaz. Los cuatro primeros grupos lingüísticos quedan enmarcados en Mesoamérica, mientras que los dos últimos se localizan en el norte de México.

Existen divergencias sobre la llegada de los otomíes al Altiplano: unos los consideran de antiguo asentamiento, como Manuel Orozco y Berra³, en tanto que otros estiman una llegada tardía, tal es la interpretación de Miguel Othón de Mendizábal⁴. Entre los argumentos de la primera postura está lo afirmado por Manuel Gamio, y que a la letra concluye: "la civilización arcaica es la más antigua del Valle, y de acuerdo con las fuentes

¹ Este apartado sólo ofrece algunas referencias sobre el pasado precolombino de los otomíes, lo que obedece a dos razones: una, la polémica en torno a su llegada al Valle de México que vuelve nebuloso el conocimiento preciso de los momentos de migración y asentamientos; otra, la limitación de exponer un proceso histórico del cual existen muchas lagunas y que no forma parte sustantiva de la preocupación del presente estudio.

² Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del centro de México*, Toluca, Méx., Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México, 1993.

³ Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1864.

⁴ Miguel Othón de Mendizábal, "Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México", en: *Obras Completas*, tomo segundo, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946, 6 tomos.

históricas, la civilización identificada por la arqueología, es la civilización otomí a la que se refiere la historia"⁵. Por su parte, Mendizábal, después de analizar distintas fuentes históricas, observa:

"Por lo que llevamos dicho se ve que en las mas genuinas fuentes de las tradiciones indigenas, el recuerdo de los hechos concretos relativos a los grupos protohistóricos, sólo alcanza a la época, muy reciente en comparación a la arcaica, del acomodamiento de tribus y hordas que precedió a la formación de la teocracia toteca o teotihuacana. En ninguno de estos acontecimientos figuran los otomies de manera específica, pues comienzan a ser nombrados en relación con acontecimientos muy posteriores, y en situación poco importante"⁶.

Ante tales posiciones encontradas Pedro Carrasco escribió a mediados del presente siglo: "Salta a la vista la necesidad de estudiar en detalle el problema de los otomies, y si es posible solucionarlo de una vez por todas"⁷; cuestión que hoy en día aún espera ser resuelta⁸. Sobre estas dos posturas se desarrollan versiones que pretenden explicar su arribo al Valle de México, sin llegar ni a un acuerdo ni a manejar evidencias convincentes, debatiéndose a partir de interpretaciones.

Por otra parte, el término *otomí* con que se les designa, es vocablo de origen náhuatl cuyo significado es explicado de diversas formas. Para Sahagún:

"El vocablo *otómtil*, que es el nombre de los *otomies*, tomaronlo de su caudillo, el cual se llamaba *Oton*, y así sus hijos y descendientes y vasallos que tenían a cargo, todos se llamaron *otomites*, y cada uno en particular se decía *otómtil* y no carecían de policía, vivían en poblado y tenían su república"⁹.

En *Luces del Otomí*¹⁰ se descompone el término en *otocac*: que camina, y *mitl*: flecha, lo que haría referencia a su deambular como cazadores para lo cual utilizaban flechas. Esta misma fuente da otra traducción, *Otho*: no poseer, *mi*: sentarse, señalando así a

⁵ *Ibidem*, p. 456.

⁶ *Ibidem*, p. 466.

⁷ Pedro Carrasco Pizana, *Los otomies. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos que habla otomiana*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, p. 12.

⁸ Para una exposición más amplia de la cuestión véase: Isabel Lagarriga y Juan Miguel Sandoval Palacios, *Ceremonias mortuorias entre los otomies del norte del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1977.

⁹ Sahagún, *Op. Cit.*, p. 602.

¹⁰ *Luces del Otomí: o gramática del idioma que hablan los indios otomies en la República Mexicana compuesta por un padre de la Compañía de Jesús*, México, Publicada por el Licenciado Eustaquio Bucina, 1893, pp. 6-7.

los otomies como nómadas.

Sin embargo, la población posee su propia autoasignación, Jacques Soustelle cita los términos *nyóhnyó*, *nyáhu*, *yúhu*, o *nyá?nyú*; lo que traduce como *nyá* o *nyó*: hablar, y *?nyú*: término que designa al otomí, lo que da por resultado "quien habla *?nyú*"¹¹. Existe también los términos *nyó t'o*, *nyáti o*, *nyat'o*, *nyót'o*, *nyát'o*, encontrados por Soustelle en San José del Sitio, Amanalco, San Andrés Timilpan, San Bartolo Morelos, y Temoaya, vocablo que coincide con el utilizado por mazahuas en su autoasignación: *nyát'o*; lo cual atribuye el autor a poseer peculiaridades distintas en relación con otros poblados otomies y a su relación estrecha con los mazahuas. Sobre estos elementos Soustelle concluye que no hay entre los otomies "unidad política o histórica; ellos mismos no se reconocen sino con un signo, la lengua"¹². Esta situación pareciera prevalecer a pesar de que en el pasado tuvieron un "Señor de los Otomies", *Otonieuctli*, pero el cual no les era exclusivo ya que por igual lo era de matlazincas y mazahuas además de los tepanecas¹³. Ya desde la Conquista se ha visualizado la existencia de tres zonas: 1) Este-Sureste (comprendido en los actuales Tlaxcala, Puebla, Veracruz y la parte oriental de Hidalgo); 2) Central (occidente de Hidalgo, parte norte del Estado de México y el Distrito Federal); 3) Oeste-Sur (Valle de Toluca, al centro del Estado de México)¹⁴.

Estas comunidades eran tributarias de Tenochtitlan, centro dominante al momento de la Conquista; se dedicaban a la agricultura, teniendo sembrerías y trojes de acuerdo a lo afirmado por Sahagún¹⁵; cultivaban maíz, además de frijol y calabaza. Por igual practicaban la cacería de conejos, liebres, codornices y venados¹⁶; la pesca, aunque limitadamente, se menciona por algunas fuentes¹⁷, lo que se refuerza al observar la presencia de redes, las que vista por Soustelle en la década de los treinta, le hizo pensar a este autor que era, la red, de origen muy antiguo¹⁸, lo que lleva a suponer lo mismo para su aplicación en la pesca¹⁹.

¹¹ Soustelle, *La familia...*, p. 4.

¹² *Ibidem*, p. 4.

¹³ Carrasco, *Op. Cit.*, p. 138.

¹⁴ Luigi Tranfo, *Vida y magia en un pueblo otomí del mezquital*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, 1989, pp. 37-8.

¹⁵ Sahagún, *Op. Cit.*, p. 602.

¹⁶ *Ibidem*, p. 603.

¹⁷ Carrasco (*Op. Cit.*, p. 67) hace referencia a la *Suma de visitas de pueblos por orden alfabético*, del siglo XVI, en los casos de Xaltocan y Xiquipilo.

¹⁸ Soustelle, *La familia...*, p. 79.

¹⁹ Sobre la importancia no evidenciada en las fuentes históricas de la pesca, es interesante consultar los estudios de Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra, "Notas sobre el modo de subsistencia lacustre. La laguna de Santa Cruz Atzacapan, Estado de México", en: *Anales de Antropología, I Arqueología y Antropología Física*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 20,

Habitaban desde regiones muy frías en torno a lo que hoy es la ciudad de Toluca, hasta otras más templadas como las tierras del sur. En tal situación, la dominación española sobre los pueblos otomanos que ocupaban esas regiones, cae sobre un conjunto de comunidades agrícolas tributarias, de asentamiento disperso. Cabe señalar que junto con estas poblaciones se encontraban asentamientos compuestos por habitantes de habla nahua, presencia de los grupos de poder del Valle de México, y con los cuales se mantenía -a la par que las relaciones de dominio- un flujo de intercambios culturales, sin que ello borrara las fronteras étnicas demarcadas por las particularidades lingüísticas, religiosas y demás formas culturales.

En el aspecto de la adecuación técnica y económica a las condiciones del entorno natural, el cultivo de maíz se mantuvo durante el siglo XVI, como lo evidencia el consumo muy variado que de él hacían: en grano tierno (*jilotes*), maduro, en tamales, atoles, asado, en forma cruda o cocida, incluso agrio. A este se agregaba el cultivo de frijol y calabaza, el consumo de chile, huauhtli, chíca, tomate, maguey, chayote, camotes, además del capulín, tejocote, aguacate, zapote, guayaba, ciruela, anona, papaya y piña²⁰, ubicándose el consumo de frutas según la región, así para los casos de productos de tierra caliente estos corresponden a sitios como Temascaltepec, mientras que frutos como capulín o tejocote corresponden a clima frío como en el caso de los poblados ubicados en el Valle de Toluca.

El dominio español impactó los ecosistemas del Valle de Toluca, Valle de Ixtlahuaca, y norte y sur de lo que hoy es el Estado de México; las amplias extensiones ocupadas por ciénegas, particularmente en el Valle de Toluca, fueron modificando sus usos de agrícolas y lacustres a la de pastizales. Este cambio, de las actividades económicas indígenas a las impuestas por los ibéricos, obedeció a los intereses de estos últimos por desarrollar una producción ganadera que se implantó sobre suelos antes agrícolas, alterando la compaginación de suelos de uso para el cultivo junto con los boscosos y las lagunas que

México, 1983, en él se indica la continuidad económica y técnica de una forma cultural lacustre en el Valle de Toluca. Mencionan la laguna de Santa Cruz Atizapan -en el municipio del mismo nombre, perteneciente al Estado de México-, cerca de la que existen vestigios arqueológicos de un asentamiento, del cual observan las autoras. Las actividades agrícolas quedaban limitadas ya que no se contaba con superficie cultivable; en su lugar se poseían abundantes recursos propios del medio ambiente lacustre, lo que se asociaba con actividades relativas a la caza, pesca y recolección de la fauna y flora acuática, además de especialidades artesanales (p. 14); de esto encontraron, al momento del estudio, 1977, permanencia entre los actuales habitantes de Santa Cruz Atizapan. Sobre lo dicho, es de suponerse que la cercanía geográfica de los asentamientos otomanos en el Valle de Toluca, con zonas lacustres como la de Lerma e Ixtlahuaca los acercara a la práctica de la pesca, caza y recolección a ellas asociadas. Actualmente los habitantes tanto de los alrededores a la laguna que limita con la cabecera municipal de Lerma, como los de comunidad mazahuas de Santo Domingo de Guzman en Ixtlahuaca pescan utilizando canoas o con red respectivamente; esto de acuerdo a observaciones personales de quien esto escribe.

²⁰ Carrasco, *Op. Cit.*, pp. 55-8.

explotaba anteriormente la población indígena.

Las modificaciones en las pautas de asentamiento de poblados dispersos, conforme la ubicación de las tierras de cultivo por las congregaciones, implicó paralelamente alteraciones ecosistémicas. Ni las fuentes consultadas ni las apreciaciones de los estudios históricos dan clara cuenta de ello, sin embargo, es de suponerse que todo impactó a las especies que componían los ecosistemas así como a las relaciones mantenidas entre ellas, lo que pudo haber afectado los recursos naturales que consumían las comunidades del lugar, restando, tal vez, la disponibilidad de alimentos, medicinas, materias primas para utensilios. A pesar de que la influencia europea trajo en su lugar otros cultivos, especies nuevas de animales de cría y técnicas innovadoras, el acervo cultural acumulado, se vio afectado y disminuido, al menos, durante un periodo de reeducación y adopción de elementos desconocidos, lo que restó capacidad de adaptación y supervivencia a las poblaciones otomianas y nahuas.

Con la llegada, de los colonizadores, se importan nuevas especies vegetales y animales, en el paisaje natural aparecen el trigo en Ixtlahuaca, Ocuilán, Malinalco, Tenancingo, Sultepec y Temazcaltepec; la cebada, en Sultepec y Tenango; y la caña de azúcar en Texcaltitlán; por igual se encuentra el plátano, durazno, pera, prisco, membrillo, granado, higuera, manzana, naranja y limones; lechuga, rábano, col, coliflor y betabel²¹. La ocupación de extensiones de tierra para la cría de ganado mayor y menor -vacuno, lanar, porcino-, también alteró el paisaje en donde los animales domesticados en la época precolombina contaban a especies como el guajolote y el tepescuintle, por ejemplo.

Por lo tanto, el dominio hispano afectó y alteró aspectos de orden social-político, económico, ideológico- al mismo tiempo que modificó el sistema natural y la relación hombre-naturaleza como ha sido señalado para la Nueva España²². El factor ecológico, en consecuencia, estuvo asociado con lo económico, político y cultural, por lo que el dominio hispano implicó modificaciones tanto en las relaciones sociales y sus configuraciones culturales, como en las relaciones hombre-naturaleza y en la recomposición de los ecosistemas naturales²³.

²¹ Noemí Quezada, *Los matlazincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1972, pp. 103-4.

²² Emily Mc Clung de Tapia, "Ecología, agricultura y ganadería durante la Colonia", en: Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos, *Historia general de la medicina en México, tomo II. Medicina novohispana, siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

²³ Al respecto cabe tener presente lo considerado por Marshall D. Sahlins, quien apunta: "Hasta el movimiento histórico de una cultura corre al parejo de la veta ecológica que ha decidido explotar [...] Existe un intercambio entre la cultura y el medio ambiente, tal vez un intercambio dialéctico continuo, cuando las culturas, desecās de adaptación, transaforman su medio geográfico y deben responder al reto de las nuevas condiciones físicas que provocaron (Marshall D. Sahlins, "Cultura y medio ambiente: el estudio de la

a.2) **Relaciones campo-ciudad: minifundismo y migración.** Las comunidades otomíes que existente actualmente en el Estado de México se encuentran en los municipios de Acambay, Aculco, Chapa de Mota, Ixtlahuaca, Jilotepec, Lerma, Morelos, Otzoloitepec, 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 asentado sobre suelos de nivel irregular, a diferencia de sus vecinos mazahuas que en más de un caso se instalan en planos -ejemplo de ello es el Valle de Ixtlahuaca. Por lo tanto, las comunidades se hallan en paisajes boscosos, con algunos arroyos e *hilos de agua* y de clima frío.

Cultivan maíz, trigo, cebada, haba; cuentan con árboles frutales como capulín, tejocote, manzano, y peral; crían borregos, pollos y guajolotes; cuentan ocasionalmente con animales de tiro y carga como mulas, burros, caballos y reses. La producción agropecuaria se destina principalmente al autoconsumo -maíz, haba- y para el mercado cuando hay excedentes, además del trigo y la cebada. La comercialización se hace por medio de los mercados regionales.

Hasta aquí los actuales otomíes se muestran como campesinos. producto inmediato de esa historia reciente que toma como punto de arranque el reparto agrario. Sin embargo, después de él, los nuevos hombres casados accedieron a una parcela heredada por vía paterna, aunque también hemos tenido noticia de herencia matrilateral, por lo que el paso de una a otra generación de las mismas extensiones de tierras de cultivo, ha provocado la sobrecarga demográfica -mayor población sobre una misma extensión territorial factible de ser usada para la agricultura-, derivándose en consecuencia el **minifundismo**²⁴. Bajo esta condición, las nuevas generaciones 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

ecología de las culturas", en: Sol Tax (comp.), *Antropología: una nueva visión*, Cali, Editorial Norma, 1964, p. 159).

²⁴ Hacia las décadas de los sesentas y setentas se agudizó el proceso minifundista entre los campesinos del Valle de Toluca, generando un importante flujo migratorio hacia la ciudad de México. Este periodo es estudiado por Lourdes Arzpe, *Migración, etnicismo y cambio económico (Un estudio sobre migrantes campesinos en la ciudad de México)*, México, El Colegio de México, 1978, para poblaciones mazahuas de los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, cuyas dinámicas migratorias son semejantes a las observadas para los otomíes: unos lo hacen en periodos cortos -regresando a su localidad cada ocho o quince días-, mientras otros lo hacen en tiempos más prolongados -durante meses-; a diferencia del tercer grupo compuesto por los migrantes permanentes, quienes ya no regresan a su comunidad de origen. Aquellos colaboran aun en la economía del grupo doméstico, con dinero, trabajo y especie; mientras que estos rompen todo vínculo de reciprocidad.

reproducción de las mismas comunidades al interior de su espacio físico, social, y por lo tanto, étnico de origen.

En consecuencia, las comunidades otomies contemporáneas experimentan modificaciones en la organización familiar, comunitaria y en las pautas culturales, como producto de las presiones económicas que el *minifundismo* y la emigración les imponen. Pero al mismo tiempo estos cambios cumplen la función de estrategias de readecuación frente a las nuevas condiciones locales, regionales y nacionales que se viven, cambios que son realizados sin destruir las redes de reproducción étnica que se recrean al interior de los límites locales. De tal manera que el cambio cultural es ambivalente: modifica las formas culturales para permitir la permanencia de la comunidad en su peculiaridad étnica.

Los actuales otomies desarrollan actividades a la vez que campesinas, de otros tipos que los economistas ubicarían dentro del rubro *actividades secundarias y terciarias*, ocupaciones cuya remuneración se expresa bajo la forma de salario, lo que ha su vez ha dado pie a pronosticar procesos de *proletarización* en la dinámica campesina:

"De esta manera podemos ubicar dos grandes series de contradicciones: a) aquellas que surgen de la expansión de las relaciones de producción capitalista, que arruinan tendencialmente al campesinado y que generan un *proceso de proletarización y/o pauperización*; b) aquellas que surgen de las dificultades del conjunto del sector capitalista para absorber productivamente, al mismo ritmo en que se arruina el campesinado, a la masa en proceso de proletarización y/o pauperización, y que generan un *proceso de refuncionalización* de la economía campesina"²⁵.

En la medida en que históricamente, numerosas comunidades étnicas del país han sustentado su reproducción social en la agricultura, es que esta tendencia de proletarización llevaría a la desarticulación de las sociedades indígenas:

"En el tránsito de la infraestructura indígena a la estructura capitalista, el primer paso consiste en lo que se ha denominado proceso de destribilización, el cual constituye solamente la etapa inicial del proceso total de cambio del indio cuyo término es la proletarización.

"El fenómeno de la destribilización no se limita solamente a las migraciones temporales de los núcleos indígenas hacia los centros de trabajo de tipo capitalista, se observa también en muchas otras relaciones sociales, como las de intercambio comercial y las de convivencia con gente ajena a la infraestructura, de las que suele derivarse la penetración de nuevos cultivos, nuevos productos y

²⁵ Roger Barra, "Los campesinos: una extinción imposible en marcha permanente", en: *Antropología y marxismo*, México, no. 2, septiembre de 1979-marzo de 1980, p. 16.

nuevas costumbres en las comunidades indígenas" ²⁶.

Las anteriores consideraciones quedan respaldadas al revisar las tendencias registradas por los censos en lo tocante al peso cuantitativo de la masa campesina frente a los asalariados y otros tipos de ocupaciones. Para ello veamos los casos de Otzolotepec, San Bartolo Morelos y Temoaya, municipios en donde habitan comunidades otomías.

IMPORTANCIA DE LA PORCION RURAL
SAN BARTOLO MORELOS, 1980-1990

ACTIVIDADES	PERSONAS 1980	%	PERSONAS 1990	%
agric. ganad. pesca	4039	61	2901	54
otras	2534	39	2422	46
total	6573	100	5323	100

FUENTE: X y XI Censos de Poblacion

IMPORTANCIA DE LA PORCION RURAL
OTZOLOTEPEC, 1980-1990

ACTIVIDADES	PERSONAS 1980	%	PERSONAS 1990	%
agric. ganad. pesca	3925	44	1911	20
otras	5027	56	7875	80
total	8952	100	9786	100

FUENTE: X y XI Censos de Poblacion.

IMPORTANCIA DE LA PORCION RURAL
TEMOAYA, 1980-1990

ACTIVIDADES	PERSONAS 1980	%	PERSONAS 1990	%
agric. ganad. pesca	6518	52	3143	27
otras	5899	48	8715	73
total	12417	100	11858	100

FUENTE: X y XI Censos de Poblacion.

En ellos se aprecia el descenso, en números absolutos y relativos, de la parte campesina²⁷ -, que en Otzolotepec se vuelve particularmente marcado, ya que mientras en 1980 los campesinos representaban el 44% de la población económicamente activa total, en 1990 pasan a ser el 20%; en Temoaya transitan del 52% al 27%, mientras que en San Bartolo Morelos guardan una velocidad menor, al representar el 61% en 1980, y 54% en

²⁶ Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1979, pp. 172-3.

²⁷ Lo que fue registrada en los censos bajo el rubro de "actividades agrícolas, ganaderas, pesca, etcétera".

1990. Sin embargo, a más de tres décadas de iniciado el proceso migratorio -hacia finales de los sesentas-, las comunidades subsisten a pesar de la penetración de entidades extrañas a su cultura con la existencia de numerosas escuelas, unidades de salud institucionales, programas de desarrollo agropecuario y otras organizaciones oficiales y privadas, pese a lo cual la permanencia del sentimiento de pertenencia a su pueblo, la perseverancia en las fiestas comunitarias y familiares, amén de la reproducción biológica -relativa ciertamente- de los nuevos miembros a partir de parejas oriundas del lugar o de localidades vecinas, permite sugerir que las comunidades otomíes actuales se reproducen émicamente, manteniendo rasgos de su economía campesina y agregando otros -trabajo asalariado y comercio- que antes que romper con sus instituciones comunitarias les permite contar con recursos para reproducirlas como tales.

a.2.1) San Mateo Capulhuac. Una comunidad otomí. En tal dinámica se encuentra una localidad perteneciente al municipio de Otzolotepec, la de San Mateo Capulhuac, prácticamente sin estudiar por la etnografía moderna. La cabecera municipal, Villa Cuauhtémoc, se nutre de habitantes no indígenas, como ocurre con otras poblaciones vecinas (La Concepción, Mimbres, Fábrica María, entre otras), pero conforme se pasa del valle donde se asienta la cabecera, y comienza el ascenso a los montes, la población muestra su rostro otomí. En este caso se tiene la comunidad de San Mateo. Capulhuac, es un vocablo de origen nahuatl, que significa *rio de capulines*, y ciertamente el poblado muestra abundantes árboles del mismo nombre que en tiempo de lluvias ofrece su dulce fruto. En lengua otomí el nombre de la localidad es *Nguindana*²⁸.

El templo católico, en el que se venera al santo patrón San Mateo, fue concluido en su construcción el 8 de marzo de 1881, según hace constar una placa colocada en la fachada del edificio. Ahí se rinde culto a la imagen que da nombre a la localidad; a pesar de la relativamente reciente fecha de fundación del edificio religioso, la existencia de la comunidad -bajo el nombre de San Mateo, y antes presumiblemente de *nguindana*- es muy posible que se remonte a fechas anteriores a la llegada hispana a América, pues hay vestigios arqueológicos en la cima del cerro La Corona está a espaldas de la iglesia, así como de otros depósitos de cerámica en los alrededores de la localidad.

La comunidad limita con los poblados de San Pedro Arriba, al norte; al sur, con La Concepción de Hidalgo y San Mateo Mozoquilpan; al este, con Jilotzingo; y al oeste, con Fábrica María y Mimbres; de esta manera hacia el norte y este se encuentran de vecinos a poblados otomíes, mientras que hacia el sur y oeste limita con habitantes mestizos. Su

²⁸ Para el cual no se encontró traducción conocida entre los mismos habitantes del lugar.

superficie es de 1760 hectáreas, compuesta de lomas y la división de cuatro zonas o secciones, identificadas como Primera, Segunda, Tercera y Cuarta secciones. En el centro del pueblo se encuentra la iglesia católica, pequeña, con una torre para campanario y un atrio de aproximadamente 25 metros por lado: la puerta principal del templo mira hacia el poniente, lo que le hace coincidir con el horizonte, en cuyo lado izquierdo aparece el Xinantecatli. Enfrente de la iglesia hay una construcción de dos plantas que alberga formalmente a la delegación municipal, en su parte alta: en tanto que la parte baja es ocupada por un plantel del nivel preescolar. A las espaldas del templo se encuentra otro centro educativo, del nivel básico (primaria), hacia la derecha existe una tortillería y algunas construcciones pertenecientes a casas particulares. A este punto llegan dos líneas de autobuses ("micros") que dan servicio desde Villa Cuauhtémoc y la cercana cabecera de Xonacatlán. Desde aquí parten caminos de terracería que llevan a las secciones del pueblo, caminos transitables en *secas* pero de difícil acceso en *lluvias*, los que en sus partes de inclinadas pendientes, resultan definitivamente imposibles de ascender en automóvil o camión.

a.2.2) El Paisaje. A excepción del conjunto del centro del pueblo, el resto del lugar se compone de casas dispersas junto a su tierra de cultivo, la cual es frecuentemente demarcada por hileras de magueyes que forman un tablero de ajedrez sobre las colinas. Esta imagen queda salpicada por árboles conocidos como llorones, además de los abundantes capulines y otros arbustos y pinos. El poblado está rodeado por cerros en forma de U, el círculo no se cierra ya que, como se ha señalado, la inclinación del terreno mira hacia el Xinantecatli y Toluca. Dichas elevaciones poseen nombres en otomí en algunos casos. Hacia el norte, se encuentra el cerro *La Columna*, en otomí *tziteje*, del que no se obtuvo traducción precisa; hacia el este, e irguiéndose sobre el pueblo, se ubica el cerro de *La Corona*, *tzimaye*, en otomí; mientras que del lado sureste se halla el cerro, *Ojo de Agua*, *lampuete* en la lengua indígena. Los nombres nativos no fueron identificados con exactitud, pareciera ser que el registro de topónimos en otomí, en este caso particular, sobre los cerros, está perdiéndose. Existe una zona boscosa en al que se tienen las especies de pino, ocote, oyamel, madroño, cedro, encino, roble, tepozán, llorón, eucalipto, mimbre, fresno, palo santo, palo amargoso, y membrillo. De entre los usos destaca el del cedro, para carbón. El oyamel es utilizado como madera para la construcción de graneros. Por su territorio atraviesa el río Ajolotes. Además cuenta con la Presa Ocotitos.

De acuerdo a los datos manejados en el *Diagnóstico de Salud*²⁵, el uso del suelo se

²⁵ Ma. Elena Álvarez Lobato, *Diagnóstico de salud de San Mateo Capulhuac*, Instituto de Salud del Estado de México, 1991.

divide de la siguiente manera.

USOS RURALES DEL SUELO. SAN MATEO CAPULHUAC

USO DEL SUELO	SUPERFICIE EN HAS.	%
matorral	120	7
bosque	760	45
agricultura de temporal	420	25
agricultura de riego	400	23

FUENTE: Alvarez, 1991.

Tales proporciones corresponden a un actual paisaje natural deteriorado; los habitantes del lugar señalan el contraste entre un pasado con mayores recursos forestales, así como abundante agua, flora y fauna; mientras que en la actualidad ya se observan extensiones erosionadas, el río Ajolotes contaminado por basura que sus propios habitantes arrojan a él y la disminución de árboles en los montes que rodean al pueblo. La mayor evidencia que ellos mismos registran es el impacto sobre los árboles, así es que declaran: "... antes había muchas clases de animales y hoy hay muy pocas"; se nota el cambio "... en escasez de árboles, en el deslavado de la tierra y escasez de agua y se han disminuido los arroyos". Tales modificaciones repercuten en otros planos de la comunidad, situación verbalizada por los lugareños con palabras como las siguientes: "... las milpas cambian"; San Mateo "... ha cambiado en bosques, arroyos, las tierras y la forma de vivir". Estas respuestas evidencian la claridad que tienen sus habitantes respecto a la correlación existente entre los factores naturales y los sociales, el cambio del bosque, principalmente, altera la fauna y flora, al mismo tiempo que repercute en la agricultura, derivándose cambios en la forma de vivir, es decir, en la cultura, en la totalidad del sistema comunitario de Capulhuac.

Con todo, las características campesinas del lugar se mantienen, así lo indican las proporciones en los usos del suelo que se muestran a continuación:

USO GENERAL DEL SUELO. SAN MATEO CAPULHUAC.

USO DEL SUELO	SUPERFICIE EN HAS.	%
tierra de cultivo permanente	820	46
praderas y pastos permanentes	120	7
otros usos	60	3
terrenos forestales	760	44
superficie total	1760	100

FUENTE: Alvarez, 1991.

Las actividades agrícolas y de explotación del bosque (tala de especies para carbón y madera) ocupan las mayores superficies del lugar, en tanto que los usos del suelo para habitación, praderas y pastos (de uso pecuario: borregos), muestran pequeñas porciones. Los espacios físicos son indicativo de la huella que los espacios sociales se abren en sus terrenos: agricultura y explotación maderera de los bosques son los principales espacios económicos en este aspecto.

a.2.3) La Comunidad. La población ascendía en 1990, según el Censo de población respectivo, a 5129 habitantes, de los cuales 2640 eran hombres y 2489 mujeres³⁰. En relación a la tasa de natalidad el *Diagnostico de Salud* de la comunidad reporta la cantidad de 43.85 por mil, 16.95 por mil, y 22.80 por mil, en 1985, 1989 y 1990, respectivamente. Por lo que toca a la tasa de mortalidad general se dan la cifras de 642.84, 569.90, y 442.40 por 100,000, para, igualmente 1985, 1989, y 1990, lo que equivale a 6.43, 5.70 y 4.42 por mil; estas cifras contrastan con la media estatal, ya que mientras nacen menos niños en esta comunidad otomí, por el contrario mueren en mayor proporción que a nivel estatal, como lo muestra el siguiente cuadro:

**TASAS DE MORTALIDAD Y NATALIDAD EN EL ESTADO DE MEXICO Y SAN MATEO
CAPULHUAC, 1990**

	S. MATEO CAPULHUAC	ESTADO DE MEXICO
tasa de natalidad	22.80	24.52
tasa de mortalidad	24.52	4.42

FUENTES: Alvarez, 1991 y *Panorámica Socioeconómica, Estado de México, 1993*.

La emigración es marcada, principalmente entre la población juvenil, aunque los adultos hombres también salen de la localidad, los motivos son económicos -minifundismo, escasos ingresos monetarios. Los migrantes pendulares regresan los fines de semana, así como en las fechas religiosas, al igual que para cumplir con compromisos familiares como son los casos de bautizos y bodas. En principio, emigran más los hombres, al menos esa

³⁰ Cabe observar la relación proporcional inversa en lo tocante a las tendencias nacional entre hombres y mujeres, ya que mientras el grupo, ligeramente, mayoritario corresponde a la parte masculina, que a nivel estatal representa el 49.3%, (4'824, 549 de sus habitantes), las mujeres equivalen al 50.7% (4'981, 246 personas) (XI Censo). Las causas pueden encontrarse en las tasas de mortalidad, que de ser así, también irían en contra del comportamiento común de una mayor mortalidad masculina hasta antes de la ancianidad; otras posibles explicación se encuentra en la emigración. Todas estas opciones no pudieron ser verificadas cuantitativamente ante la falta de registros estadísticos detallados y la imposibilidad, por parte de este estudio para efectuarlos, ya que desviana el punto focal de interés que le sustenta; sin embargo, queda explicitado este señalamiento.

impresión deja la imagen que muestra el pueblo los fines de semana y el día lunes, momento en que vuelven quienes trabajan fuera de la localidad; esta situación se reafirma en las reuniones importantes como la dedicada al cambio de mayordomos, cargos que son ocupados por los hombres y a la cual asisten tanto los que radican aquí como los que salen a otros sitios. Sin embargo, la proporción demográfica entre hombres y mujeres muestra una ligera mayoría de los primeros, situación que podría encontrar explicación en una mayor expulsión de población femenina vía migración. A pesar de no contar con datos estadísticos generales para toda la comunidad, si se observó que las mujeres solteras y casadas emigran; cuando tienen hijos como *madres solteras*, los dejan bajo el cuidado de los padres o hermanas, lo que evidencia una pauta matrilineal ante la ausencia del padre de los hijos. Cuando son casadas suceden situaciones conflictivas al tener que confiar a la suegra la atención de los hijos, lo que indica que la prole tiende a afiliarse por línea materna, aunque su frecuencia cuantitativa no es dominante, su inclinación es mas fuerte que la patrilineal. Un tercer caso es del tipo en que ambos padres radican y trabajan en el pueblo, por lo que los hijos viven en la casa de la familia nuclear.

De sus habitantes, según cifras registradas por el XI Censo de 1990, la población económicamente activa fue de 1313 habitantes, la inactiva sumó 1710; en tanto que la población ocupada fue de 1309 personas; de éstas, se consideraron a 1250 distribuidas en alguno de los tres sectores económicos:

POBLACION OCUPADA POR SECTOR ECONOMICO. S. MATEO CAPULHUAC. 1990.		
Sector Primario	706	56.5%
Sector Secundario	161	12.9%
Sector Terciario	383	30.6%
TOTAL	1250	100.0%

FUENTE: XI Censo de Población y Vivienda, 1990. Estado de México. Datos por localidad.

Si sumamos los sectores Segundo y Tercero, la proporción de actividades asociadas a lo urbano-industrial asciende al 43.5%, en tanto que el 56.5% queda ubicado en actividades agropecuarias asociadas a la economía campesina³¹. Esto repercute en la reorganización de la unidad doméstica campesina, en cuyo interior se modifican: 1) las pautas en la división

³¹ Entendida como aquella articulada en la unidad básica que constituye la organización familiar dentro de la cual se producen y consumen los bienes, la que a su vez se integra a una comunidad relacionada con una extensión territorial determinada y cuyos terrenos son destinados principalmente al cultivo de la tierra, además otros usos de caza, recolección y pesca. Al respecto véase a: Armando Barra, *El comportamiento económico de la producción campesina*. México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1982; y Wolf, *Op. Cit.*

del trabajo; 2) los pesos dados a los ingresos en especie; y 3) el trabajo y la función atribuida a los ingresos en dinero. Reflejo de-ello son las siguientes proporciones³²:

ACTIVIDAD	POBLACION OCUPADA	%
agricultura, ganadería v pesca	1319	70
construcción	146	7
comercio al mayoreo v menudeo	239	13
servicios comunitarios, soc v pers	184	10
total de la PEA	1888	100

FUENTE: Alvarez. 1990

Las anteriores cifras permiten una aproximación a la reorganización que en las recientes décadas ha experimentado la unidad doméstica campesina, célula básica de organización social y económica de la localidad. Es así que ante el proceso mimifundista -a partir de la degradación ecológica de ecosistemas naturales y agroecosistemas-, y su resultante flujo emigratorio, las unidades familiares ahora articulan la producción y el consumo de productos cultivados, criados, pescados, cazados o recolectados -ingresos en especie- con otros adquiridos por compra, lo que les lleva a la necesidad de obtener dinero. Las actividades asalariadas como el relativo a la construcción -7% según el cuadro anterior- o el comercio -13% de la población económicamente activa de acuerdo a Alvarez³³-, o de acuerdo a las cantidades del XI Censo, ese 43.5% relativo a los sectores secundario y terciario, estarán aportando ingresos en dinero a la unidad doméstica, combinándolos con aquellos otros adquiridos en especie. Gracias a la coparticipación de ambos espacios se reproduce económicamente un conjunto de individuos que forman una familia, instalada en una localidad rural y de la cual una porción migra periódicamente, regresando en lapsos más o menos cortos a comunidades como la de San Mateo Capulhuac. Lo aquí observado coincide con un estudio reciente, efectuado en la actual década de los noventas, y que señala los aspectos de migración, bajo nivel de desarrollo económico-social, y amalgama de actividades económicas que combinan la agricultura y el comercio ambulante³⁴, en localidades otomíes de los municipios mexiquenses de Temoaya y Toluca.

Por otra parte, el municipio cuenta con una plaza los días domingo, a la que acuden habitantes de las distintas localidades aledañas, incluida la de San Mateo. En ella se surten

³² Estas cantidades deben ser tomadas con reservas dadas sus contradicciones con las del XI Censo, las cuales guardan también algunas incongruencias, con todo sirvan como referentes.

³³ Alvarez Lobato. *Op. Cit.*

³⁴ Eduardo Andres Sandoval Forero. *Familia indígena y unidad doméstica. Los otomíes del Estado de México*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, p. 228.

de los artículos que consumen, ya que su amplio radio de acción implicado en las actividades laborales, escolares y administrativas, entre otras que realizan, les permite practicar el comercio en plazas como la de Toluca «días viernes», o bien adquirir mercancías en el Distrito Federal.

a.3) Reorganización social: comunitaria y familiar

a.3.1) La comunidad, etnicidad y lengua. La comunidad de San Mateo se presenta 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 los aspectos de autopropetuaón biológica, valores culturales comunes, integrada por un campo de comunicación e interacción, y por autoidentificarse y ser identificados por otros como entidad de peculiaridades étnicas³⁵.

La lengua materna ha sido un indicativo importante en la identificación de los grupos indígenas en México, sin embargo, los procesos de cambio cultural, inherentes a toda sociedad, aunado al rápido proceso de transformación social ocurrido paralelamente al proceso migratorio derivado del minifundismo en las décadas recientes, invita a replantear dicha visión. Las comunidades otomíes -como otras indígenas del país- abandonan paulatinamente el uso de la lengua original, el vestido, 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. Con todo, el número de hablantes indígenas sigue siendo, a falta de algo más palpable, el indicativo por excelencia para aproximarse al dato cuantitativo étnico y que coincide como un factor de autoidentificación, reiterado como tal entre la misma población otomí del Estado de México junto con la pobreza y sometimiento que han sufrido de antiguo³⁶.

En consecuencia, la lengua indígena otomí es ejercida en San Mateo Capulhuac, conforme las cifras del XI Censo de 1990, en las siguientes proporciones. Los mayores a cinco años de edad y más, que habla lengua indígena y no habla español es de 26

³⁵ Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 11.

³⁶ Isabel Lagarriga, "Explicaciones censales de la autoidentificación étnica dadas por los habitantes de la región otomí del norte del Estado de México", en: *Anales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, época 7^a, tomo VI, p. 68.

individuos, en tanto que aquellos que hablan ambas lenguas suman la cantidad de 2199 personas, es decir el 1.2% y el 98.8% respectivamente, dentro del grupo de población de cinco años y más. Quienes usan el otomí con mayor frecuencia -de acuerdo a lo observado en la localidad- son los ancianos y adultos, seguidos de los niños; los jóvenes evitan hablarlo, a pesar de que lleguen a dominarlo, o al menos, entenderlo; visto por sexos el asunto, pareciera que entre los adultos y los pocos jóvenes, es entre las mujeres donde la lengua se reproduce con mayor perseverancia; de esta forma los niños aprenden la lengua otomí, ya sea por escucharlo o por que las mujeres les hablan de esa forma. Esta visión encuentra respaldo en el XI Censo que en todo el municipio de Otzolotepec contabiliza un total de 5653 hablantes de otomí, de los cuales 2669 son hombres y 2984 mujeres, de los que a su vez corresponde a la parte bilingüe 2538 hombres y 2658 mujeres, y a la porción monolingüe 15 hombres y 64 mujeres, de tal manera que los porcentajes divididos por sexos quedan como sigue:

POBLACION DE 5 AÑOS Y MAS, POR SEXOS, QUE HABLA OTOMI
OTZOLOTEPEC, 1990

	TOTALES	HOMBRES	MUJERES
Bi v Monolingües	100%	47%	53%
Bilingües	100%	49%	51%
Monolingües	100%	19%	81%

FUENTE: XI Censo.

Las proporciones resultantes indican que ligeramente es entre las mujeres donde el otomí se habla más, y particularmente en las de mayor edad, la incidencia del monolingüismo ocurre en ventaja considerable (81%). De esta forma, los datos y lo observado sobre el terreno señalan que la reproducción de la lengua materna responde a este término: materno-femenino, sin que ello signifique el abandono por parte de los hombres. La lengua entonces, como vehículo importante -si bien no exclusivo- de lo étnico, se halla en el ámbito femenino un poco más que en el masculino.

Por lo que toca a la población monolingüe hablantes de otomí y bilingüe otomí-español, suma la cantidad de 2225 personas, lo que equivale al 43.4% de su población total, es decir que cerca de la mitad declaró -reconoció- hablar su lengua cultural materna; cabe la posibilidad que otra porción no haya reconocido ante el entrevistador hablar dicha lengua, lo que podría aumentar la cifra. Pero como -así lo considero- 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.

Al inicio del presente apartado, se indicaron como componentes de lo étnico la auto-perpetuación biológica, los valores culturales comunes, la integrada por un campo de comunicación e interacción, y el auto-identificarse y ser identificados por 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.

a.3.2) La comunidad y el matrimonio. Tocante a la auto-perpetuación biológica, existe en la localidad, como en otros poblados de la región, la pauta, ciertamente no absoluta, de endogamia. Regularmente las parejas se forman entre jóvenes, hombres y mujeres de la misma comunidad de San Mateo, ya sea previa petición de la novia por parte de una persona considerada importante y de respeto en la comunidad, o bien, recurriendo al robo de la novia, lo que implica la conformidad de ésta en *irse con su novio*; cuando ocurre lo primero se efectúa la ceremonia religiosa, católica, y posteriormente la fiesta que reúne a las familias de los nuevos esposos; en el segundo caso es común que después del robo, la pareja regrese ante los padres de la novia para pedirles disculpas y realizar el *contento*, fiesta que patentiza el perdón otorgado y que marca la aceptación social para esa nueva pareja, este regreso suele acompañarse con la presentación del producto de esa unión, el primer hijo con lo cual se entabla una relación afectiva entre los ahora abuelos y el nieto.

Existe un mecanismo, relativamente reciente, que permite salvar el obstáculo de la permanencia de las nuevas generaciones fuera de la comunidad, este consiste en promover bailes públicos durante la fiestas del pueblo, principalmente la patronal. En ellos se dan cita muchachas y muchachos solteros, principalmente de Capulhuac, es un momento durante el que se permite el cortejo, por lo que el baile se constituye en espacio de nupcialidad, por lo tanto, de autoreproducción de la pauta endógama, lo que resulta en la creación de matrimonios nuevos en cuyo seno habrá de auto-perpetuarse biológicamente la localidad.

Pero como ya se anunció, esta estrategia no es única, ocurren también matrimonios efectuados con miembros de otras comunidades, sabiéndose de casos concretos realizados con personas de Jilotzingo o La Concepción, poblados vecinos, el primero otomí, el segundo mestizo, por lo que no existen impedimentos tajantes en términos étnicos. Asimismo, sucede que la residencia es tanto patrilocal como matrilocal, ambos observados en Capulhuac. Con todo, la tendencia dominante es la endogamia, lo que reproduce a la comunidad.

a.3.3) La comunidad y las intrarrelaciones étnico-locales. Derivado de lo anterior, los tratos ocurren en una primera instancia, entre miembros de la misma localidad, esto queda simbolizado culturalmente por el culto a un mismo Santo Patrono: su propia imagen de San Mateo, adorado en su templo, lo que les diferencia respecto de otras imágenes del mismo santo, como de otros templos católicos. Es decir, la adscripción se codifica por medio de un espacio sacralizado, la iglesia del pueblo; y por una imagen peculiar, asociada con ellos mismos. No cabe posibilidad de confusión. Es menester aclarar que a diferencia de otras localidades indígenas, la influencia de religiones distintas a la carólica se encuentra ausente, por lo que este mecanismo de identidad no ha sido trastocado como ocurre en las situaciones de penetración de cultos protestantes, o de Testigos de Jehová o bien de Mormones.

En este sentido, las relaciones dentro de la localidad mantienen dos esferas fundamentales: la unidad familiar y la comunidad. En la primera, se reproduce el poblado biológica, económica y parcialmente en lo cultural; mientras, que en la segunda esfera, la reproducción sucede en el orden político y cultural de una manera más amplia.

La unidad doméstica da la pauta a obtener los ingresos materiales necesarios para manutención de los individuos, por su medio se alcanza un trozo de tierra para sembrar, o se reparten las labores alternas ante el deterioro de la economía campesina tradicional, definiendo en la lógica familiar más que en la individual, el destino de sus miembros: trabajo externo en alguna ciudad, dedicado a prepararse escolarmente, auxiliar de tiempo completo en las tareas agrícolas. La familia es el espacio íntimo donde los miembros nuevos adquieren las primeras pausas culturales de la colectividad, ahí se determina si el niño o la niña aprenden español u otomí, si usa el atuendo tradicional o viste con ropas de origen externo, o bien, si ayuda al abuelo en el cuidado de la milpa y los animales, o por el contrario, parte con otros parientes a México, u otra urbe, para estudiar y trabajar. En esta esfera, obviamente, las relaciones sociales ocurren entre parientes, en consecuencia, entre paisanos; esta conclusión se ve rota cuando existen al interior de la unidad doméstica individuos ajenos a San Mateo, por lo que la pauta de residencia deslindará las adscripciones, ya que las personas que vivan en Capulhuac ejercerán relaciones con los habitantes de otras comunidades comprometidas por lazos de parentesco. Tal es el caso de una joven pareja, formada por la esposa nacida en Capulhuac y el marido oriundo de La Concepción, poblado mestizo. El lugar de residencia, después de habérsela robado, fue la casa de la madre de la esposa, pero ante dificultades entre la suegra y el yerno -donde aquella acusaba a este de *flajo*-, el marido decidió mudar su matrimonio a la casa de sus

padres en La Concepción³⁷.

La otra esfera corresponde a la localidad, Capulhuac dividida en sus cuatro secciones, es una unidad diferenciada tanto de las comunidades otomías, como mestizas que la rodean. A pesar de que lleguen a sucederse matrimonios exógamos, las fronteras locales no resultan diluidas. La fiesta patronal, es claro ejemplo de ello, junto con otras celebraciones, por ejemplo, *Corpus Christi*; así como las peregrinaciones -a la Basílica de Guadalupe y al Santuario de Chalma- a las que asisten en calidad de habitantes de San Mateo Capulhuac. De aquí que el espacio comunitario, también sea un punto de socialización que educa en la adscripción al pueblo, la participación en las mayordomías, en los cargos civiles -delegados, comisionados del agua, sociedad de padres de familia de las escuelas, etc.-, son puntos de lealtad para con su comunidad, en la medida en que deben servir a ella, es decir, a sus paisanos. Fuera de la localidad, las lealtades decrecen, el nivel municipal implica compromisos, con el ayuntamiento, o la Parroquia de la cabecera municipal de Villa Cuauhtémoc, se identifican con la ciudad de Toluca, con su Estado y el país, pero estos otros niveles de adscripción resultan más lejanos, son lugares distantes en lo territorial y lo social, es decir, son sitios con los que sus relaciones sociales resultan poco frecuentes y menos comprometidas. Por el contrario, los tratos de paisano se patentizan en eventos religiosos y civiles, como los mencionados, su incumplimiento trae por consecuencia la condena de la localidad, una condena cotidiana salvada sólo por la autoexpulsión del pueblo, lo que significa el rompimiento de las lealtades comunitarias y de las relaciones sociales internas de reciprocidad.

A este conjunto de relaciones sociales les doy el nombre de *intrarrelaciones étnicas locales*³⁸ las que en el contexto étnico de San Mateo Capulhuac define la adscripción a una localidad, que no a un grupo amplio definido apenas por la lengua común³⁹.

³⁷ Cabe considerar la posibilidad de que, detrás del calificativo *flojo*, se esconda una crítica al rompimiento de las lealtades étnicas por parte de la hija.

³⁸ Una primera aproximación de esta postura puede encontrarse en Juan Luis Ramírez Torres. *La formación del símbolo en el niño mazahua migante. El caso de La Merced*, México, Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1985, en donde se trata el caso de la identidad étnica mazahua, vecinos de los otomíes en el Valle de Toluca.

³⁹ Esta interpretación de la identidad étnica circunscrita al nivel de localidad, ha sido señalada con anterioridad; para los casos tzotzil y tzotzil de los Altos de Chiapas sobre lo que Andrés Medina anotó: "Sin embargo, para la totalidad de los hablantes de estas dos lenguas, que habitan un territorio contiguo, no se ha creado un solo organismo social, político o cultural; de hecho se encuentran dispersas en un vasto territorio en el que las unidades sociales significativas son los pueblos, asentamientos en cuya cabecera o centro se distinguen las construcciones donde se efectúan las actividades económicas, políticas y religiosas, es decir, el mercado, el cabildo (con su respectiva cárcel) y la iglesia" (A. Medina, "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", en: *Nueva Antropología*, México, vol. V, num. 20, enero de 1983, p. 7). Una experiencia documentada en el mismo sentido, aunque distante del territorio

Las condiciones negativas en la economía campesina tradicional, son aminoradas con el trabajo efectuado previo el flujo migratorio, el cual no es motivo para distanciar las intrarrelaciones étnicas, ya que mecanismos como el baile en las fiestas, o la misma celebración anual en honor al Santo Patrón, son motivo para visitar la comunidad de origen, permitiendo la autoperturbación local. Ahora bien, con las intrarrelaciones sociales como marco, los individuos comparten valores culturales comunes: sistema religioso, manejo dual de las lenguas español-otomí, conjugación de vestido tradicional con el "occidentalizado", entre otros muchos componentes, baste por el momento entender que de no compartir valores comunes sería prácticamente imposible mantener un mismo campo de comunicación. Esto es que, para relacionarse los individuos de Capulhuac entre ellos mismos, es necesario manejar el mismo código cultural, ya que de lo contrario no podría haber tal comunicación, y en consecuencia no cabría relación alguna: para que dos personas se relacionen deben hablar en los mismos términos, y dicha comunicación no se limita a la verbalizada, sino que recurre a infinidad de canales: corporales, de atuendo, en su vivienda, durante ceremonias, entre muchos otros. Por lo tanto, las intrarrelaciones al interior de San Mateo suceden gracias a que manejan un mismo código cultural, de donde se desprende que comparten los mismos significados culturales.

Ya delimitado Capulhuac como una entidad local autoreproducida biológica, social y culturalmente, queda abordar el punto de la identidad considerado en la conceptualización de la etnicidad. Al respecto, Barth menciona la característica sobre si el grupo en cuestión se identifica así mismo y es identificado por otros como tal. Esta condición se cumple en el caso de San Mateo, la localidad es identificada tanto por sus integrantes como por sus vecinos en dicha condición, si bien este rasgo es compartido por los poblados mestizos de la región, las diferencias culturales los hacen contrastantes para con ellos, a la vez que los acercan a otros hablantes de otomí, como los del vecino Jilotzingo, pero no existe una conciencia clara sobre la existencia de "otros otomíes" que habitan municipios desconocidos o de percepción lejana como Acambay o Morelos del mismo estado de México y no ha hablar de otros como los de entidades federativas de Hidalgo o Querétaro⁴⁰. Es decir, las au-

nacional, lo constituye la de los hablantes de *aymara*: "La identificación más interiorizada y el grupo de referencia más obvio de la gran mayoría de aymaras, principalmente entre los que son de origen rural, es su propio lugar de origen, considerado a diversos niveles según el contexto. Un campesino más que "campesino" o "aymara", se considera ante todo un miembro de tal comunidad, o de la región en torno a tal o cual pueblo y quizás de tal o cual provincia" (Javier Albo, "¿Khipuñansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy", en: *América Indígena*. México. Instituto Indigenista Interamericano, año XXXIX, vol. XXXIX, Núm. 3, julio-septiembre, 1979, pp. 481-2).

⁴⁰ Entre los tonmes del norte del Estado de México, como los del municipio de Acambay, con los del Valle de Toluca, Temoaya u Otzolotepec, no hay prácticamente contactos. En una plática mantenida por quien escribe, con un alfarero otomí del municipio de Temoaya, afirmó este que la lengua hablada por los de

to-identificaciones se delimitan más por criterios locales que por conciencias lingüísticas ampliadas, de aquí que se concluye que el espacio étnico se concreta en la localidad, habiendo elementos para ampliarla a las otras localidades de la misma lengua, pero cuyo radio de intrarrelaciones sociales no rebasa el de las localidades inmediatamente vecinas como en el caso de San Mateo⁴¹.

a.3.4) La Familia. El carácter campesino entre las comunidades otomías, implica el que la unidad sustantiva de organización sea precisamente la familia; en ella se reproduce en buena medida la cultura otomí, a la vez de que en su seno concurren nuevas formas culturales tomadas principalmente de los centros urbanos a los que emigran parte de sus miembros. Es precisamente el proceso migratorio el punto desencadenante de la reorganización al interior de la unidad doméstica.

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; además de estos diversos cuartos existe siempre la *cocina de humo*, la que llegan a poseer familias nucleares y familias extensas, esto significa que en fiestas como bautizos o bodas, los alimentos que se darán se preparan en la cocina de la madre de alguno de los contrayentes; fuera de estos eventos especiales, ahí cocina y consume la comida: los integrantes de la familia se reúnen alrededor del fogón, siempre encendido sobre la tierra, y sobre el que descansa la olla, o el comal, o el tambo del nixtamal, soportados por tres piedras.

Los préstamos culturales han propiciado que en el pueblo se hayan construido algunas casas de dos plantas, las que rompen con la pauta descrita, pero en las que nunca faltan dos componentes tradicionales: la ya señalada cocina de humo y el *cincolite*, granero formado por cuatro garrochas verticales, que sostienen varas horizontales y en cuyo interior se depositan las mazorcas para su secado y conservación.

Es así que los miembros de una familia podrán habitar su vivienda, según edad, situación de parentesco, y sexo, pero convergerán siempre en el mismo sitio familiar común,

Acambey definitivamente no era otomí, al insuirle respondió: "pos quien sabe que será, pero ellos no son de otomí".

⁴¹ La actual situación en la identidad otomí, disgregada en localidades, no significa que el pasado haya sido de la misma manera: durante la Colonia es posible que se sentaran las bases vigentes ahora, a través de los templos católicos locales, por ejemplo. Para el Prehispánico, tal vez las diferencias no se dispersaban tanto, aunque se habla de "otomies montañeses" y "otomies mansos" (Isabel Lagarriga y Juan Manuel Sandoval, *Otomies del norte del Estado de México. Una contribución al estudio de la marginalidad*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978, p. 36).

el fogón, sentados haciendo un círculo, en pequeños bancos, en cucullas o posados sobre la tierra apisonada, mirando y calentados por el fuego, en un espacio, la cocina, dominado por la mujer de la familia: madre, abuela y suegra. Esta centralización cotidiana indica de por sí, la forma *matrifocal*⁴² presente en las unidades domésticas otomíes⁴³, y que en el contexto migratorio⁴⁴ juega un papel importante en la adecuación a nuevas divisiones del trabajo por sexo y edad.

Regularmente los jóvenes solteros hombres y mujeres, cumplen la misión de salir en busca de empleos que permitan ingresos monetarios, pero a ellos también se suman parejas de esposos, o mujeres con hijos (casadas o *madres solteras*) o padres de familia cuyas edades oscilan entre los veinte y treinta y tantos años. De tal manera que los fines de semana contrastan con los días laborales -para los centros urbanos- ya que la población entra, aproximadamente, los 15 y 45 años de edad se encuentra trabajando lejos de Capulhuac, en tanto que los niños, hombres y mujeres maduros y ancianos, más una porción de madres con hijos pequeños, pueblan de lunes o martes, a viernes, las calles, viviendas y caminos de la comunidad. Las familias aportan entre uno y cuatro miembros por unidad doméstica extensa⁴⁵ de tal forma que esta nueva división de trabajo, forzada por el minifundismo y la degradación ecológica, altera la permanencia de relaciones entre los integrantes de cada unidad familiar.

Los abuelos cuidan a los hijos de sus hijos durante los días en que aquellos permanecen fuera, o atienden las tierras en los tiempos de barbecho y escardas, auxiliados por los nietos. La ausencia de los padres es sustituida por la imagen paterna y materna de abuelos y abuelas, o en su defecto, de hermanos y hermanas mayores, tía, tíos o primas y primos, e incluso de yernos y nueras. A pesar de todo, la unidad doméstica queda carente de

⁴² Característica señalada para la denominada *cultura de la pobreza*, (Lewis, "La cultura..."), e igualmente mencionada para las sociedades campesinas (Wolf, *Op. Cit.*).

⁴³ La importancia de la mujer al interior de la unidad doméstica otomí es reiterado para localidades de Temoaya y Toluca en Sandoval, *Op. Cit.*, pp. 191-7.

⁴⁴ Jacques Galinier, en su estudio sobre los otomíes menciona que "Las tradiciones locales de la Sierra Madre coinciden en considerar a la Tierra a imagen de una mujer, o incluso de una olla. Las alfareras de San Pedro Tlachichilco dan a tales recipientes nombres de mujeres [...] Estas ollas simbolizan la riqueza del mundo [...] Se dice que la Tierra es «blanda», lo cual le confiere un carácter femenino; en oposición a las piedras, que son el elemento «duro», masculino (los ancestros metamorfoseados). Esta sexualización del elemento terrestre se ve reforzada por las metáforas de las prácticas agrícolas: «labrar la tierra» es jugar con ella, tener una relación sexual con ella..." (Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 199, pp. 543-4). Con estas palabras se evidencia el substrato femenino inherente a la cultura otomí -con su contraparte masculina-, por lo que el papel de la mujer y de la madre indígena es una respuesta de readecuación a las condiciones actuales, respuesta que se monta sobre los antecedentes de la estructura cultural otomí.

⁴⁵ Según 32 entrevistas aplicadas por unidad familiar, resultó que 26% de las familias tenían un miembro migrante, 37% dos, 21% tres, y 16% cuatro.

las presencias materna y principalmente paterna, siendo frecuente observar mujeres solas con sus hijos.

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 constituyendo un espacio cultural de reproducción doméstico y cohesión social en donde encuentra siempre el migrante un puerto de regreso. Volver al pueblo siempre huele a tortillas calientes.

Si bien los movimientos pendulares migratorios son potencialmente un factor de desintegración familiar, y esta ocurre ciertamente entre algunos casos, no significa la desarticulación completa de la unidad doméstica ni en su plano económico, ni tampoco en su esfera afectiva, principalmente en la relación padres-hijos. Los ingresos monetarios de los migrantes permiten la reproducción material de la parentela conjugada con los ingresos en especie, trabajo y dinero que proporcionan el bosque, la milpa y la recolección; paralelamente, los abuelos, tíos, hermanos cumplen el papel de tutores y sustitutos de las imágenes educadoras y psicológicas paternas. En consecuencia, ante la emigración, la matrifocalidad surge como un mecanismo reproductivo global de la unidad doméstica.

a.4) Resocialización, multirritmicidad, comunicación

a.4.1) Socialización y resocialización. San Mateo Capulhuac guarda relaciones con comunidades vecinas, a las que identifica como otomíes. Es conocido por sus habitantes que en Temocaya, San Pedro Arriba, Magdalena, Jilotzingo, San Cristóbal, San Pablo, San Lorenzo, San Mateo Mozoquilpan, San Felipe, Villa Cuauhtémoc, Xonacatlán, y Santiago se habla otomí. Las redes sociales tejidas entre ellos, aunadas con su cercanía geográfica, permite el contacto de los habitantes de San Mateo Capulhuac con los de San Pedro Arriba y Jilotzingo, principalmente. Esto hace de tales poblaciones una región otomí formada por tres comunidades que guardan interrelaciones de localidad.

Al interior de San Mateo, las intrarelaciones otomíes han abandonado instancias de cohesión social tradicional, como la de los *oratorios*⁴⁶ que Jacques Soustelle reporta para la

⁴⁶ Construcción consistente generalmente de un cuarto pequeño -entre un metro por lado (altura, fondo y ancho), hasta de alrededor de 2.5 metros y una altura suficiente para entrar en ellos de pie- en cuyo interior se rinde culto a imágenes católicas y a diminutos retratos al óleo de antepasados familiares. Se han visto entre las décadas de los ochenta y noventas en localidades mazahuas de Itlahuaca y otomíes de Chapa de Mota. Para los sesentas en el municipio con presencia mazahua de Donato Guerra, puede verse a Efraín C. Cortés Ruiz, *San Simón de la Laguna. La organización familiar y lo mágico religioso en el culto al*

década de los treinta en poblados otomíes y mazahuas de Ixtlahuaca, y de los que actualmente ya no hay vestigios en Capulhuac; dichos *oratorios* cumplían funciones de cohesión social a través de las relaciones de compadrazgo que se establecían en torno del culto a las imágenes adoradas en ellos⁴⁷. Hoy en día las instancias de cohesión social rebasan los límites culturales otomíes, incluso los de orden lingüístico. Los nuevos miembros de la comunidad son enseñados a hablar tanto en otomí, como en español; de 32 familias conocidas, el 3% enseñaba a sus niños solamente en otomí; el 88% sólo en español; y el 9% en forma bilingüe. Esto significa que a pesar de que la lengua materna de las nuevas generaciones es el castellano, la socialización de ellos sucede al interior de una comunidad que se adscribe como otomí y cuya caracterización cultural no equivale a la conservación radical de tradiciones entendidas como tales, una postura de este tipo provocaría su aniquilamiento ante el deterioro económico producto del minifundismo y degradación del entorno natural que exige salir del ámbito local y modificar las condiciones internas.

La incorporación de préstamos culturales -en el vestir, hablar, gustos musicales y deportivos- no quita el sentimiento de pertenencia local -ser de San Mateo Capulhuac-, ni el ejercicio de relaciones intercomunitarias, que si bien son restringidas a una microregión, evidencia su identificación como otomí. La lengua entonces es un vehículo de comunicación tanto intersocial como intrasocial, es decir, el otomí es usado al interior de las relaciones intracomunitarias -entre paisanos- y el seno familiar, lugar donde a pesar de que los niños reciben la condena por hablarlo, no pueden evitar aprenderlo, aunque sea parcialmente, por el solo hecho de escucharlo. Por el contrario, al comunicarse con individuos ajenos a la comunidad, los lugareños lo hacen en español, incluso negando el conocimiento del otomí.

Las fronteras sociales étnicas trazan sus líneas entre los propios y los extraños por medio de la lengua. La castellanización no concluye su *desindianización*, muy por el contrario, esta se constituye en mecanismo de delimitación de fronteras étnicas: el otomí habla español con y frente al otro, para demarcar precisamente su condición otomí; ante la ausencia de él, y habiendo solamente integrantes del *nosotros*, se expresa en su lengua indígena.

Las nuevas generaciones son entrenadas en esta demarcación étnica al fomentarse el uso del español, pero al mantener espacios locales de socialización como el de la matrifocalidad. Pero debido a la intensa actividad migratoria, y el distanciamiento de los jóvenes solteros, las innovaciones culturales han abierto ámbitos de resocialización. En

oratorio, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista, 1972.

⁴⁷ Jacques Soustelle, "Le culte des oratoires chez les otomíes et les mazahuas de la région d'Ixtlahuaca", en: *El México antiguo*, tomo III, Sociedad Alemana Mexicana, 1936, p. 112.

Capulhuac, como en prácticamente todas las comunidades campesinas del Valle de Toluca, existen dos lugares obligados para los jóvenes solteros: la cancha de fútbol y, por excelencia, el salón de baile. El primero frecuentado los domingos en encuentros deportivos con otros equipos vecinos; el segundo escenario del baile nocturno de la fiesta patronal. Sitios en donde los hombres muestran sus habilidades físicas ante los ojos femeninos, y en los que se permite socialmente el cortejo que da pie a las parejas de novios, de entre las que saldrán una parte como matrimonios. Cancha y salón son, de esta manera, espacios de nupcialidad, que amortiguan los efectos desocializadores de la migración, que cumplen la función de resocializadores a la vez que de reproductores biológicos de la comunidad ya que al fomentar las pautas endógenas aseguran la perpetuación de futuras generaciones otomíes de San Mateo Capulhuac. En consecuencia, si bien se han perdido símbolos étnicos tradicionales de cohesión comunitaria, como el *oratorio*, por el contrario se han adoptado innovaciones culturales que antes de desarticular sus referentes étnicos, se ofrecen en calidad de mecanismos de integración y reproducción comunitaria otomí, innovaciones que en lugar de ser síntomas de decadencia de la etnicidad se convierten en agentes de fortalecimiento de la comunidad otomí.

a.4.2) **Multirritmicidad.** Los tiempos propios del ciclo agrícola y natural se han articulado con los calendarios religiosos. Sin embargo, en la actualidad los flujos migratorios imprimen modificaciones en los ritmos individuales, familiares y comunitario. Las labores de barbecho (febrero-marzo), siembra (marzo), escardas (mayo-agosto), y cosecha (octubre-noviembre) se alternaban coherentemente con los ciclos religiosos de bendición de semilla (Día de la Candelaria, el 2 de febrero), temporada de lluvias. San Isidro Labrador el 15 de mayo, San Juan el 24 de Junio, la fiesta patronal el 21 de septiembre, momentos concordantes con periodos de trabajo agrícola, regímenes pluviales y abundancias relativas de elotes o maíz.

La alteración ecosistémica y económica de la vida campesina, al arrojar a parte de la población hacia sitios urbanos, ha obligado a modificar los ritmos de la comunidad. Por ejemplo, la fiesta patronal puede tener dos días de celebración importante: el "mero día" que puede caer *entresemana*, y otra celebración en el domingo de esa semana, para permitir a los migrantes estar presentes en la fiesta: situación que se expresa al colocar en domingo, los encuentros deportivos y el baile, actividades mayoritariamente nutridas por emigrantes.

Con todo, los efectos de diversidad de los ritmos sociales son resentidos en mayor proporción, no por los que continúan viviendo en San Mateo, sino por la parte migrante, la cual se suma a la multirritmicidad urbana, que entra en desarticulación con los ritmos natural, agrícola, y religioso del pueblo. En San Mateo no será tan importante que falte un

pasano a la boda o al bautizo del pariente, pero si esa misma persona se ausenta de su empleo en, digamos, la ciudad de México, las repercusiones pueden ir desde el descuento por la falta, hasta el despido, con resultados negativos para la economía familiar. Esto es que, la multiritmicidad en el encuentro campo-ciudad por intermedio del migrante ejerce sus consecuencias en dos niveles: uno, el comunitario-familiar, otro, el individual, el primero será de consecuencias menores que en el segundo, la persona fuera de su contexto original tendrá que adecuarse a tiempos múltiples correspondientes al horario laboral, del transporte urbano, consumo de alimentos, más los compromisos comunitarios de la faenas para la siembra y la cosecha, y las celebraciones religiosas. Es así que la multiritmicidad recae contradictoriamente en los individuos, particularmente los migrantes.

a.4.3) Comunicación. La recodificación cultural permite solucionar a favor de la reproducción étnica local, la tensión ocurrida entre la desocialización derivada del minifundismo-emigración y la resocialización lograda por medio de innovaciones culturales agregas a las pautas tradicionales de cohesión social. Para lograrlo se han cambiado aspectos tradicionales otomíes, tanto en su contenido como en su forma, esto es que han sido eliminados componentes -por ejemplo, la lengua, el vestido-, o bien se ha modificado su significado y por lo tanto su función -por ejemplo, el baile y el fútbol.

Las transformaciones invaden al conjunto de los habitantes de la comunidad, como en San Mateo, ya que si no fuera así, los diversos préstamos culturales adoptados principalmente por los jóvenes, serían un factor de incomunicación al tratar de relacionarse con los adultos y ancianos. Sin embargo, al hacer un todo coherente que reúne al fogón familiar junto con el cultivo del maíz y al ingreso monetario, se construye un lenguaje nuevo, el cual no debe de ser entendido como sinónimo de desarticulación de la etnicidad otomí, muy por el contrario, la gestación de esta nueva forma debe de ser comprendida a la luz de la historia indígena de la región -y como de otras en el país-, la cual señala que las influencias nahuas y posteriormente las hispanas, no fueron, con todo y sus militarismos, suficientes para desintegrar la reproducción comunitaria.

De la misma manera, el minifundismo, la emigración y los cambios que esto imprime no ofrecen un riesgo definitivo, más aun, de estos mismos cambios los otomíes toman préstamos culturales que son por ellos refuncionalizados para cumplir la misión de reproducirlos en calidad de comunidades otomíes.

Los cambios en el código cultural evita el anquilosamiento de los símbolos comunicativos tradicionalistas, el cambio los recontextúa, permitiendo revitalizar un código otomí para todos: ancianos, adultos niños, hombres y mujeres, campesinos y comerciantes, albañiles y pastores; cambios que pasan por el filtro de la recodificación comunitaria otomí.

Con este nuevo código se comunican al interior de su comunidad y con otras comunidades otomías, a la vez que interactúan con los miembros de sociedades ajenas étnicamente, actualmente necesarias para inyectar recursos que requiere la localidad en estos tiempos de deterioro económico.

b) El Código médico-religioso.

b.1) **Medicina tradicional otomí.** La medicina ha sido una constante social en la historia humana, ya que el dolor y el riesgo de muerte son factores más que convincentes para contar con recursos curativos que eviten a uno y otra. Las culturas antecedentes del actual paisaje étnico en México no fueron la excepción, las fuentes históricas y los testimonios arqueológicos así lo indican, a partir de ellos se tiene un acercamiento al saber médico nahuatl⁴⁸ gracias al relativamente abundante material documental, en comparación con el de otras regiones (purépecha, mixteco-zapoteca.).

En la actualidad, las formas médicas indígenas son el resultado de incorporaciones diversa a su matriz precolombina, las influencias europeas durante la Colonia, o las de origen africano en el mismo periodo dieron paso a medicinas mestizadas, sincréticas, que reestructuraron sus sistemas terapéuticos a partir de las diversas fuentes culturales que ofrecieron indígenas y colonizadores, pero no resultó un producto coherente, por el contrario, junto al sincretismo se halla el conflicto entre los diversos sistemas convergentes, contradicciones que se mantienen hasta nuestros días⁴⁹.

b.1.1) **La enfermedad.** Todo sistema médico forma parte a su vez, de un sistema cultural, de aquí que las concepciones y prácticas encaminadas a recobrar la salud sean moldeadas por las formas culturales. En consecuencia, las definiciones de *enfermedad* al igual que las de *salud* quedan circunscritas a las interpretaciones culturales propias de cada pueblo. En las sociedades indígenas precolombinas, como la nahuatl, las causas de la enfermedad eran atribuidas a orígenes diversos: "Los espíritus, los astros, los dioses, las fuerzas cósmicas, los elementos físicos, los colores, «los animalejos que descienden a nuestro vientre», que penetran a nuestro cuerpo, etc., pueden ser patógenos; todos ellos también pueden ser curativos"⁵⁰. Una visión integral del Hombre las dominaba, cualidad que permitía considerar aspectos hoy dejados de lado por la perspectiva *occidentalizada* que atiende sólo

⁴⁸ Véase: Alfredo López Austin, *Textos de medicina...*

⁴⁹ Anzures y Bolaños, *Op. Cit.* pp. 160-1.

⁵⁰ Carlos Viesca Treviño, "La enfermedad en la medicina nahuatl", en: *Estudios de antropología médica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 334.

lo orgánico:

"Alteración o desviación del estado fisiológico en toda la economía, o en alguna de sus partes, órganos o sistemas (o combinación de ellos), que se manifiesta por un conjunto característico de síntomas y signos cuyas etiología, patología y pronóstico pueden conocerse o ser desconocidos"⁵¹

La perspectiva totalizadora también se encuentra en la medicina otomí, tanto actual como pasada. Las enfermedades identificadas por la comunidad de San Mateo Capulhuac así lo muestran:

aire
anginas
alcoholismo
bronconeumonía
brujería
calentura
cáncer
caries
cólera
coraje
chinguíñas
desnutrición
diarrea
diabetes
dolor de cabeza
dolor de cintura
dolor de estómago
dolor de huesos
dolor de nuca
dolor de los pulmones
drogadicción
empacho
envidia
espanto

⁵¹ *Diccionario Enciclopédico Ilustrado Dorland*, Madrid, Interamericana, Mc Graw-Hill, 1988, 26a edición.

gastritis
golpes
granos de la boca
gripa
heridas
hinchazón
infecciones en las heridas
labio comido
mal aliento
mala enfermedad (brujería)
nervios
ojo
parto (apresurar)
pulmonía
resfriados
riuma
rozaduras (en bebés)
sarampión
torcido (de los músculos)
tos
varicela
vómito

En ellas se observa la combinación de esferas ya físicas, ya 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*⁵², región ocupada por pueblos de habla otomiana. En ellas se mencionan padecimientos como heridas -producidas en las guerras-⁵³; calenturas, tabardetes, dolores de costado⁵⁴, de cabeza, del cuerpo, mordedura de víbora, picadura de alacrán⁵⁵, mal de madre⁵⁶, además de las epidemias sufridas durante el primer siglo de dominio español⁵⁷, lo que se atribuía a ese mismo proceso de dominación, ya que,

⁵² Acuña, *op. cit.*

⁵³ *Relación de Atlatlahcan*, en: Acuña, *Op. Cit.*, t. I, p. 48.

⁵⁴ *Relación de Minas de Zultepec*, *Ibidem*, t. III, p. 18.

⁵⁵ *Relación de Texcaltitlana*, *Ibidem*, t. II, pp. 149-50.

⁵⁶ *Relación de Temazcaltepeque*, *Ibidem*, t. II, pp. 150-1.

⁵⁷ En las relaciones que tocan sobre *Texcatitlan y Texapilco*, *Ibidem*, t. II, p. 146.

se afirmaba, antes de la presencia ibérica los habitantes originales "vivían sanos"⁵⁸. 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. Las epidemias se asocian directamente a la conquista europea, de aquí que en otros momentos históricos no aparezcan bajo esa caracterización tendida hacia los primeros siglos de la Colonia, la que es influida tanto por factores fisiológicos -ausencia de inmunidad por parte de la población nativa a nuevos virus y bacterias- como sociales -la conquista en sí misma⁵⁹. En esta misma dinámica se puede considerar el caso del alcoholismo y sobre el que la *Relación de Xilotzingo* menciona el alto consumo de pulque que hacían los otomíes⁶⁰. Es así que en esa época, además de las epidemias, las enfermedades que afectaban a la población de la Nueva España fueron dolor de costado, fiebres, tabardillo, dolores de cabeza, de romadizos, de pechugeras, 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 ferina⁶¹.

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, en donde las incursiones de conquista por parte primero de los tenochcas, y después de los ibéricos, eran causa de ellas; bubas (sífilis); tabardetes (tifo); y *cocolistle* son resultado de los virus traídos por los europeos, 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"⁶². 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 obligadamente producto de un momento histórico determinado. Esta suposición queda reforzada parcial-

⁵⁸ En la *Relación de Teutenango* se lee: "Y que a sus padres e indios viejos han oído decir q[ue], antes q[ue] los españoles viniesen a esta Nueva España, los indios vivían sanos, por las comidas templadas q[ue] comían, y, después, q[ue] vinieron los españoles, [ha] habido muchas pestilencias, de q[ue] han muerto gran número de indios". *Ibidem.*, t. II, p. 280.

⁵⁹ Elsa Malvido observa que: "Otro elemento epidémico que puede ser considerado de importación fue la impotencia psicológica de los «vencidos», que poco se ha estudiado, y que se reflejó en el suicidio colectivo ante la derrota, la negación a la reproducción y el «desgano vital»" (E. Malvido, "Las epidemias: una nueva patología", en: G. Aguirre B. y R. Moreno (coords.), *Historia General de la Medicina en México, tomo II. Medicina novohispana, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p.115).

⁶⁰ *Relación de Xilotzingo*: Acuña, *Op. Cit.*, t. II, p. 207.

⁶¹ Carlos Viesca Treviño, "Las enfermedades", en: Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coord.), *Historia general de la medicina en México, tomo II. Medicina novohispana, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 93-109.

⁶² Quezada, *Los males...*, p. 16.

mente al encontrar a la calentura como parte del listado contemporáneo.

De los padecimientos actuales se distingue entre enfermedades propias de los niños y las encontradas en la población adulta, es decir, la población adulta. Con esta diferenciación, las que con más frecuencia se mencionaron entre 32 familias de San Mateo, fueron para los niños: 1°. gripa, 2°. diarrea, 3°. empacho, 4°. tos, 5°. dolor de estómago, 6°. calentura, 7°. espanto, en 8°. lugar quedan brujería, cólera, dolor de cabeza, y sarampión, en 9°. aire, anginas, desnutrición, envidia, ojo, varicela y vómito.

Por lo que toca a enfermedades en adultos se citan: 1°. gripa, 2°. alcoholismo, 3°. pulmonía, 4°. dolor de estómago, 5°. coraje, en 6°. aire, anginas, bronconeumonía, brujería, cólera, dolor de cabeza, dolor de cintura, dolor de huesos, diabetes, drogadicción, gastritis, resfriados, y *riumas*⁶³.

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 sintomas (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 un término particulares para identificarlos como enfermedades en sí mismas, aspecto que resulta importante en la medida en que esta adjetivación de las patologías otomies la hace contrastante respecto de la clasificación occidentalizada. En la experiencia otomi 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 es que la enfermedad es un dolor, pero por igual puede ser un conjunto de malestares como el *empacho*, el *susto*, el *alcoholismo*, o las *riumas*.

Estos males son el equivalente a patologías dentro del universo otomi, y por lo tanto son tratadas médicamente; en consecuencia dichos padecimientos sufridos son identificados a partir de indicativos que para este 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; el segundo lo integran aquellas manifestaciones además de subjetivas, modeladas por la manipulación de las actitudes, percepción contrastante o que se prestan a diversas interpretaciones (llanto, depresión, sueño, dolor, etc.). Se hace paralelamente una diferenciación además entre niños y adultos, para la población infantil se mencionan⁶⁴ los

⁶³ Se respetan los términos dados por los mismos habitantes.

⁶⁴ Respuestas textuales, producto de las 32 entrevistas antes citadas.

siguientes:

PRIMER GRUPO

1. "está flaco"
2. "le sale moquito"
3. "le da tos"
4. "está todo pálido"
5. "respiran rápido"
6. "esta su boca toda seca"
7. "tiene calentura"
8. "se ven metidos sus ojos"

SEGUNDO GRUPO

1. "se ven tristes"
2. "chillan"
3. "gritan"
4. "no quiere comer"
5. "no tiene ánimos de hacer nada"
6. "no tiene ganas de caminar"
7. "se pasa el días durmiendo"
8. "se queja"
9. "cuando ya no tiene ganas de nada, ni de reirse"
10. "está molesto"
11. "no juega"
12. "no está contento" •
13. "no duerme"
14. "porque están extrañados"

Para los adultos se mencionan:

PRIMER GRUPO

1. vómito
2. "están muy caliente en la frente"

SEGUNDO GRUPO

1. dolor de cuerpo
2. dolor de estómago
3. "síntomas muy fuertes en la boca del estómago"
4. dolor de cabeza
5. "nos sentimos mal"
6. "nos sentimos tristes"
7. escalofrío
8. "sin ganas de hacer nada"
9. cansancio
10. flojera
11. "tiene sueño"
12. "no tiene fuerza"
13. "muy decaído"
14. "dolor fuerte que nos hace llorar"
15. "no estoy a gusto"
16. "no da hambre"
17. "mariado"
18. desmayos
19. "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, llanto, inapetencia, desánimo, desgano, somnolencia, insomnio, dolor), aspectos que implican un conjunto particularmente difícil de aprehender desde criterios exclusivamente físico, 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 asoman nociones en calidad de normales respecto a la risa, la identidad, lo bien y la alegría, condiciones que se sobreentiende resultarían alteradas con la enfermedad.

Las concepciones mencionadas no se limitan a la población adulta, entre la infantil las percepciones en torno a la enfermedad nos dan ejemplos como la de la ilustración 1⁴⁵, en donde aparecen representados los muertos como entidades patológicas; o bien, en la ilustración 2, en donde se muestra un niño que sufre de espanto. La herbolaria medicinal es reiterada -junto con la medicina de patente- en las ilustraciones, 3 y 4 con esto se evidencia que la visión de las nuevas generaciones otomíes, también lo físico y lo animico son partes de un todo que conforma la relación *salud-enfermedad*.

b.1.2) Causalidad de la enfermedad. Con la intención de hurgar todavía más en los substratos culturales indígenas, resultan interesante las causas atribuidas para que un individuo enferme:

PRIMER TIPO

"por el cambio de clima"

[por] "virus que nos contagian"

"por el frío"

"por el calor"

"por el no consumo de buenos alimentos [los niños], y

los adultos por el consumo de pulque o alcohol"

"por microbios"

SEGUNDO TIPO

"por verlos bonitos [a los niños] les echan ojo, les agarra el aire"

"por no cuidarse"

⁴⁵ Los dibujos son producto de un ejercicio escolar aplicado a niños de cuarto grado de primaria. Este consiste en pedir al niño se muestre gráficamente enfermo, para ello se le pone a su disposición papel en rollo -de aproximadamente un metro de ancho por tres o cuatro metros de largo- y pinturas en diversos colores -se utilizan los colores básicos, para, según lo solicite cada escolar, hacer el color y tono deseado por él-, amen de pinceles. Con tales recursos se deja al niño en la libertad de expresar lo que desee; el tiempo que duro el ejercicio fue de aproximadamente dos horas.



Ilustración 1. La figura humana en color blanco y de líneas difusas, representa un ancestro con poder psíquico.



Ilustración 2. Los cabellos erizados indican que el tamo dibujado sobre de (1922/26).



Ilustración 3. De las enfermedades sufridas por los niños, esta el sarampión, representado por puntos en el cuerpo.



Ilustración 4. De las medicinas tradicional y moderna toma recetas terapéuticas la comunidad otomil; es así que ambulancias, pastillas y herbotaria se conjugan.

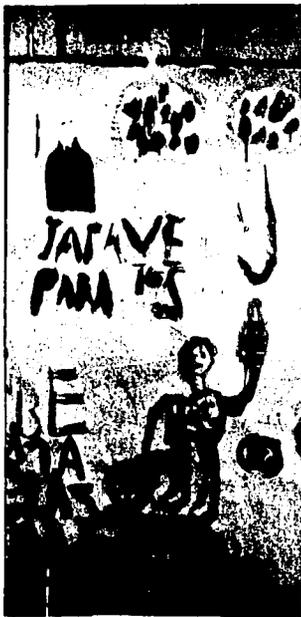


Ilustración 7. En el jarabe, niños otomíes ven una solución para los.



Ilustración 8. La mano sostiene el corazón, indicación no de afecciones cardíacas sino de requerimientos afectivos, ante la ausencia de los padres.



Ilustración 9. El paisaje natural de San Mateo Capullhuac muestra la presencia de cerros y árboles, componentes simbólicos de la cultura *otomí* junto con el agua, la cueva, el fuego y la cruz.

"les agarra [el] muerto"

[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 niños porque no lo cuidan bien"

"La opinión de que sino 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"

"tmo 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 dichos hechiceros. De igual manera cita como otras causas a los muertos, para lo cual refiere una cita del P. Pérez⁵⁶:

"¿Has creído o les 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?"⁵⁷.

Estos autores mencionan también a los eclipses con capacidad de enfermar, particularmente durante la gestación durante la cual provocan alteraciones físicas que dan

⁵⁶ Citado por Pedro Carrasco: Francisco Pérez. *Manualito otomítica para los principiantes*. México, 1834.

⁵⁷ Carrasco, *Op. Cit.*, 227.

por resultado que el bebé nazca con labio hendido⁶⁸. Esta alteración se concibe culturalmente como "labio comido" -leporino-, si bien no fue mencionado reiteradamente en la actualidad como los otros mencionados⁶⁹, es interesante en la medida en que se señala como causante de tal ingestión a la luna, "... por que cuando el niños se está haciendo, como está tiernito, se lo come la luna". Aquí la entidad patológica es cósmica, más allá de orígenes terrenos -materiales- o anímicos, entra en un dominio por encima del plano puramente terrenal.

Así entonces, como en las enfermedades las causas son tanto de tipo físico, a la vez que de corte inmaterial; las primeras actualmente mencionan a los virus y microbios, motivados por razones climáticas, subdivididas en frío y caliente -de las que se verá posteriormente no son precisamente del tipo "objetivo"-, alimenticias, y de ingestión de bebidas nocivas. Las segundas son consideradas producto de sojamiento, 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.

b.1.3) Los terapeutas. Al presentarse algunas de estas características, y 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 doméstica son la primera instancia a que se recurre, con la doble intención de, o curar la enfermedad, o bien contener los malestares sufridos. Cuando en el nivel doméstico no se resuelve el caso, entonces se pasa a la consulta del terapeuta indígena -o del médico, lo cual se desarrollará más adelante- que puede ser *yerbero*, especializado en el uso curativo de plantas medicinales; la *partara*, que se ocupa de la atención de aspectos que en la medicina moderna quedan incluidos en el campo gineco-obstétrico; el *hucsero*, que atiende los males asociados al sistema esquelético; y los *brujos* que provocan y atienden las *enfermedades malas*.

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*⁷⁰, es un ejemplo, entre otros⁷¹ del conocimiento botánico medicinal que

⁶⁸ *Ibidem*, p. 228.

⁶⁹ Aunque sí fue citado durante los días en torno al eclipse de sol en julio de 1992.

⁷⁰ Martín de la Cruz, *Op. Cit.*

⁷¹ Al respecto puede consultarse de Alfredo López Austin, *Textos de Medicina Nahuatl*, donde se reúnen los usos dados a plantas medicinales citadas por diversas fuentes históricas.

poseían las sociedades precolombinas, y que actualmente continúa practicándose no sólo por especialistas en el uso de las yerbas curativas, sino al interior de la familia, así como también por los otros tipos de terapeutas. 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 y en donde quienes aplican el tratamiento domésticamente son frecuentemente los miembros de mayor edad: "los viejitos y viejitas", dicen los jóvenes y niños de San Mateo.

Sobre las parteras, se tienen noticias de que durante la Colonia las había tanto indias como mestizas, con ellas asistían mujeres de todas las clases sociales; y en sus tratamientos combinaban el uso de herbolaria con la magia⁷². Los hueseros por igual vienen de antiguo, López Austin, al registrar las clases de magos del mundo nahuatl, refiere al que *reduce fracturas de huesos*, quien, como la partera, entrelaza tratamientos físicos -en este caso entablillado-, con la pronunciación de fórmulas mágicas⁷³. Las características que ahora se le asignan a quienes se les denomina *brujo* o *bruja*, en el pasado prehispánico nahuatl las reunían los *tlalacatecolo*: practicantes de la magia en perjuicio de los hombres, lo que hacían por medio de *soplar* maleficios, envenenamiento, provocando enfermedades, usando su propia sangre o mirada, pintando 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 mencionan los de *texoxani*, "el que hechiza a la gente", o bien "el que envía granos a la gente"; y *teitachihuiani*, "el que embruja a la gente"⁷⁴. 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 herbolaria⁷⁵. Estos terapeutas poseían un proceso de formación peculiar no dominado por el mero aprendizaje empírico. Serma refiere lo siguiente sobre una médica de Tenantzinco:

"Confesome luego de plano todo lo que aua [había] en su pecho en quanto a la gracia, que tenía de curar, y dixome, que aquel officio lo aua heredado de sus padres porque eran curanderos, y que siendo niña se aua muerto, y que aua estado tres días difuncta debajo del agua, que esta junto a vn sabino muy hermoso en vn rincón del pueblo y que allí aua visto a todos sus parientes y que le

⁷² Noemi Quezada, *Enfermedad y...*, pp. 98-101.

⁷³ Alfredo López Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl", en: *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. VII, 1967, edición 1968, p. 110.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 88.

⁷⁵ Quezada, *Op. Cit.*, pp. 62-7.

auian dado la gracia para curar, y entregadole los instrumentos con que auia de hazer sus curas...⁷⁶

Herederos de lo anterior son las actuales parteras, y los hueseros y brujos, los que 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 prácticas⁷⁷. En San Mateo Capulhuac, una de las parteras atiende, además de los partos, otros tipos de padecimientos como susto, empacho, dolores varios, y posee conocimientos sobre lo que en el pueblo denominan brujería aunque nunca reconoció explícitamente que realizara hechizamientos 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, tanto como entidades patológicas a la vez que terapéuticas, el "aire de muerto" es fuente de enfermedad, pero a la vez, 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, pero al mismo tiempo evidencia 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 étnico y lealtades igualmente étnicas. Sin embargo, la comunidad en su conjunto, al no compartir homogéneamente símbolos otomíes antiguos -por la influencia escolar, entre muchas otros canales de cambio cultural-, interpreta a esta curandera como *bruja*. lo que le ha costado ser acosada violentamente por una parte de los habitantes del lugar, al grado de haberla expulsado de la sección donde originalmente vivía, 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*:

⁷⁶ Jacinto de la Serna. *Manual de mismsos de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas*. México, Anales del Museo Nacional de Antropología, 1ª época, tomo VI, 1900, p. 302.

⁷⁷ 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. *Op. Cit...*, p. 61).

"Pese a sus poderes, los brujos maléficos no tenían una vida dichosa ni desahogada. Eran pobres, inútiles, hombres sin paz y sin un verdadero hogar, y terminaban generalmente sus días ajusticiados por el pueblo"⁷⁵.

La persecución y la pobreza son dos rasgos reunidos por ella, además de que se puede observar un paralelismo entre esta terapeuta y el sacerdote nahuatl que bajo el dominio hispano "perdió prestigio paulatinamente hasta quedar al nivel de un brujo y muy pronto fue confundido con éste"⁷⁹.

Es así que puede suponerse para este ejemplo, que el carácter religioso otomí ancestral -eviciado 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 ha optado por mostrar la imagen de *partera*, tanto para sus vecinos como para los extraños a la comunidad: con esta carta de presentación logra contrarrestar de sus paisanos las acusaciones de bruja, y establece alianzas con los extraños, particularmente los médicos y personal de las instituciones de salud con quienes mantiene relaciones en torno a programas gubernamentales⁸⁰, con lo que se da una cobertura en contra del hostigamiento sufrido.

En base a 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, adoptando nuevas formas, conflictivas unas y armónicas otras, y junto a ello se reproduce también la comunidad bajo un carácter étnico.

b.1.4) Los recursos terapéuticos. Ya sea desde la familia, o en la atención especializada, para hacerle frente a las enfermedades sufridas, desde la medicina tradicional otomí se cuenta con un acervo botánico, de cuya riqueza la siguiente lista es una muestra⁸¹.

⁷⁵ López Austin, "Cuarenta clases...", p. 90.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 113.

⁸⁰ Esto ha ocurrido 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.

⁸¹ Por motivos ajenos a mi control, no fue posible conservar las plantas recolectas para su identificación. Por un motivo es que se menciona el nombre proporcionado por la curandera de San Mateo y los nombres científicos posiblemente correspondientes, para lo cual se consultaron a Maximino Martínez, *Nombres vulgares y científicos de plantas del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, Dirección de Agricultura y Ganadería, 1956, indicado con un asterisco (*); del mismo Maximino Martínez,

Ajenjo [Ajenjo del país: *Artomisia mexicana*****]. Para el empacho de los niños, así como también para el dolor de estómago, se toma como té.

Alcáncor [Alcáncor: *Cuphea acquipetala*****]. Para los golpes.

*Alcanca chico*****. Golpes y herida.

Arnica (*Heterotheca inuloides**). Para refrescar heridas y acelerar su cicatrización.

Buena [Buena mujer: *Solanum elaeagnifolium*****]. Para el dolor de cabeza, se hierve y se mezcla con vinagre, se unta en la sien.

Caballitos de maíz [de elote: *Zea mays*****]. Tos, se hace en te, con una poca de canela, se toma calentito por la noche antes de dormir, ya que se tomó el te no se debe de hablar, en caso de que la tos sea de frío; pero si la tos es de calor se debe dar un baño por la tarde, se va directamente a la cama y se toma el te preparado de la misma manera.

*Cinnudéne*****. Cuando los niños tienen chinguíñas en los ojos, se hierve y se baña a los niños. También sirve cuando algunas personas tienen mal aliento.

*Citibucna*****. Dolor de cabeza, se muele y se bate con el orin de un niños chiquito, se unta en la sien, desaparece el dolor de cabeza.

*Chu*****. Para el cáncer, se toma el té con unas gotitas de limón y alcohol.

*Domipachi*****. Para que se caiga la muela que ya no sirve, se muele con alcohol y se talla en la muela afectada.

*Endriva*****. Para detener el vómito.

*Epazote de perro*****. Sirve para las limpias de aire.

Escoba china [Escobilla: *Buddleia scordioides**], hojas de *mariguana* (*Cannabis sativa***), *tabaco* (*Nicotiana tabacum***). Esto en infusión con alcohol por varios días se aplica en la parte en donde se tiene la riuma.

Eucalito (*Eucalyptus globulus**). Se toma como té para calmar los nervios de las personas.

Eucalito. Se prepara en té, se le agrega limón en jugo y un poco de tequila, se toma para la gripa.

*Garilla*****. Sirve para bañar a las señoras después del parto.

Hinajo (*Foeniculum vulgare*****). Para la pulmonía, se hierve, se toma para la tos, sin azúcar.

Hojas de durazno (*Prunus persica***). Para bañar a las señoras cuando han tenido a su

Catálogo de nombres vulgares y científicos de Plantas mexicanas, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, señalado con dos asteriscos (**); también se retoman los registros de José Luis Díaz, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*, México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, A. C., 1976, marcado con tres asteriscos (***), cuando no se encuentre el nombre literal se cita el término más aproximado entre corchetes; los casos donde definitivamente no se halló ningún rastro se indican con cuatro asteriscos (****).

bebé.

Itamodiar [Itamo real: *Pellaea cordata***]. Sirve para la tos, se toma como té.

Nistafi [Estafiate: *Ariamisia mexicana**]. Para el dolor de muela.

Paia de leon (*Geranium mexicanum**). Para lo rozado de los niños, se mastica la planta y se le pone al niño en lo rozado.

*Papenachi*****. Sirve para las torcidas de los músculos y se utiliza como la yerba anterior.

Peshio (Pexto, Pextón: *Brickellia veronicae**). Para el empacho de los niños.

Poleo [*Calaminta macrosistema***]. Para la tos se toma el té.

Rosa de castilla (*Lippia callicarpaefolia*****). 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 (*Ruta graveolens****). Es para el aire.

San Nicolás (*Milla biflora***). Dolor de los pulmones, se hierva la planta y se aplica en los pulmones hasta que desaparezca el dolor.

Santa María (*Chrysanthemum parthenium*****). Para curar el aire, se hierva y se muele, se unta en todo el cuerpo.

*Talhuixiate*****. Para la limpia de los niños, se toma como té, también se le agrega al te sal y alcohol, para limpiar el cuerpo de los niños y se les quite el aire.

Tatalencho (*Selloa glutinosa**). Para lo torcido, se hierva y se pone en la parte que se torció por tres días seguidos, el cuarto día se dejan las ramas y se venda la parte lastimada, se quita esto el siguiente día y listo.

*To*****. Se hierva con un poco de canela y se toma calentito, sirve para apresurar el parto de las señoras embarazadas.

Tomate (*Physalis ixocarpa**). Para la temperatura o calentura, asado se unta sobre la garganta, en los pies se aplica alcohol y la temperatura baja.

Toronjil (*Cedronella mexicana**). Para el espanto de los niños y de los adultos, se toma como té.

Verbeña [Verbena: *Verbena officinalis**]. Para la pulmonía, se toma como té.

Xocoyoies [Xocoyoies: *Oxalis corniculata**]. Para los granos de la boca, se hierva y se lava tres veces al día.

*Yerba de zapata*****. 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, bendándose la parte lastimada.

*Zamora*****. Para la hinchazón, se hierva y se pone en el lugar que se tiene inflamado.

*Zapoxtle*****. Sirve para evitar las infecciones en las heridas.

Por lo que respecta a la fauna se mencionó en San Mateo al *zorrito* como un recurso

para las "enfermedades malas", de brujería.

Durante el siglo XVI, los males padecidos eran contrarrestados igualmente con recursos florísticos diversos. Es así que se citan para ese momento plantas como las siguientes⁵²:

suchipatlí (*Cosmos sulphureus*⁵³), usado para purgarse cuando tienen calenturas.

tzafiate [Estafiate: *Ariemisa mexicana*⁵⁴], con el que se sahumaban y lavaban, yerba de buen olor, para dolor de cabeza.

raíz a manera de nabo, molida y bebida se usaba contra ponzoña.

oyameñ (*Abies religiosa*⁵⁵), el aceite obtenido de "unas vejiguitas" que se reventaban con un palillo: "es aceite muy provechoso y para muchos efectos medicinales".

"como ortigas de España", para dolores en el cuerpo, "se dan con ella y se les mitiga el dolor".

coatlnepepillí [Coanepillí: *Pasiflora jorullensis*⁵⁶], "lengua de culebra", la molian obteniendo el zumo contra el veneno de víbora o alacrán.

*oyoaypachi*⁵⁷, purgante.

*totoncasochití*⁵⁸, "yerba caliente".

De la misma manera se hace referencia a la *ponca del maguex*, cuyo zumo era aplicado en heridas⁵³. De la fauna se habla del *tlaquazín* (hoy en día conocido como *tlacuache* en la región), la cola se secaba para usarla medicinalmente contra el *mal de madre*⁵⁴.

Los recursos naturales proporcionaban un acervo amplio de lo 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 al marco cultural indígena. A esto se sumaba en el pasado el *temascal*, instancia terapéutica importante como lo demuestra su

⁵² *Relación de Temascaltepeque*, en: Acuña, *Op. Cit.*, t. II, pp. 149-50. Los nombres científicos anotados corresponden a su posible identificación, la que se hace en base a lo registrado por Maximino Martínez, *Op. Cit.*

⁵³ *Relación de Teutenango*, *Ibidem.*, t.II, p. 281.

⁵⁴ *Relación de Temascaltepeque*, *Ibidem.*, t.II, pp. 150-1.

mención en las *Relación de Atlatlauhcan*⁸⁵, y *Temascaltepeque*⁸⁶. A su vez el *temazcal* se integra a otras formas curativas, constituyendo así 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 una agujas grandes; purgábanse con yerbas y bañábanse en TEMAZCALES, que son baños"⁸⁷.

A pesar de su importancia para el siglo XVI, en la actualidad no se registraron evidencias de su permanencia, salvo algunas menciones para el pasado inmediato -la generación anterior a la actual de madres jóvenes- para el cual se mencionó que las parturientas y recién nacidos recibían baños de vapor. Al respecto es interesante subrayar la decadencia de las parteras tradicionales entre la población otomí, debido a las políticas sanitarias y de control demográfico promovido por las instituciones de salud, las cuales alteran el sistema no solamente del tratamiento y concepción del parto en sí mismo, sino los principios culturales comunitarios, sociales y económicos que la procreación implica.

En el pasado como en el presente, el entorno natural ha proporcionado recursos curativos los cuales se han conjugado con elaboraciones simbólicas a las que se les asigna poderes curativos. A partir de estos dos ámbitos, material e inmaterial, el sistema médico se ha construido, abarcando no sólo aspectos objetivos y subjetivos, sino percibiendo y actuando sobre un principio totalizador que implica al individuo en su entorno natural y social, característica común en la medicina indígena, de la que participa también la cultura otomí.

b.2) **Articulación entre las medicinas tradicional otomí, moderna y de otras influencias.** Los recursos curativos y concepciones médicas no se limitan a la tradición otomí, ya que se tomaron préstamos tanto de la medicina moderna como de otras fuentes religiosas. Por lo que toca a la medicina *científica, moderna, institucional*, su presencia se concreta en la Unidad de Salud perteneciente al Instituto de Salud del Estado de México. En ella laboran un médico, auxiliado de varios promotores de salud.

De acuerdo a la concepción y criterios de la medicina moderna institucional, las causas de enfermedad según demanda en 1987 y 1989, se pueden apreciar en los siguientes listados.

⁸⁵ *Relación de Atlatlauhcan, Ibidem.*, t. I, p. 50

⁸⁶ *Relación de Temascaltepeque, Ibidem.*, t. II, pp. 146-7

⁸⁷ *Relación de las minas de Zultepec, Ibidem.*, t. III, p. 185.

1987

IRA (Inf. de vías resp. altas).....	466
Infección intestinal mal definida.....	325
Dermatosis.....	152
Desnutrición.....	106
Accidentes y contusiones.....	66
Gastritis y esofagitis.....	63
Caries dental.....	56
Padecimientos osteomusculares.....	56
Alcoholismo.....	41
Otras.....	142

1989

IRA (Inf. de vías resp. altas).....	607
Infección intestinal mal definida.....	278
Infección de vías urinarias.....	41
Gastritis y esofagitis.....	30
Escabiasis.....	29
Caries dental.....	20
Problemas menstruales.....	16
Alcoholismo.....	15
Accidentes y contusiones.....	12
Neurosis.....	7

FUENTE: Diagnóstico de Salud de San Mateo
Capulhuac, Álvarez, 1991.

En lo relativo a la mortalidad, las diez causas reportadas en el diagnóstico de Salud en 1989 recaen en los padecimientos de: 1. Cirrosis de Laennec, 2. Bronconeumonía, 3. Gastroenteritis infecciosa, 4. Tuberculosis pulmonar, 5. Enfermedades cardiovasculares, 6. Cáncer broncogénico, 7. Cáncer biliar hepático, 8. Cor pulmonale, 9. Aneurisma aórtico, y 10. Peritonitis aguda. De estos casos reportados, uno corresponde a un niño menor a 1 año de edad, por gastroenteritis infecciosa; otro deceso se ubicó en el grupo de edad de 1 a 4 años, por tuberculosis pulmonar; otro además en el grupo de 15 a 24 años, cuyo motivo fue gastroenteritis infecciosa; dos casos de cirrosis, entre los 25 y 34 años; de este mismo padecimiento, en el grupo de 35 a 44 años, un deceso; en el grupo 45 a 54, se registraron 4 decesos por cirrosis, 2 por bronconeumonía; y 1 por gastroenteritis infecciosa; en el grupo

55 a 64 años, 3 correspondieron a cirrosis, 1 a bronconeumonía, y 1 además a cáncer broncogénico; el grupo de 65 años y más fue el principalmente afectado, aquí se dan 8 decesos a causa de cirrosis en 1, bronconeumonía en 2, enfermedades cardiovasculares en 1, cáncer biliar hepático 1, cor pulmonale 1, aneurisma aórtico 1, y peritonitis aguda 1. Lo que se ilustra en el cuadro siguiente

MORTALIDAD POR GRUPOS DE EDAD. SAN MATEO CAPULHUAC. 1989.

Enfermedad	menos 1 año	1-4	5-14	15-24	25-34	35-44	45-54	55-64	mas de 65
Cirr					2	1	4	3	1
Bronc							2	1	2
Gastro	1		1				1		
Tuber		1							
Cardio									1
Can b								1	
Can p									1
Cor p									1
Ancu									1
Per									1

FUENTE: Diagnostico de Salud de San Mateo Capulhuac, Alvarez, 1991

Los datos estadísticos oficiales nos muestran un panorama en el que las enfermedades de mayor incidencia se encuentran asociadas con los aparatos respiratorio y digestivo, principalmente, seguidos de los aparatos óseo, muscular, además de la dentadura. Cabe señalar que en dichos registros ocupan un lugar intermedio los accidentes, con sus secuelas de heridas y golpes. De las enfermedades cardíacas se de cuenta por parte de las instituciones de salud, a diferencia de las menciones populares que no la citan como un padecimiento sufrido de manera importante. La excepción estuvo en un solo niño que dibujó su corazón puesto sobre la mano (ilustración 8), lo que indica, por una parte, la consciencia de su existencia, pero cuyo significado pareciera corresponder a requerimientos afectivos -lo que se dedujo después de saber que al niño no lo frecuentaban sus padres³³.

Los dibujos infantiles también nos permiten observar la unicidad en que se transforma, al interior de la cultura otomí, las diversas medicinas. Los dibujos muestran niños

³³ Al respecto se afirma que "la calidad del cuidado paterno y materno que recibe un niño en sus primeros años es de vital importancia para su futura salud mental" (John Bowlby, *Cuidado maternal y amor*, Mexico. Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 13), lo que por igual tiene efectos en la salud física. como lo evidencian otros dibujos realizados por niños del Valle de Chalco, en el Estado de México, en los que se asocia la enfermedad física ("ios", "sarampión", etcetera) con el corazón dibujado en el cuerpo enfermo (Juan Luis Ramirez Torres, "Enfermos del alma: a propósito de la perspectiva biopsicosocial de la enfermedad", en: *La Colmena*, Mexico, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, num.1.

espantados (ilustración 2), con sarampión (ilustración 3) o con dolores (ilustración 5) y que se curan a través de inyecciones (ilustración 6), jarabe (ilustración 7) o pastillas y herbolaria curativa (ilustración 3). Estas percepciones, hoy infantiles, son los componentes de una recodificación cultural en materia médica, la cual no debe ser perdida de vista en la comprensión del sistema terapéutico étnico.

Por otra parte, en el contexto de la medicina no-tradicional otomí, se debe considerar la búsqueda de alternativas de formas médicas que no caben ni en la nativa, ni en la moderna, me refiero a la influencia de cultos curativos, particularmente el de la Renovación Carismática, que cuenta en sus misas de curación a algunos habitantes de Capulhuac, incluyendo a la partera Doña Chela. Esta actitud responde a la búsqueda de opciones terapéuticas ante el fracaso de las medicinas otomí y moderna. La misma partera se queja de dolores e hinchazón de pies, para lo cual ella no tiene remedio, ha consultado a diversos médicos que han pasado por el Centro de Salud local sin éxito alguno. Acude entonces a Monte María, a esas "misas bien bonitas".

Ello obedece a que las condiciones de degradación ecológica sufridas, provocan que los recursos faunísticos y florísticos queden limitados de manera importante, por lo que el acervo medicinal indígena igualmente se degrada. Por lo tanto, las posibilidades de mantener la práctica terapéutica tradicional disminuyen dado que no se tienen los recursos curativos suficientes.

Es así que los habitantes de San Mateo Capulhuac, consumen una herbolaria complementaria adquirida en el mercado semanal -de Villa Cuauhtémoc, cabecera del municipio-, a la vez que se acude con el médico del centro de salud local, o bien, con especialistas privados, cuando la economía lo permite o la gravedad del enfermo lo exige.

Por lo tanto, el factor ecológico y su dinámica degradatoria, son componentes que repercuten en la permanencia o decadencia de la medicina tradicional indígena, hecho que ha de tenerse en cuenta al momento de intentar el rescate de la misma. No basta con el mero afán de reivindicar lo indígena, es necesario crear o recuperar las condiciones materiales de la riqueza cultural que se desea mantener, de lo contrario habrá de reconocerse que el abandono por parte de la población de su tradición médica obedece no a falta de voluntades etnicistas, sino a los obstáculos que el entorno le impone. En la misma línea debe entenderse la adopción de pautas innovadoras que incorporan remedios naturistas, herbolaria ajena a su hábitat, curaciones religiosas. Todo este conjunto de opciones son alternativas que se ponen en juego ante el deterioro material de recursos médicos derivados de la degradación ecológica.

Però no es sólo el aspecto del entorno natural el que modifica el sistema curativo. Los cambios económicos, la emigración, las innovaciones técnicas -uso de fertilizantes-, y los

cambios en la alimentación, sugieren un nuevo panorama en las reacciones orgánicas, lo que conlleva a la aparición de nuevas configuraciones patológicas, enfermedades para las que el sistema tradicional no tiene remedio. Por lo que la medicina moderna toma un papel más activo de atención a estas enfermedades, tal vez, más propias de la vida actual.

Es así que los sistemas médicos tradicional, moderno, religioso, entre otros posibles, se complementan en torno del enfermo concreto. Por encima de lealtades culturales e ideológicas, está la preservación de la salud, y para ello habrá de recurrirse a toda alternativa útil. Los diversos sistemas terapéuticos, entonces, se integran en la gestación de un nuevo sistema médico globalizador, el que presumiblemente, con el paso del tiempo, el ensayo y el error, amén de su codificación cultural -estructuración-, pase a constituir el nuevo -y posteriormente, tradicional y peculiar- sistema indígena otomí médico, producto de una sabiduría que ahora identifica aspectos útiles y eficaces de unas y otras fuentes culturales.

c) Patología y terapia: componentes simbólicos

c.1) Los componentes de una estructura cultural básica de codificación otomí. Por lo hasta aquí señalado, las concepciones médicas otomíes se presentan asociadas con dos planos: 1) material (causas físicas, herbolaria y fauna terapéutica); y 2) inmaterial (entidades anímicas y cósmicas patológicas y curativas). Por tal motivo es que resulta imprescindible ubicar al sistema médico en el contexto de la religión.

Lo religioso, como ya nos lo ha dicho Mircea Eliade, se ocupa de lo sagrado, lo que a su vez se opone a lo profano. Para distinguir a uno del otro Eliade sugiere el término hierofanía, al que define como la "manifestación de lo sagrado", y precisa:

"Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano» [...] se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo ganz andere"⁸⁹.

La hierofanía, manifestación de lo sagrado, es aprehendida por el creyente tanto por medio de la reflexión como a través de vivencias que le proporciona la *experiencia*

⁸⁹ Eliade. *Los sagrados y...*, p. 19.

numinosa. Desde esta dimensión las concepciones otomies en torno a la medicina adquieren sentido, se comprende la conexión de la herbolaria, los difuntos, y la brujería, por ejemplo. Más aún, se entiende la relación entre una deformación física como el labio leporino y la luna, el cuerpo determinado por el cosmos no como explicación causal objetiva, sino como manifestación de lo sagrado, como hierofanía. En consecuencia, la salud y la enfermedad son un asunto no de la medicina en sí misma sino del quehacer profano y las decisiones sagradas.

A pesar de que por la influencia hispana se separaron los recursos terapéuticos materiales -flora, agua, los que por cierto bien pueden implicar principios activos concretos- de los rituales, y simbólicos -carentes de componentes químicos actuantes sobre el organismo enfermo-, mutilando así un sistema médico global, por lo cual tuvo que rehacerse a partir de un nuevo sistema religioso de codificación: el catolicismo indígena. Para lograrlo tuvo trescientos años de dominio español. Con todo, las cargas simbólicas inherentes no desaparecieron por completo.

A lo largo de los registros etnográficos, tanto los correspondientes al siglo XVI como los actuales, se encuentran en forma constante una serie de elementos simbólicos, estos son: agua, árbol, cruz, cerro, cueva, y fuego. En un relato recabado en Capulhuac sobre el diluvio, se encuentran algunos de ellos:

"Cuando hubo diluvio, no me acuerdo que sanito de lo que dice que hubo, hizo su barco, y se llenaron de agua todo el mundo, todo todo se llenaron pero el sanito lo partió, su semilla, partió negro, rojo, blanco, amarillo, trigo, haba, frijoles, calabacita, bueno, todo, todo la fruta que hay, toda la semilla que hay, lo repartió en montoncito cada lado, ya despues cuando ya iba llenando la agua iba subiendo el barco, iba subiendo, ya despues 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 acabo el agua. Despues dice que lo mandaron el zopilote, creo que era el zopilote, era angel del cielo, lo mandaron, hizo un lumbrecito como mi lumbre, y lo coció lo pescado y lo comió, entonces dicen que le dijo Dios Nuestro Señor al zopilote: - Bájate y vele a decirte a esos individuos que estan por ahí que te paguen a la lumbre porque se va hacer negro el cielo, porque el ciclo era de oro, era de oro y se va a hacer negro, bajate.

- Ay, pero que cosa voy a comer, yo no tengo con que comer, yo tengo hambre, por eso me estoy cociendo un pescadito, aquí, lo estoy poniendo, pero esta 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 quera y no quera el zopilote, que comiera, y despues le hizo fuerza, y lo comió el pescado, ya despues 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:

- Pues apégalo, - Si 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 pesc, el hueso.

- Ya vez te dije que lo apagara, no te mandé que lo comiera, y hora ya te veniste a comerlo, ya regresate, ahora si 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 este relato se mencionan tres símbolos que merecen atención especial. El primero corresponde al agua (*déhé*, en otomí) representado por el diluvio, otro el del cerro (*shánthi*), y el tercero corresponde al fuego (*cibí*), la lumbre que permite la cocción de los alimentos. Sobre el primero nos dice Manfred Lurker, es símbolo ambivalente:

"De una parte, pertenece al caos, va asociada a la oscuridad y produce la muerte; de la otra, es una potencia cósmica originaria, que se abre con la luz solar y otorga vida. Con el agua se asocian el comienzo y el fin, el océano primordial y el diluvio.

Como la vida necesita del agua y en un cierto sentido del agua procede (piénsese en el líquido amniótico en que flota el embrión), nada tiene de extraño que en numerosas explicaciones de la creación del mundo entre el agua como elemento originario, como base primera..."⁹⁰.

El agua entonces representa el origen al mismo tiempo que el fin, ese riesgo de haberse perdido las semillas salvadas finalmente gracias a que fueron resguardadas en el barco. Posteriormente, conforme las aguas se retiran, el barco queda sobre un cerro, simbolismo del *axis mundi*, el cual es identificado por Mircea Eliade⁹¹ como punto donde se entrecruzan y comunican las tres zonas cósmicas: cielo, tierra e infierno; Centro de Universo representado por la *Montaña Cósmica*, *El Arbol del Mundo* o *Pilar del Mundo*. En torno de esta concepción, el mismo autor observa:

⁹⁰ Lurker, *Op. Cit.*, p. 279.

⁹¹ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Editorial Taurus, 1979, p. 43.

"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"⁹².

Fuera de ese microcosmos se es *hombre verdadero*, fuera de él está *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"⁹³.

Johanna Broda, al reunir 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 en Chiapas, kekchi y quiché de Guatemala, y los pipiles de El Salvador; en esta perspectiva es que se entiende el culto a el *Popocatepetl*, el *Iztaccihuatl*, la sierra de *Tláloc*, en el Valle de México; sobre este último lugar, Broda nos dice:

"La fiesta de *IV Huey Tozoztli* para la que los gobernantes de la Triple Alianza acudían a la cumbre del Cerro Tláloc, tenía lugar durante el apogeo de la estación seca, y marcaba el tiempo propicio para la siembra del maíz. Estos ritos prehispánicos encuentran su continuación hasta nuestros días en la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) que se celebra en las comunidades indígenas tradicionales de México y Guatemala como una de las principales fiestas del año. Su simbolismo sigue estando vinculado con la sequía de la estación, la petición de lluvia, la siembra del maíz, y la fertilidad agrícola en general. La cruz cristiana reúne en sí el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, de la tierra y las lluvias, se le invoca como «nuestra madre», «nuestra señora de los mantenimientos» y se le adorna con guinaldas de flores y panes. En otras regiones predomina el simbolismo del agua -son «cruces de agua» que están pintadas de color azul. Estas cruces se encuentran en las cumbres de los cerros que tienen vital importancia para la comunidad. A veces es una sola cruz, pero también hay cerros con 2, 3 o más cruces"⁹⁴.

⁹² *Ibidem*, p. 42.

⁹³ *Ibidem*, p. 42.

⁹⁴ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 476.

En la comunidad otomí tratada, el cerro se constituye también en centro del mundo, reafirmando el etnocentrismo inherente a todo pueblo; San Mateo Capulhuac, ya se ha dicho, está ubicado entre montes, uno de los cuales recibe el nombre de «Ojo de Agua» - *Iempuete* en otomí-, como cerro, es escala, al pie de él emana la fuente vital del agua, símbolo de fecundación. Este cerro está ubicado precisamente a espaldas de la iglesia, pudiéndose mirar desde el campanario del templo. Quedan aquí asociados los componentes agua y cerro, es decir, origen-revitalización y centro del universo. La existencia de dos cumbres sacralizadas en Capulhuac, una donde se levanta la iglesia y otra la de *Ojo de Agua*, tiene explicación con lo considerado por Eliade al indicar que la existencia del Centro no significa que sea exclusiva de un lugar, sino que puede darse la presencia de varios centros:

"Pero no hay que considerar este simbolismo del Centro con las implicaciones geométricas que le otorga el espíritu científico occidental. Para cada uno de estos microcosmos pueden existir diversos «centros» [...] Como se trata de un *espacio sagrado*, otorgado por una hierofanía o construido ritualmente, y no de un espacio profano, homogéneo, geométrico, ninguna dificultad ofrece la pluralidad de «Centros de la Tierra» en el interior de una sola región habitada"⁹⁵.

Por otra parte, el relato del diluvio hace referencia en un tercer momento del fuego, indicativo de la transición del estado natural al cultural⁹⁶, marcado por la cocción de los alimentos, en este caso, del pescado, con lo que el Hombre -el Hombre verdadero, el otomí- puede ahora manipular a la naturaleza, feudo divino hasta este 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 que da la cultura de dominar a la naturaleza, los hombres quedan instalados sobre la tierra.

La conjugación agua-fuego está presente en el *temazcal*, y sobre el cual Jacques Gafinier, en sus estudios sobre los otomíes -principalmente de Hidalgo y Veracruz-, apunta:

"Por otras múltiples imágenes, el temazcal es identificado con el vientre materno: preside los rituales de nacimiento y la purificación del cuerpo de la madre [...] En San Miguel, por ejemplo, se asiste cada año a un nacimiento mítico sorprendente, efectuado en el baño de vapor. Muy claramente, este acto ejemplifica la doble asociación de la vivienda al fuego y al agua (verrida sobre las piedras calentadas y

⁹⁵ Eliade, *Imágenes y...*, p. 42-3.

⁹⁶ Al respecto véase: Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

que produce el vapor) confirmando el hecho de que, en la cosmología otomí, los fenómenos atmosféricos, especialmente las nubes, tienen un supuesto nacimiento en las cuevas⁹⁷.

Desde la interpretación de este autor se tiene que en torno al temazcal se asocian, al menos, tres de los símbolos señalados: agua, fuego y cueva -*ohki*, en otomí, que también significa "agujero" de acuerdo a Yolanda Lastra⁹⁸. Es precisamente en una cueva donde se gesta el sincrético culto al actual Señor de Chalma, en donde con anterioridad se veneraba al dios llamado *Oxtotzil*, y del que Pedro Carrasco considera que el "sacrificio de niños sugiere una forma de Tláloc"⁹⁹, de nueva cuenta la asociación *cueva-agua*. De este santuario han participado los pueblos del Valle de Toluca, Miguel Othón de Mendizábal refiere *El Tierno Despedimiento del Señor de Chalma*, donde en una parte cita los lugares de origen de los peregrinos que ahí acuden, y que a la letra dice: "De México y de Toluca; / De Tenancingo y Pachuca..."¹⁰⁰.

Lurker refiere a la cueva como parte de los símbolos originarios, "... esfera y cueva son las dos imágenes más antiguas del mundo"¹⁰¹, "... es sobre todo la cueva oscura uno de los lugares míticos en que nacen los dioses"¹⁰². En el mundo mesoamericano la cueva es símbolo constante, sobre una cueva se levanta la Pirámide del Sol en Teotihuacan; lo que lleva a Doris Heyden a identificarla como *axis mundi*, esta misma autora subraya su asociación con el agua, como en los ritos a Tláloc, celebrados en las cuevas y que incluían sacrificios de niños¹⁰³. Tomado en consideración estas afirmaciones adquieren sentido otros relatos recogidos en San Mateo Capulhuac. En ellos se dice que en cuevas cercanas, cuya localización no fue confiada,

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

⁹⁷ Galinier, *Op. Cit.*, p. 146.

⁹⁸ Yolanda Lastra, *El otomí de Toluca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

⁹⁹ Carrasco, *Op. Cit.*, p. 150.

¹⁰⁰ Miguel Othón de Mendizábal, "El santuario de Chalma", en: *Obras Completas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946, tomo II, p. 519.

¹⁰¹ Lurker, *Op. Cit.*, p. 30.

¹⁰² *Ibidem*, p. 99.

¹⁰³ Doris Heyden, "La matriz de la tierra", en: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupome, *Arqueoastronomía y sinoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 502.

Este relato nos muestra un ejemplo de la asociación entre cueva y abundancia, cuyo origen sagrado implica el peligro de contaminarse, para lo cual debe purificarse la comida a través del acto de orinar -símbolo de agua. Este tipo de cuevas -entendiendo su cualidad de orificio en la tierra, explicitado por su sinonimia en lengua otomí 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, perdiéndose por varios días, el animal regreso muy flaco, lo identificó su dueño, un hombre anciano, y se le llevó para su casa. Nadie supo ni a donde estuvo, ni por donde regresó, ni tampoco qué hizo el propietario con él.

Por otra parte, las 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*, *Ocotteuctli*, *Xocotl* o *Cuscucx*, conforme lo reunido por el citado Carrasco: "Señor de los otomíes, dios del fuego y de los muertos"¹⁰⁴, *Otonteuctli* al relacionarse con el fuego se encadena con el árbol, al asociarse con *Ocotteuctli*:

"... como dios del fuego, Otonteuctli aparece también con el nombre de Ocotteuctli (Señor de la tea, o señor del pino)..."¹⁰⁵.

Y se agrega:

"Pedro Nieto hablando de los otomíes dice que adoraban unos árboles de palmar dedicados a los demonios y que al acercarse les mostraban reverencia. Cita un caso de su experiencia en que adoraban a un árbol que crecía en la cima de un cerro"¹⁰⁶.

Hasta este punto tenemos asociados al fuego -en la divinidad de *Otonteuctli*-, el árbol y el cerro -como aposento, "en la cima", del árbol. Ahora bien, se sabe de las cualidades combustibles del ocote: "Nombre que se aplica a diversas especies de pinos, especialmente a los que producen abundante resina..."¹⁰⁷, de donde resulta fácil encontrar la relación entre árbol y fuego, y en donde el primero queda como fuente del segundo.

A lo anterior cabe considerar lo apuntado por Galinier:

¹⁰⁴ Carrasco, *Op. Cit.*, p. 138.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 138-9.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 160.

¹⁰⁷ Maximino Martínez, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 645.

"Aun ahora, una multitud de imágenes presenta a este árbol a la vez como un símbolo de «dureza» (analogía con el pene) y de movilidad vertical. El palo del Volador constituye, desde este punto de vista, la más rica ilustración de dicho concepto de ascenso hacia el mundo celeste"¹⁰⁸.

Si el árbol es visto por este autor como un símbolo fálico, Eliade lo considera entidad sagrada: "árbol-microcosmos", "árbol-habitación de la divinidad". "árbol cósmico", y como "árbol invertido"¹⁰⁹ esta última figura guarda cierta coincidencia con la interpretación de Galinier, ya que si equiparamos la inversión del árbol metiéndose en la tierra, con una penetración fálica, habría paralelismo entre ambas interpretaciones. Sin embargo, tal visión pareciera no encontrar otros respaldos etnográficos. En consecuencia, resulta además acorde con el material global la idea de un árbol cósmico en donde habitan las divinidades o el cual comunica los planos terrestres, celestes y del inframundo, es decir, un conducto entre lo profano y lo sagrado.

Este carácter habitacional y el hecho de que en los cerros sagrados -por ejemplo, el Señor del Cerrito, en Santa Cruz Tepexpan, municipio de Ixtlahuaca- durante el ascenso a la cumbre, se hallan tanto árboles como cruces, situación que me sugiere la relación entre ambos símbolos. Respecto a la cruz (*pon'ti*, 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"¹¹⁰.

Por igual le atribuye características de símbolo direccional.

Además, es frecuente escuchar en la región que a las cruces de gran tamaño llevadas en peregrinación a sitios sagrados -como el Sanuario de Chalma-, sean llamados *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 cruz¹¹¹. Esta óptica interpretativa se sostiene en el hecho de que, tanto árboles de culto como cruces, se encuentran en los cerros. De la misma manera, a lo largo de los caminos de peregrinaje, como en Chalma o el cerro de Santa Cruz Tepexpan, se tienen árboles de culto, el ahuehuete de Chalma y varios árboles en Santa Cruz, antes de llegar al punto culminante compuesto, o

¹⁰⁸ Galinier, *Op. Cit.*, p. 492.

¹⁰⁹ Eliade, *Tratado de historia...*, pp. 244-53.

¹¹⁰ *Ibidem.* p. 68.

¹¹¹ 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 lo ampliamente extendido del árbol como símbolo.

por el Señor de Chalma, crucificado en una cruz, o por el conjunto de tres cruces en Tepexpan. 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 aquellos, ya sea en los caminos de ascenso, o bien, en sus cimas, como en el caso del Señor del Cerro, ubicado en el municipio de Ixtlahuaca, y a donde acuden miles de peregrinos el 3 de mayo -días de la Santa Cruz- a rendirle culto a un conjunto de tres cruces. en una de las cuales, la del centro, se tiene la imagen de Cristo crucificado. A lo largo del días suben y bajan después, peregrinos -niños, jóvenes, adultos y ancianos de ambos sexos- que habrán de visitar al Señor del Cerro, algunos participan de las danzas y otros llevan grandes cruces, que posteriormente colocan en algún punto del mismo cerro; durante el ascenso pasan por sitios en que con ramas se limpian el cuerpo, de arriba hacia abajo, en un acto de purificación, depositando dichas ramas en unos cubos de piedra -posiblemente braseros-, para de ahí continuar subiendo; en otros puntos del camino, se encuentran árboles en los que se colocan prendas de vestir, fotos o cabellos, muchos de ellos de niños. En la cima está la iglesia, en cuyo interior se veneran las imágenes antes mencionadas.

Este papel de los cerros actual tiene antecedentes precolombinos: "El culto a los dioses del agua se celebran principalmente en las cumbres de los cerros"¹¹².

Para Galinier el cerro implica una visión otomí del espacio:

"En la visión vertical del universo, los «mundos» sucesivos no son concebidos como cerrados, no comunicantes. El paso hacia arriba o hacia abajo se efectúa por ciertos puntos específicos del espacio. Así, el cerro es el operador por excelencia de la comunicación multidiferencial. El serpenteante camino que va hacia su cima es considerado benéfico, mientras que el que penetra hacia el valle es peligroso y nefasto. En tanto que *axis mundi*, el cerro permite pues una circulación en el espacio vertical, ya sea hacia el empireo celeste o hacia el reino de los muertos. En los mitos sobre los cerros, el héroe cultural penetra en el universo abismal gracias a una cuerda con nudos, evocación de la que se amarra al dedo de los difuntos antes de su descenso a la sepultura"¹¹³

Es entonces que se puede considerar al cerro como el punto que comunica el *arriba*, en tanto que espacio sagrado, con el *abajo*, este en condición de espacio 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

¹¹² Carrasco, *Op. Cit.*, p. 217.

¹¹³ Galinier, *Op. Cit.*, p. 492.

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 estos habían procedido de unas cuevas que están en un pueblo que se dice Chiapan"¹¹⁴.

Ya se ha mencionado al 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 *Ocioiooil*. Actualmente, en la región indígena de estudio, a las entradas de cuevas se les denomina *puertas*; a ellas no se debe entrar ya que en su interior vive 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, en donde los sitios de culto nativos, como las cuevas, fueron prácticamente satanizados. La cueva queda asociada al fuego al ser mencionados juntos en torno al culto rendido a *Otonauactli*, así lo indica Carrasco:

"Hemos visto que los principales dioses otomíes Padre Viejo y *Otonauactli* son dioses del fuego. El culto al fuego era tal vez el más importante entre los otomíes y presidía numerosas ceremonias caseras bajo la forma de fuego del hogar"¹¹⁵.

Por su parte, Galinier hace notar lo siguiente:

"En la casa otomí, el fogón es indudablemente el símbolo más prominente de la actividad ritual. Es ante todo un «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)"¹¹⁶.

Mientras que Lurker considera que el fuego es a la vez, destructor y purificador, "apunta tanto a la caducidad como a la superación de todas las impurezas terrenas"¹¹⁷. Ambos autores coinciden en ver en el símbolo fuego una ambivalencia relacionada con la destrucción de las impurezas que permiten la revitalización. Esta figura la encontramos en Capulhuac, todas las familias cuentan con su fogón, en torno de él se reúne la parentela; la importancia de este fuego se puede notar con la respuesta que se tuvo de varias mujeres a la pregunta de qué sería más grave: que se apagara la estufa -de gas- o que se apagara el fogón

¹¹⁴ Carrasco, *Op. Cit.*, p. 135.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 161.

¹¹⁶ Galinier, *Op. Cit.*, p. 145.

¹¹⁷ Lurker, *Op. Cit.*, p. 36.

-tradicional-; invariablemente la respuesta entre ancianas, mujeres adultas y solteras, fue que era preocupante que se apagara el fogón, mientras que las implicaciones de la misma situación en la estufa no tendría efecto negativo alguna. Estas actitudes se comprenden al entender el significado purificador y reconstituyente del fuego en relación con la tierra 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 colocan gran cantidad de cirios (se ha llegado a contar aproximadamente ochenta), que a la media luz del lugar hace resaltar sus llamas en un solo cuerpo luminoso, lo que contrasta con la semipenumbra del templo; esta escena vista desde el exterior rememora una cavidad -la cueva- donde reposa el Santo Patrón animado por el calor del fuego. Sobre lo mismo, se tienen por igual la presencia del pequeño cubo (1 m. o 1.30 m., aproximadamente), sobre el cual se levanta una cruz de piedra en el atrio del templo de San Mateo Capulhuac y que en la parte frontal, al centro pero ligeramente hacia arriba, tiene un orificio en el que se colocan veladoras, por lo que encontramos la asociación entre la cruz y el fuego, en este caso.

Después de hacer el anterior recorrido se encuentra la constante presencia de componentes simbólicos que llevan a identificar la asociación del agua, el árbol, la cruz, el cerro, la cueva y el fuego; los que ciertamente no son los únicos integrantes simbólicos, ya que junto a ellos se observan los templos católicos, diversas imágenes dispuestas en el altar de éstos, coreografías y vestuario de danzas, entre otros muchos, ocurre que su pertinencia y significados sustantivos me induce a suponer que dichos símbolos son los componentes fundamentales de una simbólica codificadora otomí; para cuyo estudio se propone el siguiente modelo.

c.2) La cadena *agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego* y su derivado binario *frio-caliente* como simbólica codificadora del sistema médico otomiano

Si miramos el paisaje natural de la región, encontramos la presencia de valles -de Ixtlahuaca o Toluca-, al igual que de montañas; esta conjugación geográfica nos permite visualizar, por lo pronto, a tres de nuestros componentes simbólicos, a saber, el cerro, el árbol (ver ilustración 9) y la cueva; los cuales poseen una colocación precisa e identificable. Por el contrario, el agua y el fuego, así como la cruz, poseen ubicaciones variables y móviles. El agua puede identificarse como lluvia, río, laguna, agua de uso doméstico, y si bien, ríos y lagunas, son ubicados geográficamente, éstos en sí mismos no tienen un culto específico hasta donde la etnografía lo indica; en consecuencia, el agua se mueve en distintos espacios. Lo mismo sucede con el fuego, que se le halla en el fogón doméstico, o en los cirios de la

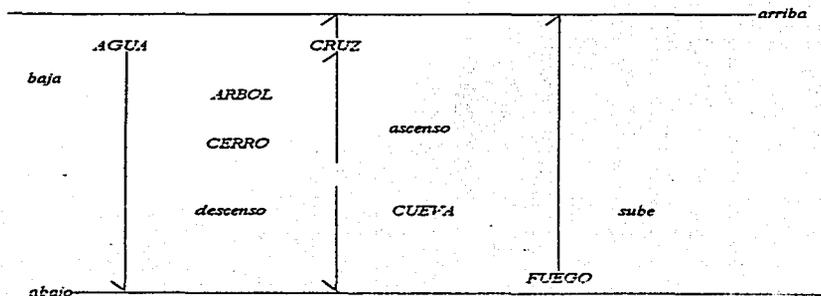
iglesia. Ambos componentes pueden ser manipulados, a diferencia de los cerros o los árboles que no son trasladados, como sería imposible siquiera pensarlo con los cerros o cuevas.

La cruz, objeto de culto elaborado, que no generado de manera natural, también se le encuentra en distintos lugares: cerros, fachadas de las casas, en los atrios de templos católicos, en las construcciones, siempre ocupando un sitio alto: la cima, en los cerros; la parte alta de fachadas; sobre los braceros de los atrios; o en las varillas superiores de las construcciones.

Sobre estas observaciones volvamos a visualizar la ubicación espacial de los mismos componentes, el cerro es la masa material más voluminosa, de mayores dimensiones, y por lo tanto, inamovible. Le sigue la cueva, frecuentemente ubicada en algún cerro -inamovible también-; los árboles de culto se encuentran en los caminos que ascienden a sitios ceremoniales, como en Tepexpan. Las cruces se tienen en las partes altas. El fuego en las bajas -fogón, cirios- generalmente, aunque en su representación pirotécnica, son un componente que asciende, característica inherente al fuego mismo, en tanto que las llamas suben de la fuente incandescente hacia arriba.

Por su parte, el agua puede descender en forma de lluvia, o estar en las partes bajas en condición de río o laguna; pero en sentido contrario al fuego, el agua posee una condición gravitacional: siempre tiende a bajar.

De la anterior reflexión resulta el esquema siguiente:



El agua se mueve -por razones de la naturaleza- de arriba hacia abajo, mientras que el fuego lo hace en sentido inverso. El árbol, el cerro y la cueva, son elementos de la naturaleza que sirven de canales de ascenso, los dos primeros, y de descenso, el tercero. Esto significa que los componentes simbólicos son parte integrante de una noción y comunicación entre el arriba y el abajo, que siguiendo con los componentes del entorno natural resultan ser el cielo y la tierra, aspectos que fácilmente se pueden contextualizar con relación al carácter de sociedades agrícolas que han tenido a lo largo de su historia los pueblos otomianos. Esto significa que la relación arriba-abajo posee connotaciones de fecundación sobre las tierras de cultivo, base de su sustento económico: el cielo fecunda la tierra, en el acto de llover¹¹⁷, y en respuesta la tierra fecundada, calentada, regresa su cualidad vital, por medio del fuego que asciende a lo alto del cielo. Los cerros, cuevas y árboles quedan en la condición de medios de ascenso y descenso de los hombres terrenales, los que no pueden moverse ni como el agua, ni como el fuego, por lo que tienen que hacer uso de elementos materiales, sobre los cuales pisar para bajar o subir, esta función es cumplida por los símbolos materiales cueva y cerro.

La cruz, y el árbol, son la representación materializada de lo divino, habitación de Dios, es la entidad sagrada misma en la tierra, con la posibilidad de ser manejable, principalmente la cruz, pero que siempre ha de cumplir con el requisito de encontrarse en la parte superior, ubicación que demarca el espacio sacralizado que le corresponde.

c.3.) Agua-Fuego y la noción *frio-caliente*. Tanto en las fuentes como en la etnografía de la región, las enfermedades de huesos -reumatismo, por ejemplo- se atribuyen al agua, debido a que esta posee propiedades frías, lo cual enferma a quien recibe su influencia. Para ello lo que procede es aplicar una fuente de cualidades calientes -alcohol, por ejemplo-, con lo que se contrarresta el exceso de frío contenido en el cuerpo del enfermo. Sin demasiado esfuerzo se puede encontrar la relación dual del agua -como fuente de frialdad-, y otras fuentes de calor que, de mantener la lógica binaria, nos lleva al fuego, justamente los componentes sustantivos otomianos hasta ahora identificados. Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que al ser el agua y el fuego, componentes sustantivos del sistema de codificación otomí, es a partir de ellos de donde se derivan las nociones de frío y caliente como el sistema binario a través del cual se clasifica y codifica la relación salud/enfermedad en esta misma matriz cultural¹¹⁸.

¹¹⁷ En relación a esto son pertinentes las siguientes líneas: "Al agua oscura de la profundidad femenina se contraponen el agua clara de las alturas masculinas que fecunda la tierra. Las gotas que caen de lo alto pueden entenderse sin más cual *semen virile*, como semilla de varón" (Lurker, *Op. Cit.*, p. 281).

¹¹⁸ En la conclusión aporta argumentos a favor del origen americano de la dualidad *frio-caliente* como lo

El par *fuego-agua* nos proyecta a otras asociaciones, de una lado la formada por arriba-cielo-sol-día-luz, y por otro la compuesta por su contraparte abajo-tierra-luna-noche-obscuridad, en donde la primera se asocia con lo masculino, mientras que la segunda lo hace con lo femenino, y decimos que ambigüamente, ya que *Otonaucili*, conforme a autores y fuentes consultadas y ya expuestas, se presenta como una divinidad masculina, al igual que el agua. Ante ello suponemos una posible asociación esquemática que da la siguiente figura:

SOL ————— FUEGO

LUNA ————— AGUA

Sobre el anterior esquema se deriva sin forzar la lógica la siguiente cadena:

SOL ————— FUEGO ————— CALIENTE

LUNA ————— AGUA ————— FRIO

Con todo, y retomando las cadenas anteriores, se pueden encontrar contradicciones de lógica. Por ejemplo, si consideramos a la luna asociada a lo frío, y recordamos que la luna por igual, se encadena con la tierra y lo femenino, entonces al extender esta implicación con la mujer y la fertilidad, podemos encontrar incoherencia entre las condiciones frías de esta cadena respecto a las cualidades calientes del vientre materno y esta misma condición para la fecundación.

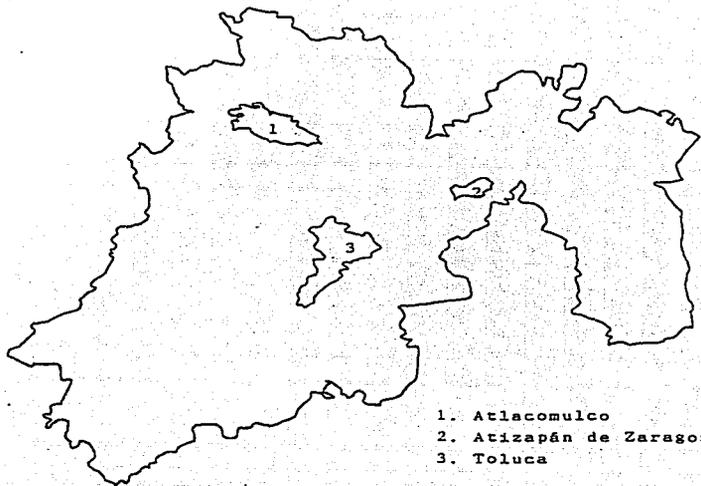
sugiere Alfredo Lopez Austin, y en oposición al planteamiento de George M. Foster que lo atribuye a la influencia europea durante la Colonia.

Esta aparente contradicción halla explicación al considerar tanto la "ambigüedad del símbolo", antes mencionada por Leach, como la característica "ambivalente", también ya referida, que Carl G. Jung atribuye a los arquetipos. Desde esta óptica adquiere sentido el que tanto el agua como el fuego se mueven en los dos planos de lo femenino y lo masculino: el fuego como divinidad masculina, a la vez que albergado en el seno femenino de la tierra en el fogón doméstico; el agua como divinidad masculina, fecundador de la tierra a la vez que asociado con la frialdad de la noche, ésta asociada, a su vez, con lo femenino.

Sobre todas las consideraciones señaladas, se mantiene esa relación entre el fuego como fuente del calor, y el agua como de lo frío. Fuego y agua como entidades sacralizadas, de las que se derivan lo caliente y lo frío como cualidades clasificatorias binarias en el sistema médico otomano.

MAPA 2

MUNICIPIOS DEL ESTADO DE MEXICO CON TEMPLOS CARISMATICOS.



CAPITULO III

CONTEXTO Y SIMBOLOS DE LA SANACION CARISMATICA

a) El contexto

a.1) Antecedentes históricos

a.1.1) Formas religiosas precedentes. A través de la idea *spiritu* se conceptualiza a todo aquello que es inmaterial, característica que le proyecta inmediatamente con el plano de lo religioso en la medida que participa de las experiencias numinosas, tremendas y misteriosas precisamente por su inmaterialidad. La noción de *spiritu* se asocia tanto con significados benévolos como con sentidos malignos, recurso simbólico-religioso constante en la historia humana y elemento común en una amplia diversidad de culturas. Es así, que de la misma forma que se mencionan espíritus de los muertos, también se hace referencia a espíritus procreadores, que fertilizan la tierra o bien, que son progenitores de hombres; en este sentido Lurker apunta que "El esperma y la sangre menstrual están cargados de *mana*"¹, esa sustancia sobre la que Mauss indica que:

"es en primer lugar una acción de un determinado género, es decir, la acción espiritual a distancia que se produce entre los seres simpáticos. Igualmente, es una especie de eter, imponderable, incommunicable y que se extiende por sí mismo. El *mana* es además un medio, o más exactamente funciona en un lugar que es *mana*. Es una especie de mundo interno y especial, donde todo ocurre

¹ Lurker, *Op.Cit.*, p. 211.

como si lo unico que estuviere en juego fuera el *mana*. Es el *mana* del mago el que actua por el *mana* del rito sobre el *mana* del undalo, lo cual pone en movimiento a otros *manas*, y asi sucesivamente. Entre sus acciones y reacciones no interviene mas fuerza que el *mana*. Se producen como dentro de un circulo cerrado donde todo es *mana* y que el mismo, por asi decirlo, seria *mana*².

En base a lo anterior se puede observar que el *mana* implica fuerza, *dynamis*, movimiento, conjunto de características que son puestas en marcha por el simbolo *espirtu*, que al ejercer esa cualidad suya ambivalente ya señalada, le permite ser bueno o malo, pudiendo proteger o castigar. Con esta dualidad el *espirtu* también se ubica entre la vida y la muerte, entre el plano material, palpable del existir sobre la tierra, y la otra dimensión inmaterial entre la que se cuenta la del mundo de los muertos, vecinos o huéspedes de las divinidades. En tal perspectiva se puede entender a la enfermedad, en el sentido de que ésta se halla como tránsito entre la vida y la muerte; la enfermedad juega el papel de vehiculo entre uno y otro estado, ella es el punto liminar entre ambas esferas, y es aquí donde los espíritus entran en acción para castigar a aquellos que, por ejemplo, rompen con una *tabú* y reciben en consecuencia una padecimiento, el que de no ser curado, o neutralizado, puede llevar a la muerte a quien lo sufre; de aquí que no resulte sorprendente el que el *espirtu*, en tanto que ambivalente, también muestre cualidades terapéuticas. Las implicaciones religioso-curativas asociadas con la entidad amigica *espirtu* no son escasas. James G. Frazer, anota por ejemplo:

"En Marruecos se considera al hierro como una gran protección contra los demonios y por eso es corriente dejar un cuchillo o daga bajo la almohada de la persona enferma. Los cingaleses creen que estan siempre rodeados de malos espíritus acechantes para hacer algun daño. Un indigena de ahí no se arriesgara a trasladar de un sitio a otro suculencias tales como bizcochos o carne asada sin ponerles un clavo de hierro para prevenir que algun demonio tome posesión de las viandas y enferme al que las coma"³

Y así como es fuente de enfermedad, de la misma manera lo es de curación:

"En otras tribus, por ejemplo las de los ojobway, los winnebagoes y los dakotas o sioux, el instrumento con el que aparentemente se mata al neofito es el saco de medicina [...] Cada miembro de la sociedad tiene uno de esos sacos en el que guarda retazos y cachivaches con que fabrica sus medicinas o talismanes. «Creen que del contenido variado del fondo del saco de piel o animal

² Mauss, *Sociologia y...* p. 125.

³ Frazer, *Op. Cit.* p. 270.

brotó un espíritu o soplo que tiene el poder, no solo de derribar y matar a un hombre, sino también de resucitarle»⁴.

En el Cristianismo, la idea del «espíritu» forma parte del mismo Dios, quien es tres personas a la vez: la Santísima Trinidad, compuesta de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. A la participación de esta Tercera Persona se hace referencia en la creación misma de la Tierra: "... un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas"⁵; del Hombre: "Entonces Yahve Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente"⁶; y, tiempo después, "La generación de Jesucristo fue de esta manera: Su Madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo"⁷. Pasajes en los que el Espíritu es generador de vida, creador.

La relación *espíritu-enfermedad-curación* se encuentra en el Cristianismo, las *Santas Escrituras* así lo indican:

"Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse"⁸.

Después de este acontecimiento ocurrió que:

"Este, al ver a Pedro y a Juan que iban a entrar en el Templo, les pidió una limosna. Pedro fijó en él la mirada juntamente con Juan, y le dijo: «Miranos» les miraba con firmeza esperando recibir algo de ellos. Pedro le dijo: «No tengo plata ni oro; pero lo que tengo, te doy: en nombre de Jesucristo, el Nazareno, ponte a andar.» Y tomándole de la mano derecha le levantó. Al instante cobraron fuerza sus pies y tobillos, y de un salto se puso en pie y andaba. Entró con ellos en el Templo andando, saltando y alabando a Dios. Todo el pueblo le vio como andaba y alababa a Dios; le reconocían, pues él era el que pedía limosna sentado junto a la puerta Hermosa del Templo. Y se quedaron llenos de estupor y asombro por lo que había sucedido"⁹.

⁴ *Ibidem*, p. 782.

⁵ *Génesis*, 1, 2.

⁶ *Génesis*, 2, 7.

⁷ *Matteo*, 1, 18.

⁸ *Hechos de los apóstoles*, 2, 1-4.

⁹ *Hechos de los apóstoles*, 3, 3-10.

En la historia que sigue a los tiempos posteriores de Jesús, se encuentran casos que insisten en la manifestación del Espíritu Santo, tal ocurre con la secta de los Montanistas en el año 171 d. de C.; en Francia se ruyieron a los Albigenses durante los siglos XI y XII; los Waldenses, en 1170; y, los Jansenistas surgidos en 1653¹⁰. En España, hacia los siglos XVI y XVII, esta tendencia religiosa quedía representada por los *aiumbrados* o *iluminados*, variante popular del misticismo ibérico caracterizado por la iluminación del Espíritu Santo; entre sus peculiaridades se encontraban la de practicar la oración interior en lugar de la litúrgica. Su influencia sobre la sociedad de la época fue suficiente para incluirla en las posturas perseguidas por la Santa Inquisición española¹¹, lo que no impidió que su influencia alcanzara a la Nueva España, en donde durante el siglo XVII, se ruyieron personajes acusados de iluminados como el de Fray Agustín Claudio de Santa Teresa de Jesús¹².

Entre los siglos XIX y XX, en el continente americano, las expresiones en torno al Espíritu Santo corren a cargo del culto protestante, localizado ello en los Estados Unidos, así aparece la secta *Church of God in Christ*, en Mississippi, en 1897; en Topeka, 1901, y en Los Angeles, 1906, se mencionan manifestaciones del Espíritu Santo; en 1916 aparece la *Apostolic Overcoming Holy Church*. En la década de las cincuentas ocurre lo que se denomina *neopentecostalismo* concretado en carismas sucedidos en las iglesias establecidas¹³.

Las características del espíritu asociado con la divinidad, la pulsación entre la vida y la muerte, y su intermediario la enfermedad, y las cualidades curativas presentes en diversas formas culturales son compartidas por los atributos del Espíritu Santo, que si bien

¹⁰ Díaz de la Serna, *Op. Cit.*, pp. 39-40.

¹¹ A. S. Turberville. *La inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 93-101.

¹² Noemí Quezada, "El umbral de la locura: el caso de fray Agustín Claudio", en: *Anales de antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, vol. XXXIII, pp. 195-235. Hombre de vida licenciosa pero de cualidades que le permitía reconfortar a los moribundos; experimenta por primera vez alicianaciones que sufrira de continuo, en ellas el Demonio lo poseía. En medio de crisis personales (abandono de su madre quien toma los hábitos, agresiones de su padrastro y el conflicto de haber propuesto matrimonio a dos mujeres a la vez) ingresa a la Orden de San Hipólito en el Convento y Hospital del Espíritu Santo. Sin embargo, su comportamiento atípico continuaba: "Llego a un punto en el que no asistía a misa, nadie quería confesarlo y no comulgaba por los alborotos que causaba; sólo practicaba la oración, la que no había abandonado jamás" (*Ibidem*, p. 204). Se rodeó de un grupo de religiosos a manera de hijas espirituales survas -con quienes mantenía relaciones carnales justificadas con argumentos religiosos-, para las que fray Agustín Claudio era un santo, pero para el Santo Oficio era un alumbreado. Las evidencias que ofrecen las fuentes sugiere a Noemí Quezada que se trata de un insensato, que padecía de manía, con un cuadro alucinatorio místico.

¹³ Díaz de la Serna. *Op. Cit.*, pp. 40-42.

no se limitan a ellas quedan como constantes que permiten comprender su papel desempeñado al interior del Cristianismo.

Por su parte, la idea del Espíritu Santo como entidad divina con poderes curativos, acompañada de la práctica de la oración, es observada desde los orígenes de esta corriente religiosa, manteniendo su influencia social tanto en el continente europeo, como en América. El mismo territorio mexicano vivió esas experiencias durante la Colonia, de tal manera que la noción de un espíritu curativo no le es nueva en lo absoluto.

Otro aspecto importante, necesario de resaltar, es que las manifestaciones del Espíritu Santo ocurren en momentos de cambio social: de la Edad Media al Renacimiento, de las sociedades mesoamericanas al control español durante la Colonia, de las sociedades rurales a la influencia urbana en el presente siglo. Momentos caracterizados por confrontaciones político-económicas y culturales; en estos contextos de transformación social y modificaciones de códigos surge el Espíritu Santo.

a.1.2) Génesis del Movimiento Carismático. El *Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo*, es una variante católica, caracterizada por su culto centralizado en torno del Espíritu Santo, lo que le asemeja a las sectas protestantes pentecosteses. Surge en los Estados Unidos de Norteamérica entre 1966 y 1967 en Pittsburgh, Pennsylvania a partir de varios hechos significativos para su gestación. Estos consistieron en "manifestaciones del Espíritu Santo", entre los que se mencionan bautismo y don de lenguas, ocurridos en reuniones en que se realizaba oración¹⁴. Después de este acontecimiento el movimiento crece en forma acelerada, expandiendo su influencia más allá de las fronteras estadounidenses, invadiendo prácticamente los cinco continentes. Se tiene noticia -a través de numerosos documentos periodísticos, bibliográficos, folletos, y comunicaciones personales- de su presencia en Australia, Austria, Bélgica, Belice, Brasil, Canadá, Colombia, Egipto, Finlandia, Francia, Granada, Honduras, Israel, Jamaica, Kenya, Lesotho, Libano, Malasia, México, Nepal, Nigeria, Panamá, Papua/Nueva Guinea, Paraguay, Polonia, Puerto Rico, Santo Domingo, Sri Lanka, Tailandia, Trinidad Tobago, Yugoslavia y Zaire.

En México durante el mes de diciembre del año 1971 se lleva a cabo el Primer Congreso de la Renovación Cristiana en el Espíritu Santo. Para algunos autores el movimiento se difunde a través del *Atiello*, templo católico -de los *Misioneros del Espíritu Santo*-, en la ciudad de México y del Secretariado Social de la Arquidiócesis de

¹⁴ Salvador Caranillo Alday, *La renovación en el Espíritu Santo. Teología y pastoral*, México, Instituto de Sagrada Escritura, 1985, pp. 16-8.

México¹³. Argumentando las características de ambas instancias eclesiástico católicas se ha considerado al movimiento como propio de sectores sociales entendidos dentro de las clases medias: sin embargo, por el conocimiento directo que he tenido de diversos templos carismáticos puedo concluir que su población de creyentes se componen de individuos pertenecientes a sectores populares, medio y altos, por lo que se puede afirmar que el movimiento no es privativo de un sector social, ni siquiera en términos de composición proporcionalmente mayoritaria.

Así las cosas, el movimiento se ha extendido por el territorio nacional, sabiendo de fieles nacidos o radicados, al menos en las entidades federativas de Colima, Chihuahua, Distrito Federal, Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, México, Michoacán, Morelos, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán, y Zacatecas¹⁴.

En tal difusión del Movimiento el ofrecimiento de *sanación física*, junto con la *sanación espiritual* ha sido el eje de crecimiento y propagación, de aquí es que los creyentes que nutren sus templos asisten fundamentalmente con la expectativa de curar algún padecimiento no resuelto por otras instancias médicas, tanto institucionales como de las medicinas tradicional, popular y alternativa. Los objetivos doctrinales de una *Renovación en el Espíritu Santo*, si bien son escuchados constantemente en sus reuniones, y apropiados por los creyentes como causa de las enfermedades sufridas, la motivación fundamental sigue siendo la búsqueda de una curación ante situaciones desesperadas de salud principalmente física aunque las hay de tipo emocional.

La situación nacional de grave crisis económica y política, agudizada en la presente década de los noventa, nos lleva a retomar los antecedentes históricos que muestran la figura del Espíritu en momentos de cambio social, situación que tienen por escena internacional las modificaciones en Europa del Este, y los cambios en las relaciones de poder en sitios como Sudáfrica. Desde esta óptica la expansión del Movimiento Carismático no responde solamente a un clientelismo que explota las necesidades terapéuticas en una población carente de servicios médicos satisfactorios, sino que además es una reacción a las condiciones del entorno social cambiante que exige nuevos códigos culturales que permitan adecuarse a situaciones conflictivas.

¹³ Díaz de la Serna. Op. Cit., p 46.

¹⁴ Este listado se logró con el registro de placas de automóviles y líneas de autobuses en que llegaban los fieles a lugares de culto carismático.

a.2) Relaciones campo-ciudad: migración

a.2.1) El espacio urbano. El Estado de México es una entidad contrastante, poblada por comunidades campesinas, indígenas y urbanas, en donde están zonas industriales de importancia nacional y asentamientos urbanos particularmente pobres. En esta situación coparticipan sus habitantes que para 1990 sumaban la cantidad de 9'815,795 individuos¹⁷, distribuidos en 121 municipios, de entre los que destacan por su carga demográfica Nezahualcoyotl (12.8% del total), Ecatepec (12.4%), Naucalpan (8%), Tlalnepantla (7.2%), Toluca (5%), Cuatitlán Izcalli (3.3%), y Atizapán de Zaragoza (3.2%), conjunto en el que se concentraba el 51.9% del total de sus habitantes¹⁸. Todos estos municipios son dominados por asentamientos urbanos que, a excepción de Toluca, forman parte junto con otros (Cuautitlán, Chalco, Chimalhuacán, Huixquilucan, Ixtapaluca, La Paz, Tultitlán y otros que se suman a una lista interminable aún) de la denominada Zona Conurbada, que rodea en sus partes este, norte y oeste al Distrito Federal, siendo unos y otros componentes de un mismo conglomerado ciudadano.

Los otros municipios se caracterizan por dedicarse a actividades agropecuarias, de los cuales se observa una diferenciación étnica, la parte *sureña* de la entidad (Sultepec, Ixtapan de la Sal, Zacualpan, entre otros) está conformada por población mestiza, mientras que en torno y hacia el norte de Toluca se combina población mestiza con indígena hablante de matlazínca, mazahua, nahua, occuilteco y otomí.

Por su parte, la ciudad capital del estado, Toluca, conforma en las últimas décadas su propia zona conurbada, la que ya incluye a los municipios de Lerma, Metepec, San Mateo Atenco y Zimacantepec, expansión propiciada tanto por su carácter político, que concentra las actividades administrativas del gobierno estatal, como por el corredor industrial Toluca-Lerma que en tiempos recientes fue centro de atracción de fuerza de trabajo.

La diversidad social, cultural, étnica, económica y del entorno natural puede ser sintetizada para su estudio global en la relación campo-ciudad, ya que las relaciones económicas y los flujos migratorio (inmigración hacia las urbes y emigración campesina) como parte de aquellas, son el punto donde se unen dialécticamente los ámbitos rural y urbano haciendo no una separación tajantemente demarcada entre ambos, sino una unidad que es por definición interdependiente.

¹⁷ XI Censo de Población y vivienda. Estado de México, 1990.

¹⁸ Anuario estadístico del Estado de México, México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, Gobierno del Estado de México, 1993.

a.2.2) Su paisaje urbano-rural. Las características geográficas de la entidad mexiquense comprenden regiones boscosas, principalmente en la parte del sur, valles, como los de Toluca, Ixtlahuaca y México: pero que en términos generales no permite hablar de abundancia de recursos, sus tierras agrícolas son en su mayoría de temporal, 83.4%. el 16.6% restante corresponde a tierras de riego.¹⁹

Estas extensiones de uso agrícola abarcan el 38.6% de la superficie total del estado, las de uso pecuario significan el 17%: a uso forestal le tocan el 31.8%: los suelos erosionados ocupan el 1.9%; la proporción restante es del 10.7%²⁰, en la que debe incluirse a los conglomerados urbanos. Es así que aproximadamente el 90% de la superficie mexiquense queda asociada al ámbito rural, ya sea por explotación agropecuaria, silvícola, caza, pesca o recolección. En el 10% restante, en promedio, se instala la muy numerosa población urbana. La sobreexplotación agropecuaria y la tala de árboles realizadas en un ambiente de mayor presión demográfica -muchos habitantes frente a reducidos recursos naturales- colaboran en extender las tierras erosionadas que roban espacios productivos particularmente al campo.

A pesar de que los espacios no-ciudadinos son menores, el constante avance urbano altera considerablemente los paisajes campesinos; un ejemplo especial de esto se tiene entre Ixtlahuaca y Jocotitlán, al norte de Toluca; rodeado de comunidades mazahuas y otomías, en terrenos tradicionalmente destinados al cultivo de maíz, se levanta la zona industrial de Pastejé, en ella laboran jóvenes, una buena parte nuyeres, de origen indígena, que ante las limitaciones impuestas por el minifundismo para acceder a una parcela, vía herencia familiar, se ocupan a cambio de un salario. El resultado son escenas que alternan la vida étnico-comunitaria con la fabril, el azadón con la máquina, la vida rural con el ambiente de la industria. La unicidad campo-ciudad antes citada, se refleja en el paisaje mismo del estado, entre sus campos, montes y valles.

Pero los resultados no son únicamente visuales, el más importante, considero, es el tocante a la sustantiva relación naturaleza-sociedad: las poblaciones campesinas, mayoritarias a comienzos del presente siglo y hereditarias de centenarias sociedades agrícolas asentadas en lo que actualmente es el territorio mexiquense²¹, sufren las modificaciones que implican las zonas industriales y urbanas que se instalan sobre suelos en los que anteriormente se cultivaban, cazaban, recolectaban y pescaban diversas

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Las comunidades otomías, tratadas en el anterior capítulo, son un claro ejemplo de los antecedentes históricos de ese pasado agrícola y lacustre reflejado en sus formas culturales: articulación entre ciclos de cultivo y religioso, sistemas simbólicos, etcétera.

especies vegetales y animales. En tal dinámica se encuentra el río Lerma, víctima de la contaminación producida por los desechos urbano-industriales que en él son depositados, por lo que en su recorrido, hasta el Lago de Chapala, disminuye o extermina especies acuáticas y vegetales asociadas al río y que las poblaciones ribereñas han destinado, de antiguo, a usos comestibles (rana, carpa, acociles) y artesanales (tule).

En esta serie de modificaciones la alternancia de milpas y terrenos de uso habitacional es un punto conflictivo. las relaciones entre vecinos de un mismo poblado que tenían un preciso conocimiento respecto de la propiedad de cada parcela, se ha trastocado por la presencia de nuevos habitantes que no siempre respetan los cultivos al robarse las mazorcas, situación que fuerza a los campesinos de estas zonas a cercar o bardear sus terrenos de labor, de tal suerte que esas veredas que atraviesan entre los cursos son coartadas en su libre trazo.

Por lo tanto, el cambio en el paisaje propiciado por los nuevos usos del suelo y las alteraciones provocadas por factores contaminantes de los ecosistemas, repercuten negativamente no sólo en el plano de la armonía ecológica, sino también en las relaciones hombre-naturaleza que se mantuvieron durante la predominancia de sociedades agrícolas y campesinas. Con esto no se pretende decir que ese pasado haya sido idílico en contraposición a un presente completamente desordenado. Lo que ocurre es que la experiencia acumulada durante siglos en torno a una relación comunidad-tierra, produjo un sistema -tecnológico, cultural, económico y de organización doméstica- que permitía una relación adaptada al paisaje natural de esos momentos. Por el contrario, a los actuales cambios sufridos por el entorno no les corresponden todavía sistemas de readecuación probados durante prolongados periodos de experiencia, es decir, lo que actualmente vemos -migración, modificaciones económicas al interior de la unidad familiar- son parte de estrategias adaptativas en proceso que están buscando una nueva relación sociedad-naturaleza, esto es, la construcción de un nuevo código.

a.2.3) La sociedad. Por lo anterior es que el Estado de México se encuentra actualmente dentro de un proceso de urbanización de municipios antes rurales, en los que se recibe un flujo migratorio compuesto por habitantes del campo -de las distintas poblaciones rurales del país-, de otras ciudades nacionales, e incluso por oriundos del Distrito Federal que resultan "expulsados" de un territorio -la ciudad de México- particularmente saturado. En este sentido es que en 1950 los habitantes del Estado sumaban 1'392,623; en 1960 eran 1'897,851 individuos, en 1970 asciende a 3'833,185 habitantes, en 1980 llega a

7564,335, y para 1990 alcanza la cifra de 9'815,795 personas²², lo que ha significado que su participación entre la población nacional pase del 5.43% en 1960, a 12.1% en 1990, lo que la convierte en la entidad que ocupa el primer lugar del país por su concentración demográfica²³.

Dicha cantidad poblacional se asienta principalmente en las dos zonas conurbadas, una con el Distrito Federal y otra con Toluca. La dinámica de crecimiento demográfico tiene dos fuentes: por un lado el crecimiento natural, y por otra parte, el otorgado por flujos migratorios. Sobre el segundo, el Censo de 1990 da cuenta de un 39.9% de habitantes no nacidos en el Estado de México, sobre ellos se considera que una "quinta parte de los inmigrantes que actualmente residen en el Estado llegaron en el periodo 1985-1990, de donde se deduce que el fenómeno aún persiste"²⁴. Los lugares de origen de esta porción corresponden, en orden de importancia, al Distrito Federal (54.8%), Puebla (5.9%), Michoacán (5.8%), Hidalgo (5.4%) y Oaxaca (5.1%), el resto se distribuye entre los oriundos de otros estados y países²⁵.

En este crecimiento han participado dos factores: uno, el crecimiento industrial ocurrido dentro de municipios mexiquenses (Naucalpan, Tlalnepantla); y, dos, los sismos de septiembre de 1985. El primero es producto de las políticas económicas y administrativas del Distrito Federal que no han permitido más superficies para uso industrial, y del Estado de México que ofreció facilidades para su instalación, lo que propició el traslado de factorías tan solo al otro lado de la línea divisoria entre una y otra entidad. El segundo, fue un acontecimiento independiente a decisión humana pero cuyos efectos impulsaron a una porción de habitantes del D.F. a mudarse, entre otras ciudades, a la de Toluca, por su cercanía con aquella lo que facilita mantener los contactos sociales, familiares, de trabajo y escolaridad ya establecidos con anterioridad.

Las actividades que realiza la población tanto nativa como migrante se distribuye en los ámbitos rural y urbano, así tenemos lo siguiente:

²² Perfil sociodemográfico. Estado de México. XI Censo de general de población y vivienda, 1990, México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 1992.

²³ Panorámica socioeconómica del Estado de México, Toluca, Méx., Gobierno del Estado de México, 1993.

²⁴ Ibidem, p. 2.

²⁵ Perfil sociodemográfico. Op. Cit.

POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA POR SECTORES. ESTADO DE MEXICO. 1990

SECTOR	HABITANTES	%
Primario	248,140	8.7
Secundario	1'053,808	36.8
Terciario	1'456,246	50.9
No especificado	102,782	3.6

FUENTE: *Perfil Sociodemográfico*

El Sector Primario incluye actividades productivas relacionadas con la agricultura, ganadería, silvicultura, caza y pesca, por lo que en él quedan considerados los habitantes rurales; mientras que los urbanos se ubican en los otros dos sectores: Secundario, que considera a la minería, extracción de petróleo y gas, industria, electricidad y agua, y construcción; y el Terciario con el comercio, transporte y comunicación, servicios financieros, profesionales, comunales, recreativos, mantenimiento, hospedaje, restaurante, gobierno, etcétera.

Si sumamos los dos últimos resulta la cantidad de 2'510,054 habitantes ahí ocupados, lo que significa que el 87.7% realiza alguna actividad económica asociada con el ámbito urbano. De esta manera, entre la población nativa se encuentra una parte que continúa ocupándose en las formas tradicionalmente productivas del campo. En tanto que otra porción de ella ha transitado a empleos distintos a los rurales, con lo que se da una ruptura para con su pasado inmediato, influyendo esto en las formas culturales y sociales.

Por su parte, la población inmigrante, si bien frecuentemente adecuada a pautas urbanas -ya se ha señalado que la mayor proporción corresponde a migrantes venidos del Distrito Federal-, se instala en un entorno que le es ajeno, e incluso conflictivo; en este sentido se explica que en los muros toluqueños se lea de vez en vez esa frase de "mata un chilango", a propósito de que los oriundos de la región se explican los males asociados con el proceso urbano reciente (delincuencia, despersonalización, contaminación) con el arribo de individuos extraños a su sociedad tradicional. Sus habitantes originales relatan el recuerdo inmediato de cómo en los Portales -principal lugar de encuentro social de la ciudad de Toluca- se saludaban unos a otros, a diferencia de los años recientes, cuando "uno puede pasar varias veces por los Portales y no hallarse a nadie conocido", declaran nostálgicos algunos habitantes de siempre.

La diversidad de orígenes se puede observar en la multiplicidad lingüística indígena, las poblaciones étnicas que históricamente se han asentado en territorio hoy mexiquense, son para 1990, la mazahua, con el 36.6% del total indígena en el Estado, la otomí, con el 31.9%; y, nahua con el 8.6%, las otras dos matlazimca y ocuilteca, pero que, por su

reducido número, quedan por debajo de otras que no son originales históricamente de la entidad, tales son los casos del mixteco, que abarca el 5.3% del total de población de cinco años o más que habla alguna lengua indígena y radica en el Estado de México; y del zapoteco, con 3.8%, frente al Matlazincá que significa el 0.4%. y el ocuilteco que alcanza apenas el 0.2% del total. Además, se enlistan en los registros censales²⁶ otras lenguas, a saber: chinanteco, chocho, huasteco, maya, mazateco, mixe, purépecha, tepehua, tlapaneco, totonaca y triqui que corresponden a otros estados como Oaxaca, Michoacán o Puebla, lugares de importante expulsión poblacional que se asienta en el Estado de México.

Es así que la entidad mexicana muestra un mosaico social diverso: campesinos, regiones indígenas, y centros urbanos de acelerado crecimiento, todo lo cual genera condiciones de fuertes contrastes sociales -modernización en servicios urbanos en Toluca, frente a bajísimos niveles económicos en municipios del Valle de México-, a la vez que confrontaciones interculturales.

a.3) Reorganización social: familia y nuevos grupos de adscripción

a.3.1) La familia. Hacia la década de los setentas, la entidad mexicana hacia patente la expulsión de miembros pertenecientes a las comunidades rurales, los que principalmente emigraban hacia la ciudad de México; aquí era notoria la presencia de mujeres mazahuas, que por su vestimenta indígena eran fácilmente identificables²⁷, junto con otras de orígenes étnicos diversos. Tal flujo emigratorio campo-ciudad respondía a las condiciones agrarias de la región natal, en la que el minifundismo, el desequilibrio entre el crecimiento demográfico y los recursos naturales y campesinos, además del deterioro ecológico de ecosistemas degradados, imposibilitaba al total de la población continuar habitando el mismo sitio; por lo tanto, se produjo el que una parte de sus habitantes salieran de las comunidades campesinas, ya fuera de manera periódica o definitiva. Los migrantes que regresaban periódicamente permitieron la llegada de recursos monetarios a los pueblos indígenas, mientras que los que se establecieron definitivamente en sus nuevos lugares de residencia propiciaron una baja en la presión demográfica sobre ecosistemas saturados y degradados al mismo tiempo que se sumaron al nutrido conglomerado ciudadano. En una o en otra situación, los individuos mantenían lazos en dos posibles instancias: la familiar y la comunitaria; aquellos que decidían -por su voluntad o

²⁶ Véase *Perfil sicodemográfico, Op. Cit.*

²⁷ Arizpe, *Indígenas en...*, p. 8.

en contra de sus deseos- radicar definitivamente en la urbe lo hacían generalmente en grupos familiares, mientras que los migrantes intinerantes se movían al interior de su unidad familiar, la que a su vez seguía formando parte de la comunidad campesina, de tal manera que estos individuos mantenían sus relaciones sociales con sus parientes y con la comunidad. En las dos esferas se reproducen las pautas culturales del grupo transmitidas y concretadas por sus miembros, y respecto a ellas cada persona guarda sentimientos de pertenencia²⁵ y lealtad.

En contraste, las relaciones sociales en el contexto urbano mantienen la pertenencia al grupo familiar, pero no hay garantía de que ocurra lo mismo con su comunidad, ya que esta no siempre existe en el medio ciudadano. Todo individuo nace, en principio, en el seno de una familia, pero esta puede o no formar parte de un grupo urbano más amplio. Los casos en los que si existe esta otra instancia se observan en los barrios urbanos, también pueden ser ejemplo de ello algunas conglomerados, e incluso municipios completos, por ejemplo, el barrio de La Retama, en Toluca; Satélite, en la zona conurbada con el D.F.; o Neza, el populoso municipio de Nezahualcóvotl. Lugares como los mencionados se han constituido en espacios sociales de adscripción en la medida en que sus habitantes se autoidentifican y cohesionan por el hecho de vivir en ellos, independientemente de que mantengan relaciones sociales cotidianas.

Sin embargo, estas instancias de adscripción no siempre alcanzan la intensidad de lealtad que se observa en la comunidad rural; las razones pueden ser el que aquellas son relativamente jóvenes, mientras que éstas poseen una existencia de centurias. La mudanza del hogar de un sitio a otro puede implicar el cambio en los sentimientos de adscripción, lo que evidencia la fragilidad de ella, situación que difícilmente se presenta en la comunidad rural. Uno de los escasos ejemplos de profunda identidad de barrio lo es Tepito, en la ciudad de México, ampliamente conocido y cuyos habitantes a pesar de vivir en otras colonias, mantienen y patentizan su origen primordial.

Pero ya sea en el barrio, o en el municipio, o en la colonia, en el medio urbano la unidad familiar como instancia de pertenencia social se constituye en el más importante. A su interior las relaciones si bien son dirigidas por el padre, sinónimo de *cabeza de familia*, es la madre quien guarda un dominio invisible aún por encima de aquél. En torno de ella se reúnen los hijos, hombres y mujeres, los nietos, e incluso otros parientes como hermanos y sobrinos. Al morir el padre, pero sobreviviendo la madre, la familia extensa puede continuar sus tratos (visitas dominicales, consultas ante conflictos, préstamos, etcétera); pero muriendo la madre, la parentela se disgrega, al grado de que si aún vive el

²⁵ En el sentido que le da Fredrik Barth ya referido en el capítulo anterior.

padre, éste deambule entre los hogares correspondientes a las familias nucleares, sin que siempre sea ni bien recibido ni logre sostener una permanencia prolongada en alguna de "sus casas". Esta pauta de organización familiar que cohesiona diversas familias nucleares emparentadas en torno a la figura femenina de la madre-abuela (en ocasiones también tía y hermana), ya ha sido señalada para el medio urbano²⁹ y también para el rural³⁰ bajo el término de *matri-focalidad*.

Esta figura de organización social doméstica es un mecanismo de cohesión social en la instancia última de integración social y socialización, la cual se hace vigente ante las acciones disgregacionistas que implica la emigración rural y la relajación de interacciones sociales del medio urbano. Los individuos pueden mudarse de casa, radicarse en otra ciudad, trabajar a cientos de kilómetros de distancia de la comunidad de origen, separarse de su esposo o esposa, abandonar a los hijos, ser "corrido" por el padre, pero sin perder la esperanza de la puerta que siempre deja abierta la madre-abuela. Es así que esta figura femenina es el punto de cohesión social en el actual contexto rural-urbano de gran movilidad espacial, que ante los distanciamientos que esto propicia, actúa como símbolo de integración.

a.3.2) Los grupos alternativos. Además del comunitario-rural y del familiar en el campo y la ciudad, los individuos tejen relaciones en los otros muchos espacios donde se mueven: el trabajo, la escuela, el hospital, los paraderos del transporte, los parques, las canchas de fútbol, etcétera; en todos ellos se realizan tratos de amistad, compañerismo, noviazgo y solidaridad que derivan en sentimientos de pertenencia en mayor o menor grado de lealtad. Es así que observamos dos tipos de agrupación: la primera, se compone de las instancias familiar y comunitaria; la segunda, de aquellos otros grupos en donde los individuos se concentran. A los primeros los entiendo como *grupos de origen*, mientras que los segundos como *grupos alternos*. De origen porque los individuos en ellos nacen, independientemente de su decisión personal. Los otros, alternos, en la medida en que cuando el grupo de origen desaparece o deja de mantener relaciones con él tiene la alternativa de inscribirse o conformar otros que no son ni comunitarios ni se rigen por relaciones de parentesco.

El segundo tipo de grupo, cumple una función importante en el medio urbano, con la llegada de individuos migrantes a la ciudad -alejados éstos de sus grupos de origen- los grupos alternativos ofrecen una opción de integración social, espacio por medio del cual

²⁹ Lewis, "La cultura de...", pp. 113.

³⁰ Wolf, *Op. Cit.*, p. 35.

puede adaptarse a su nuevo sitio. A través de él encuentra empleo, conoce personas, o se defiende ante situaciones de peligro.

Para los habitantes nacidos en la ciudad, los grupos alternativos son instancias de socialización y consolidación de espacios sociales, ya que fuera de su grupo de origen, la familia, no siempre se ubica en otra instancia como el barrio, debido a lo cual requiere de tejer redes que sirven de canal de conexión con los otros ámbitos urbanos.

En este sentido, el sindicato, la agrupación de comerciantes ambulantes, la organización de colonos, la banda (pandilla), el equipo de fútbol, son grupos que caminan paralelos a los grupos de origen, que los complementan o incluso los suplen. Un ejemplo de ello son los grupos religiosos, a ellos acuden no solamente por una pura necesidad espiritual, o para "escuchar misa", sino que en torno a las actividades ceremoniales del culto ocurren interacciones sociales; así, por ejemplo, en los templos *espiritistas*, paralelo a las actividades curativas, los asistentes se conocen, conversan y se van integrando en los distintos niveles de participación, de tal manera que los individuos se incorporan al templo en el sentido de un grupo alternativo que se ofrece como un espacio de identidad²¹.

Situación equivalente se observa con los templos católicos adscritos al movimiento carismático, las personas se acercan solas, acompañadas de la nieta, el hijo, la hermana, el amigo, de la familia nuclear completa, o de miembros de la parentela extensa, conforme se identifican con el culto pueden efectuar tareas de apoyo a las labores de la iglesia. En uno de los sitios de mayor importancia carismática, Monte María -en el municipio mexiquense de Atizapán de Zaragoza-, el sacerdote que lo encabeza recibe el apoyo de numerosas personas -en su mayoría mujeres y algunos hombres- quienes colaboran en diversas actividades: limpieza, cocina, venta de libros, recepción de fieles a las puertas del templo, entre otras. De igual manera, en otro templo de la ciudad de Toluca, conocido como San Juan Chiquito, el sacerdote indica que los "menos amolados ayudan a los más amolados", a través de reunir ropa usada para venderla en un precio simbólico a personas particularmente humildes. En estos ejemplos se observa cómo las individualidades se reúnen, es decir, se socializan en grupos alternativos, en este caso, religiosos. Ahí encuentran espacios de ubicación dentro del ámbito urbano.

²¹ Silvia M. Cruz Echarán, "La búsqueda de identidad en el espiritualismo trinitario mariano", en: Barbro Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 251-261.

a.4) Resocialización, multirritmicidad, comunicación

a.4.1) Socialización y resocialización. La dinámica campo-ciudad implica una doble posibilidad: por una parte crea condiciones en donde las unidades sociales, familiares, comunitarias o de barrio se disgregan; de otro lado, genera a los grupos alternativos abriendo nuevos espacios de socialización. La primera situación se puede observar en las cifras relativas a estado civil, mostradas en el cuadro siguiente.

POBLACION DE 12 AÑOS Y MAS DE EDAD SEGUN ESTADO CIVIL			
EDO CIVIL	TOTALES	HOMBRES	MUJERES
Total	6790.192	3306.236	3483.956
solteros	2756.283	1453.449	1302.834
casados civil	653.667	319.274	334.393
religiosamente	146.645	71.158	75.487
civ y relig.	2379.112	1168.252	1210.860
union libre	475.222	225.441	249.781
separados	80.546	16.169	64.379
divorciados	42.920	10.643	32.277
viudos	211.932	39.479	172.453
no espec	43.663	22.371	21.292

17 Censo General de Población y Vivienda, 1990, Estado de México.

Mientras que las proporciones entre hombres y mujeres en los grupos Total, solteros, casados por el civil, religiosamente, civil y religiosamente, unión libre y no especificado oscilan en torno al 50% en cada parte, para los rubros separados, divorciados, y viudos las proporciones se inclinan hacia las mujeres, en donde éstas significan el 80%, 75%, y 81% respectivamente. Entre ambas tendencias existe una diferencia de lógica; en la división por géneros de la población total, al sector masculino le toca el 49%, en tanto que para las mujeres es el 51%; entre los solteros, a los hombres corresponde el 52% y a las mujeres el 48%. Tales proporciones continúan para los casados en sus modalidades civil, religiosa y civil-religiosa. Sin embargo, en las parejas deshechas por separación, divorcio o muerte, las relaciones cuantitativas en los géneros pierde esa lógica de mitades.

La razón de esto tiene varias explicaciones. Una de ellas se encuentra en los activos flujos migratorios que distinguen a la población masculina separada de su esposa -de hecho o legalmente- de la femenina, en donde los primeros al abandonar el hogar matrimonial quedan fuera de los registros censales del Estado, debiendo aparecer en otras cifras del país o bien, perdiéndoseles el rastro ante una supuesta emigración interna-

cional, hacia los Estados Unidos, por ejemplo; esto debido a la mayor movilidad concedida por una cultura que, en contraposición, limita a las mujeres a las fronteras del hogar.

En los casos de viudez, el motivo está en la sospecha que se atribuye al incremento en la tasa de mortalidad masculina en la población adulta. Para 1990³², el número de defunciones en hombres entre 15 y más años de edad fue de 183,075 personas, y en mujeres de 138,791 personas en el mismo grupo de edad, lo que nos da una relación de 57% frente a 43% respectivamente, proporción que, si bien indica que la tasa de mortalidad es superior en los hombres, la diferencia no es de 8 a 2 (80% y 20%) ante las mujeres, como lo sugiere el cuadro de Estado Civil. Queda la interrogante sobre la ubicación de otro grupo de hombres que se pierden en las estadísticas.

La respuesta, muy probablemente se halle en las pautas culturales respecto a los comportamientos diferenciados entre los géneros sobre las actitudes de solteros y de casados. Es sabido que los hombres con mayor facilidad toman una actitud ambigua al respecto, incluso manejándose como solteros cuando en realidad mantienen una relación matrimonial: por el contrario, las mujeres con mayor frecuencia quedan al cuidado de los hijos por lo que difícilmente pueden adoptar comportamientos de soltería ante la sociedad. De esta manera es que se puede suponer que al momento de entrevistas censales las mujeres abandonadas de facto, por estigmas sobre su condición, declaren situaciones menos prejuiciadas como el ser "viuda", mientras que los hombres se presenten como casados, o solteros, pero sin reconocerse en calidad de divorciados, separados e incluso viudos.

Las consideraciones apuntadas vienen a colación en la medida en que ellas indican las tendencias de desintegración matrimonial. En el caso de los hombres, del total que ha tenido algún tipo de unión de pareja pasada o presente (1'850,416 hombres), el 96.5% declaró en el Censo de 1990 mantener dicha unión, en tanto que el 3.5% indicó que se había disuelto por separación, divorcio o viudez. Por su parte, entre la población femenina, del total con situación matrimonial vigente o anterior (2'139,830) el 87.4% señaló que la sostenía, mientras que el 12.6% restante declaró que se había disuelto por alguna de las tres razones consideradas. A través de estas cifras es posible visualizar dos actitudes personales y sociales en torno a la organización familiar: por un lado, la plasticidad masculina para pasar de "casado" a "soltero" y abandonar sus compromisos familiares; por otra parte, la vigencia de la marifocalidad, señalada anteriormente, patentizada en el mayor reconocimiento, por parte de la mujer, de tener o haber sostenido una relación de pareja.

³² En base a datos de *Información estadística del sector salud y seguridad social*, Cuaderno 9, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1993.

Ahora bien, del total de matrimonios presentes y pasados (3'990,246 personas entre hombres y mujeres) el 8.4% (335,400 personas) se ha disuelto, lo que complementado con las cifras anteriores, significa que ante la disolución, el peso de la reproducción social de la unidad familiar recae sobre la mujer, señalando nuevamente la presencia matri-focal.

Queda aún sin aclarar el sitio donde se ubican socialmente los hombres, sobre lo que se pueden plantear algunas posibilidades como la de mantener relaciones de pareja con más de una mujer, la emigración, o el retorno al grupo familiar de origen, lo cual coincide con la organización nucleada por la madre.

Las cifras anteriores son la culminación de un proceso de deterioro familiar concretado en la relación matrimonial; con ello quiero señalar el hecho de que las otras parejas, más del 90%, no son ajenas a las posibilidades de encontrarse en alguna de las formas de deterioro. Al respecto, los datos sobre menores maltratados es un indicativo.

De acuerdo a datos del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia para el Estado de México, entre enero y diciembre de 1993, se tuvo conocimiento de 213 denuncias recibidas en esa institución, las que implicaban a 312 menores, se comprobó maltrato en 180 casos.

EDAD Y SEXO DE LOS MENORES EN QUE SE COMPROBO MALTRATO. 1993

Edad (en años)	Masculino	Femenino	Subtotales	%
0 a 4	40	30	70	38.9
5 a 9	40	24	64	35.6
10 a 15	18	20	38	21.1
16 a 18	2	6	8	4.4
Total	100	80	180	100

FUENTE: Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia para el Estado de México, 1993.

Los menores que son objeto de agresión con mayor frecuencia forman el grupo de niños entre los cero y nueve años de edad, ya que equivalen al 74.5% del total; el resto, 25.5% corresponde a adolescentes y jóvenes. Esta proporción obedece a que entre más pequeño es el agredido, son más escasas las posibilidades de defensa. Los menores son víctimas de agresores que en su mayoría guardan relaciones de parentesco con ellos:

RELACION JURIDICA DEL AGRESOR CON EL MENOR MALTRATADO, ESTADO DE MEXICO,

1993		
madre	104	57.8%
padre	49	27.2%
abuelos	1	0.6%
tios	6	3.3%
madrastra	11	6.1%
padrastra	8	4.4%
niestro	1	0.6%
total	180	100.0%

FUENTE: Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia para el Estado de México, 1993.

De acuerdo con estos datos, la madre es la principal fuente de maltrato, ocurriendo así en más de la mitad de los casos registrados, el padre lo es en menor proporción, pero la suma de ambos nos da el 85% respecto del total, lo que indica que son los progenitores quienes con mayor frecuencia maltratan a sus propios hijos. Una segunda consideración nos dice que los parientes consanguíneos e inmediatos agresores del menor suman el 86.5%. el 13.5% de los agresores no guarda relación consanguínea con el agredido. Es importante resaltar el dato que ubica a la mujer, en calidad de madrastra, como más agresora que el hombre, en condición de padrastra, esta figura repite el esquema en el que la madre maltrata al menor en más casos que el Padre; esta situación aparentemente contradice el papel de la mujer en la matrifocalidad, sin embargo, al considerar el fuerte peso de responsabilidad concentrado en la madre focalizadora y el frecuente abandono del padre para con su familia, esposa e hijos, se explica el que una mujer -madre o madrastra- ante en crisis con sus hijos o hijastros en la medida en que el padre se encuentra ausente y no afronta las responsabilidades familiares, por lo que así como la mujer atiende a la prole, ella misma es quien materializa la violencia en contra del niño. Los mismos datos referidos nos informan que, para el citado año de 1993, de los 180 casos, se sufrieron maltratos físicos en 124 de ellos; maltrato emocional en 32 casos; y, abuso sexual en 24.

Esta violencia no es producto simple de estados anímicos alterados, sino que a la vez cumple con una función social que consiste en propiciar mecanismos de expulsión de aquellos miembros de la parentela que resultan económicamente improductivos, ya que su participación material o productiva en la economía familiar es menor que su consumo. Así lo indica un estudio realizado en la década de los ochentas en la regiones mazahuas de los estados de México y Michoacán, cuyo contexto era de un agudo minifundismo y en donde el hostigamiento ejercido por parte de familiares sobre únicamente alguno de los niños

del grupo doméstico terminaba impulsando a éstos a huir del hogar familiar, lo que se interpretó como la expulsión de miembros de la familia, bajo el mecanismo del maltrato infantil por motivos económicos³³. Esta explicación es aplicable al maltrato contemporáneo sobre menores, ya que las condiciones de empobrecimiento agudo que padece una amplia porción de la población mexicana, que comparte el Estado de México, impacta las relaciones familiares a nivel de pareja, y de padres a hijos, siendo estos últimos los menos protegidos y por lo tanto, objeto de agresiones derivadas de la incertidumbre que causa la inseguridad económica y la inestabilidad emocional originada por razones materiales.

Los anteriores datos estadísticos nos permiten observar un proceso en el que los individuos, miembros de unidades de parentesco, oscilan entre la expulsión y la reorganización de la familia. Las condiciones económicas deterioradas fuerzan modificaciones al interior de la composición orgánica de parentesco, tanto en el campo como en la ciudad; en esta recomposición, unos miembros logran consolidar su permanencia mientras que otros son sacrificados con su expulsión en aras de salvar al conjunto familiar. Los expulsados, a su vez, buscan constituir nuevos espacios sociales los cuales pueden ser nuevas familias nucleares o los grupos alternativos antes mencionados, sitios de resocialización para los individuos desocializados³⁴.

A esta mecánica la denominó *proceso de socialización-desocialización-resocialización* para indicar esa tensión que vive el individuo, entre: 1) seguir siendo parte de su parentela o comunidad de origen, su familia nuclear; socialización; 2) aislarse del conjunto social; desocialización; o bien, 3) formar una nueva unidad de parentesco o incorporarse a un grupo alternativo: resocialización.

Entre unas y otras posibilidades, el papel de la matrifocalidad sigue siendo de cohesión social ya sea manteniendo intacta la composición familiar o promoviendo recomposiciones de sobrevivencia.

a.4.2) **Multirritmicidad.** La oscilación de los individuos entre diversos grupos sociales en la trama urbana y entre la desocialización y resocialización, diversifica los ritmos en que ese mismo individuo se mueve. Sabido es que la dinámica en las ciudades es particularmente acelerada, las diversas obligaciones de una persona se reparten entre la escuela, el trabajo, el hogar, las reuniones sociales, atención médica, trámites administrativos, etcétera. De tal dinámica participa activamente el migrante, es un pasajero

³³ Ramírez Torres, *La formación del...*, p. 68.

³⁴ Françoise Laplanche menciona a la desocialización como componente asociado a la esquizofrenia: "... psicosis característica de las culturas agonizantes, hace estallar el consenso mínimo indispensable para la existencia de cualquier sociedad. Es profundamente deculturante, desimbolizante, desindividualizante y desocializante" (F. Laplanche, *Introducción a...* pp. 126-7).

más del metro, acaso con un vestir que lo evidencia como "provinciano", empleado en una actividad asociada con los campesinos en éxodo, y una actitud cultural diferenciada en relación con la urbana, pero a fin de cuentas integrado en la desarticulación de los tiempos: al trabajo, a la familia, a los amigos, habrán de sumarse los tiempos dedicados a su propia comunidad, tal vez ayudar en la siembra y cosecha, asistir a la fiesta patronal, o a la boda de un hermano, entre otros compromisos.

Por su parte, las personas -frecuentemente niños y ancianos- que se quedan en el pueblo, resienten los tiempos desarticulados de sus familiares y paisanos que trabajan fuera de su localidad. Por ejemplo, la atención de la madre -que trabaja como empleada doméstica en la urbe- a sus hijos, no es como sus formas culturales lo han establecido al quedar el cuidado de lo menores a cargo de la abuela, una hermana mayor, alguna tía, prima o cuñada, por lo que la división del trabajo tradicional al interior de las unidades económicas campesinas, se altera.

Estos contrastes corresponden a la relación campo-ciudad que al confrontar diversas formas culturales encara contradictoriamente distintos ritmos propios de cada cultura. Estos son producto, en un primer momento, del ajustamiento del hombre a los ritmos físico y biótico como parte de un ecosistema dado; y de donde se halla que el hombre ha sido básicamente un animal diurno³⁵, como en las formas culturales campesinas por ejemplo; pero es en la ciudad donde esta condición se rompe, hay a la vez habitantes diurnos y nocturnos, y por el carácter dependiente de las comunidades humanas actuales, los ritmos de unas y otras se entrelazan. Esto quiere decir que los ritmos a los que se mueven los individuos al interior de los espacios socioculturales en que se instalan, son con frecuencia distintos unos de otros. Dicha situación obedece a la diversidad de ritmos propios de cada ambiente ya urbano, ya rural, y de cada cultura de que se trate.

Es fácil comprender que el ritmo de trabajo de un campesino es distinto al de un oficinista: los horarios se rigen por criterios en uno "naturales" (luz solar, etc.), en tanto que en el otro, el "cheCADOR" se convierte en una medida rigurosamente exacta y amenazante. Más aún, del habitante rural se espera una articulación de tiempos de trabajo y rituales, por ejemplo, en forma armónica entre ellos, mientras que en el habitante urbano los tiempos son, además de múltiples, contradictorios: llegar puntual al trabajo, después de haber dejado a los hijos en la escuela, si es mujer, antes de estas dos actividades, debió cocinar -por la noche inmediata- para que el resto de los miembros de la familia tomen los alimentos al día siguiente, etcétera, etcétera; es decir, los tiempos dedicados a cada actividad se contraponen oprimiendo al individuo.

³⁵ Hawley, *Op. Cit.*, 298.

Debido a que, como sucede en el Estado de México, los espacios rurales y urbanos se encuentran relacionados íntimamente a través de líneas de transporte, individuos que oscilan entre uno y otro espacio, amén de los medios de comunicación masiva, las múltiples actividades urbanas invaden la esfera familiar y comunitaria de las poblaciones rurales, de tal manera que, por dar un caso, un hombre de Zinacantepec -municipio colindante al de Toluca- atiende una pequeña parcela donde cultiva junto con su familia maíz. la esposa de él acude a la plaza tradicional de los viernes en Toluca, de los hijos mayores unos asisten a escuelas del nivel medio superior en esta ciudad, en tanto que otros se trasladan al Distrito Federal para ocuparse en algún empleo; el resultado es la multiplicación de tareas al interior de una unidad familiar asentada, en principio, sobre un espacio rural, dinámica actual que rompe con un anterior ritmo marcado por actividades internamente coherentes, que articulaban los ritmos naturales, económicos y sociales.; estaciones del año con el ciclo agrícola de producción; división del trabajo entre los miembros de la unidad doméstica a lo largo del día, definido por los periodos diurno y nocturno; ciclo anual con el ciclo agrícola y el ciclo ritual.

Ahora su inserción al ritmo urbano dispersa a la familia y cada uno de sus integrantes individuales hacia una contraposición incoherente de tiempos dedicados atropelladamente a infinidad de actividades. La ampliación de la mancha urbana, junto con el intenso flujo migratorio campo-ciudad, propicia la alteración de los ritmos rurales. Actualmente las fiestas patronales de los muchos pueblos del Valle de Toluca, sur y norte del Estado de México tienen dos momentos de celebración, el "mero" día de la fiesta (fecha del santo de cada caso), más el domingo que es el momento cuando los jóvenes y demás nativos del lugar pueden regresar a su pueblo, ya que los días "de entresemana" se encuentran trabajando lejos; esto no ocurre si la fecha de la fiesta patronal corresponde al domingo, entonces no habrá ninguna dificultad.

Como se puede apreciar, los ritmos urbanos alteran los ritmos rurales, por lo que la relación campo-ciudad lleva inherente a ella la *multirritmicidad*: confrontación de diversos ritmos correspondientes a culturas distintas que sus miembros -migrantes, urbanitas, y habitantes del campo- procuran articular no siempre con fortuna; cuando no se logra hacerlo resulta una *arritmicidad* que corre paralela a la desorganización familiar y comunitaria entendida como desocialización. Por lo tanto, desocialización y arritmicidad son dos expresiones del aspecto contradictorio del binomio rural-urbano contemporáneo del que participa el Estado de México.

a.4.3) **Comunicación.** Si bien los procesos urbanos del Valle de México y de Toluca son diversos, iniciados en momentos diferentes y con características en parte distintas, por otro

lado observan aspectos en común. El primero que se visualiza es que ambos reciben una población -aunque resulte obvio, cabe explicitarlo- ajena, esto quiere decir, distinta en sus formas culturales, y con esto no se quiere decir que la ciudad de Toluca, fuera absolutamente homogénea culturalmente, ya que en su derredor han existido poblaciones campesino-mestizas, e indígenas otomías y mazahuas, pero con éstas durante cientos de años se construyó un lenguaje que posibilitó la comunicación, asimétrica socialmente, pero a fin de cuentas bajo símbolos entendidos por ambas partes. Pero otra cosa ocurre cuando arriban individuos de diferentes puntos del país, con pautas diversas y mentalidades distintas: el diálogo no se presenta, suceden desfases entre los "propios" y los "extraños"; se escribe fácilmente así "mata un chilango".

En los tiempos actuales la esfera familiar no reproduce exclusivamente su esfera social de origen (comunidad indígena, pueblo campesino, colonia popular urbana, etc.); podría decirse, con razón, que siempre los "propios" han construido puentes de comunicación intercultural con los "otros", pero considero que es en las décadas recientes cuando el avance urbano-industrial propició una muy amplia red de interconexión con los espacios rurales, a la vez que expandió las ciudades existentes y creó otras nuevas. Por este motivo, las relaciones entre los individuos de uno y otro lado se intensificaron, generando nuevos códigos de comunicación. Pero dichos códigos, al ubicarse en un contexto social asimétrico, salpicado de discriminación para con los "indios", "provincianos", y "peladitos" de la ciudad, entre otros componentes, imposibilitaron contactos entre iguales, y el logro de códigos integralmente aceptados por el conjunto en interacción, la consecuencia de esto han sido códigos restringidos, incluso a manera de marcas que señala fronteras entre sectores "superiores" e "inferiores" de las sociedades urbanas.

Tales relaciones asimétricas obstaculizan códigos amplios, y promueven otros restringidos. En esta lógica, el migrante en su arribo a la ciudad debe proveerse de relaciones previas a su llegada, ya sea con un familiar antes radicado en la urbe un paisano, o bien, alguna persona que habiendo visitado su pueblo le dejó referencia para que acudiera a él. A pesar de tal infraestructura social, insulado en la ciudad, el radio de relaciones sociales resulta particularmente restringido. Al mismo tiempo, este individuo ha hecho distantes las relaciones comunitarias, resultando su aislamiento social al interior de la masa física.

Por su parte, los urbanitas -entendidos aquí como los nacidos y radicados en las ciudades- en esa desarticulación de ritmos, igualmente aislan sus contactos con el resto de personas que, en principio, les rodean. Esa amplia diversificación de actividades, si bien lo asocia con muchas personas, los tiempos acelerados no le permiten tener una relación

más estrecha; el chofer de la "micro", el vecino en el metro, el "burócrata" en la ventanilla, el médico que atiende decenas de pacientes en una mañana, el profesor que corre de una escuela a otra, son personajes fríos, despersonalizados.

Dichas características no escapan a los migrantes ni a los radicados en localidades rurales. Los primeros se suman al complejo urbano de relaciones despersonalizadas, como cualquier otro urbanita, pero a ésto hay que sumar la cuota discriminatoria ya señalada, lo que vuelve el trato para con él incluso agresivo; el migrante reacciona aislándose todavía más. Los segundos experimentan la lejanía de los hijos "que trabajan en México", temen "morir y que ellos no estén", los niños pequeños, si bien cuentan frecuentemente con el afecto de los abuelos, en el fondo necesitan las presencias paterna y materna, fundamental en su desarrollo integral infantil³⁶.

La inserción en ritmos desarticulantes y en relaciones despersonalizadas hay que entenderla desde las condiciones imperantes en el plano económico contemporáneo. Sobre decir que el país ha pasado por ya varios años en que el desempleo, la pobreza, el éxodo campesino a la frontera norte de México, la incertidumbre material en suma, ha mermado ritmos familiares, sociales y culturales. Es decir, el origen de fondo en lo descrito se encuentra, no en una desarticulación de ritmos sociales, sino en una situación social injusta a partir de programas oficiales que ha primado el principio técnico sobre el social, afectando en consecuencia la esencia humana de los mexicanos. Esta situación nacional no nos es privativa, Latinoamérica y el Este europeo, por citar dos ejemplos, muestran profundos cambios sociales y políticos a partir de modificaciones en el orden mundial, cuyo análisis escapa a nosotros. Baste decir que los cambios actuales no definen aún sus futuras metas, existe una tensión de intereses que no se inclina todavía para alguna parte. Los sucesos comenzados en Chiapas son una clara muestra de esa tensión que se confronta a políticas económicas carentes de todo principio centrado en el Hombre.

Por lo tanto, el campesino emigra, el indígena readepta sus pautas culturales, el urbanita adopta posiciones defensivas en una ciudad agresiva, los individuos por razones de trabajo, estudio, etcétera, aíslan sus contactos, despersonalizan sus relaciones, con estos elementos la *comunicación* deja de crear códigos amplios y toma el sendero de lenguajes restringidos a grupos pequeños, en una continuación que avanza hacia la individualización, hacia códigos egocéntricos *versus* sociales.

Es así que los hombres al aislarse dejan de recrear el contacto humano. Al respecto, dos estudiosos del tema, Montagu y Matson, hacen las siguientes reflexiones:

³⁶ Al respecto véase: John Bowlby, *Op.Cit.*

"En el mundo occidental comenzamos lentamente a descubrir (mas exactamente, a redescubrir) nuestros sentidos desatendidos. Esta conciencia creciente representa algo asi como reaccion mas que justa contra la penosa privación de experiencia sensorial que hemos sufrido largo tiempo. La impersonalidad de la vida en nuestro mundo moderno se ha vuelto tan acusada que hemos producido, en efecto, una nueva raza de Intocables. Nos hemos vuelto extraños unos para con otros, no solo evitando sino defendiéndonos activamente de todas las formas de contacto fisico «innecesario»³⁷.

Y continuando nos dicen:

"El mundo del hombre occidental ha cambiado de modo creciente, para propósitos de comunicacion, en los «sentidos de distancia» (vista y oído). Los «sentidos de proximidad»: tacto, gusto, olfato, los sentidos vestibulares y de articulación muscular, o bien han sido tabues, o menospreciados, o ignorados. Buscando pruebas palpables y evidencias que pudieran certificarse -gobernados por normas de eficiencia burocrática, objetividad científica y abstracción lógica- hemos cultivado con asiduidad los sentidos de distancia (verbal, vocal y visual) en detrimento de otros sentidos vitales que aumentan la proximidad y establecen el contacto humano»³⁸.

Intocables, usando los "sentidos de distancia" en lugar de los de "proximidad". Hablar para solicitar un trámite, volver los ojos con ira, pero no tocar, no oler, no probar. Y rematan: "El más humanizante, y en muchos aspectos el más crucial, de todos los sentidos, es el tacto"³⁹.

La diversidad cultural, crea dos posibilidades: 1) abrir canales de comunicación entre individuos de orígenes diversos, o 2) cerrarse hacia dentro de sus comunicaciones entre iguales. Cuando domina la segunda opción los individuos comparten los espacios físicos entre el campo y la ciudad, pero son entes aislados socialmente. Esta característica, la Incomunicación, corre paralela a la desocialización y la arritmia, mencionadas y que deben ponerse al lado de las tendencias desimbolizantes, desindividualizantes y deculturantes citadas para las culturas agonizantes⁴⁰.

Es así que el actual ambiente nutrido de distanciamientos interpersonales en las esferas social y familiar, adquiere mayores dimensiones al ubicarla en las condiciones económicas imperantes; desocialización, arritmia, e incomunicación son síntomas de deculturación, en donde los contenidos simbólicos pierden significados, situación de

³⁷ A. Montagu y F. Maitson. *El contacto humano*. Mexico. Editorial Paidós Mexicana. 1989, p. 99.

³⁸ *Ibidem*, p. 100.

³⁹ *Ibidem*, p. 100.

⁴⁰ Laplanche, *Introducción a...*, p. 127.

hondas repercusiones del tamaño de los proyectos humanos: ausencia de alternativas que provoca en la sociedad desesperanza, y en los individuos un profundo sentimiento de soledad.

b) El código médico-religioso

b.1) El sistema médico carismático

b.1.1) La enfermedad y sus causas. De las misas de Monte María, el momento culminante y durante el cual los enfermos esperan sanar, es el de la Oración de Sanación que en una de sus partes dice:

"El ser humano es afectado por el medio ambiente que le rodea: la herencia, el tipo de educación que recibió de sus padres, las enseñanzas de sus maestros, las lecturas, amistades, películas, canciones, etcétera. Todo esto va formando hábitos de pensamiento y acción que en muchos casos son negativos.

Para que se realice la sanación integral de la persona es necesario ir al fondo de su ser donde están almacenados los resentimientos, rencores, odios, egoísmos, falta de amor, malas voluntades, temores, obsesiones, complejos, vicios, impresiones desagradables, sentimientos de culpa, etcétera. Además puede haber opresiones y malas influencias de espíritus malignos propiciadas por situaciones de pecado y por prácticas de ocultismo como adivinación, hechicería, espiritismo, magia, adhesión a sociedades secretas, etcétera.

En ocasiones los resentimientos y rencores son la causa de enfermedades espirituales, mentales o físicas..."

En esta misma línea conceptual, M. Alfonso Uribe en su escrito *Sanación Interior*, apunta sobre la enfermedad:

"TENEMOS UN CORAZON ENFERMO

Muchos tienen sana la viscera que llamamos corazón, pero están enfermos en su mente, en sus emociones, en sus recuerdos y en su conducta. Nadie está plenamente sano en su mundo interior. Todos hemos acumulado odios, resentimientos, miedos, angustia, complejos. La palabra corazón en el lenguaje bíblico abarca todo el mundo de las emociones, muchas de las cuales están enfermas.

Son muchos los que tienen que reconocer que el odio, la hostilidad, la amargura y la crítica despiadada han sido el motor de la vida, sin darse cuenta de esta dolorosa realidad. Muchos

son también los que al experimentar los dolorosos efectos de enfermedades tales como el asma, la alergia, la artritis, colitis úlcera, y diabetes (sic) han comprendido que la causa de estos males está en todos esos sentimientos negativos que han sido reprimidos, que envenenan el corazón y en tantas heridas recibidas desde el comienzo de la existencia y que nunca han cicatrizado.

La psicología ha descubierto la realidad de nuestro mundo subconsciente y ha desenmascarado a los principales agitadores y tiranos que se han ocultado allí para ejercer desde las sombras su tremendo influjo. Sus nombres son odio, miedo, culpabilidad y sentimientos de inferioridad y de frustración.

Ya el salmista había dicho: "Cuando mi corazón se agriaba y me punzaba mi interior, yo era un necio y un ignorante; yo era un animal ante ti" (S. 72).

Odio es lo que queda en nosotros y se va acumulando cada vez que no hemos recibido el amor que esperábamos, especialmente de nuestros padres, cuando hemos sido rechazados, ultrajados, despreciados o ignorados. ¿Y quien puede afirmar que no ha sido herido en el campo del amor? ¿Quién ha recibido todo el amor que necesita? Por eso todos estamos enfermos de odio y más de lo que suponemos. ¿Y qué decir del miedo? Sí al nacer sólo sentíamos miedo de caernos y a los ruidos fuertes, poco a poco fuimos acumulando temor al castigo, al fracaso, a la soledad, a confiar en los demás, a hablar delante de determinadas personas, a defendernos, a morir, etc. Si logramos sacar a la mente consciente y superarlos así, estos temores no nos perjudican pero sí no lo conseguimos y quedan sepultados y reprimidos pueden reaparecer en formas tales como un tic, tartamudez, alta presión arterial, dolores abdominales, propensión al alcohol o a las drogas, y aun afasia.

Otra causa de enfermedad interior es el complejo de culpa o sea la culpabilidad exagerada que engendra miedo y aun depresión. Sentirse culpable cuando se ha transgredido la ley es normal y saludable. Deformar la consciencia para que no experimente el dolor de la culpabilidad normal es la tragedia que está viviendo hoy buena parte de la juventud.

El sentimiento normal de culpabilidad amarga la existencia y puede llevarnos a una autodestrucción inconsciente, que puede tener diversas manifestaciones [...]

Nadie sabe lo que perjudican al niño los rechazos, las burlas, los desprecios, las comparaciones desfavorables, las humillaciones, la desaprobación injusta, los castigos muy fuertes y aun la solicitud exagerada y el paternalismo abrumador.

Todo queda registrado en ese computador admirable de nuestra memoria e influye en nuestra conducta actual. Somos lo que hemos sido y lo que hemos recibido⁴¹.

⁴¹ Alfonso Uribe, *Sanación interior*, (México), Librería Parroquial de Clavería, (sin fecha), pp. 5-8.

Carlos Aldunate, otro autor de textos carismáticos escribe:

"En este "valle de lágrimas" hay muchas clases de enfermos:

- Los que sufren en su cuerpo, por lesiones o enfermedades de origen puramente orgánico (un brazo roto, un virus...).
- Los que sufren en su cuerpo, por una enfermedad sicosomática (algunas indigestiones, asma...).
- Los que sufren en su alma (sicosis, neurosis, traumas...).
- Los que son débiles ante las tentaciones.

[...]

La Palabra de Dios nos enseña ante todo que la enfermedad y la muerte son consecuencia del pecado. «Por el pecado original entró la muerte al mundo y pasó a todos los hombres, porque todos participaron en ese pecado» (Rom 5, 12). Sin el pecado, el hombre se habría mantenido sano y habría pasado sin dolor de esta vida a la eternidad"⁴².

El mismo autor entiende por pecado "... infidelidad al amor que Dios nos tiene, amor que se concreta en la creación de cada hombre y en llamado personal a que entre en comunión con Dios mismo en Cristo"⁴³. En otro escrito suyo, y citando a otro autor, Aldunate hace referencia a las siguientes preguntas:

"¿Que quiere decirnos Dios con esta enfermedad? ¿No es Dios mismo quien quiere darnos otra oportunidad para llegar a tener una nueva luz sobre lo más profundo de nuestra existencia? ¿No es la enfermedad una oportunidad preciosa, aunque dolorosa, para ver nuestra vida desde otro enfoque, bajo la luz de Dios?

¿Tal vez para aprender humildad; para no imaginarnos insustituibles? ¿Quizás para volver a encontrar el camino hacia Dios? ¿Quizas para aprender a edificar nuestra vida sobre un fundamento más firme? ¿O quizás para dar un ejemplo de sufrir pacientemente; de seguir a Jesús con obediencia? Hay muchas posibilidades"⁴⁴.

A través de las anteriores referencias, la preocupación sobre la enfermedad radica no en los tipos particulares de patologías sufridas, sino en sus causas; esta situación por igual se observa entre los creyentes que asisten a los templos carismáticos, en ellos se encuentran enfermos "de los ojos", de "cáncer", de sida, "de los huesos", de dolores "fuertes" en la cabeza, de invalidez en piernas, de sordera, ciegos, términos estos alejados de los conceptos médicos y los diagnósticos clínicos, lo que imposibilita

⁴² Carlos Aldunate, *Sanación espiritual y psicología*, México, Publicaciones Kerygma, 1989, p. 38.

⁴³ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁴ Carlos Aldunate, *Sois Jesús sana*, México, Publicaciones Kerygma, (sin fecha), p. 9-10. El autor que retoma es de nombre Hijmans.

contar con un listado sobre la morbilidad existente entre los fieles carismáticos. Lo que si puede ser notado es que quienes asisten a las misas de sanación son, o personas desahuciadas por los médicos que las han atendido, o pacientes cansados de los fracasos en que incurren los profesionales de la medicina moderna en su persona.

Es decir, antes que la visualización de patologías clasificadas por los criterios clínicos, en el movimiento carismático se centra la preocupación en la «enfermedad» como lo contrario al estado de salud, el cual puede manifestarse en diversos padecimientos pero esto resulta ser secundario. En la misma *Oración de Sanación* se pide a Dios que sane los "... huesos, los pies, sus rodillas, las piernas, riñones, el hígado, el vientre en las mujeres, los intestinos, el páncreas, la vesícula biliar, el pecho, los tumores, el corazón, los pulmones, la cabeza, los ojos, oídos, la boca, el cuello...", partes del cuerpo, el cuerpo, no una enfermedad en particular. Y ese cuerpo, ese hígado, esos huesos, o esos pulmones son el cuerpo, el hígado, los pulmones propios, es decir, mi cuerpo, mi hígado, o mis pulmones; esta identificación de la enfermedad padecida con la corporeidad personal, evidencia a la enfermedad como una experiencia singular, se pasa entonces de la atención a la enfermedad a la atención del enfermo, con su biografía, con su familia, con sus amistades y enemistades, un enfermo con nombre y apellidos. El contenido de los textos referidos así como los discursos dichos en las misas provoca una expresiva sensibilización entre los asistentes, ya que la conexión que en ellos se hace entre una dolencia, un órgano del cuerpo y una experiencia de vida (envidias, desempleo, divorcios, malas voluntades) lleva entre los asistentes a cantar con fervor, mover los brazos durante las alabanzas sin inhibición alguna. así paulatinamente a lo largo de la reunión hasta llorar, o gritar, rogar a Dios la sanación buscada entre lágrimas, y manoteos, lo que en ocasiones termina con desmayos entre algunos individuos, quienes son auxiliados fraternalmente, incluso cariñosamente, por parte tanto de sus familiares como de quienes se encuentran cercanos a ellos. El discurso toca ciertamente rincones oscuros de cada persona, es decir, efectivamente identifica los puntos neurálgicos asociados con la enfermedad sufrida, lo que conjugado con la música. la alabanza y la oración conduce a la manifestación de todas esas emociones -positivas y negativas- contenidas por tiempos imprecisos, en los enfermos y sus familiares; estalla esa presión hasta ese momento sólo canalizada a través de la enfermedad. Por ello cada enfermedad particular es un medio que expresa otras cosas distintas además de los orígenes físicos y bioquímicos de ese padecimiento: "¿Qué quiete decimos

Dios con esta enfermedad?", se pregunta entonces. Sobre los orígenes últimos de esa enfermedad-medio de comunicación, se encuentra el pecado bajo formas diversas⁴⁵:

CAUSAS DE ENFERMEDAD

adhesión a sociedades secretas
adivinación
amargura
angustia
burlas
castigos muy fuertes
comparaciones desfavorables
complejos
crítica despiadada
desaprobación injusta
desprecio
egoísmos
espiritismo
espíritus malignos
falta de amor
frustración
hechicería
hostilidad
humillaciones
impresiones desagradables
magia
malas voluntades
miedo
obsesiones
ocultismo
odio
opresiones
paternalismo abrumador
rechazo
reacor
resentimientos
sentimientos de culpa
sentimientos de inferioridad
ser ignorado

⁴⁵ La lista que se ofrece, ha sido integrada con las causas mencionadas en las citas antes expuestas; las que por igual se mencionan coidianamente en las misas de sanación, así como en las publicaciones carismáticas.

temores
ultraje
vicios

La mayoría de tales causas son diversas maneras negativas de relaciones interpersonales, para ser odiado, rechazado, ignorado, o castigado, ha de interactuar la persona en relación con otra. En este sentido es que detrás de las causas de enfermedades se encuentran expresiones de rupturas en las relaciones sociales, es decir, manifestaciones de desocialización; de aquí que en varios de los párrafos citados se reitera la preocupación en torno al amor: "¿Y quien puede afirmar que no ha sido herido en el campo del amor? ¿Quién ha recibido todo el amor que necesita?", se pregunta en uno de los pasajes. En apartados anteriores se menciona la asociación entre la desocialización y la falta de contacto humano, aspecto este que conlleva a las relaciones afectivas entre los individuos. En consecuencia, el ejercicio del amor es indicativo de interacciones sociales positivas, que reproducen al grupo y a sus miembros -comunidad, familia, etc.-; mientras que la falta de amor señala tendencias desocializantes, carentes de contacto humano y de comunicación. En esta dimensión de comprensión de la enfermedad, adquiere sentido la frase en boca de carismáticos que reza: "tenemos un corazón enfermo". Por eso las "... enfermedades tales como el asma, la alergia, la artritis, colitis úlceras, y diabetes (sic) han comprendido que la causa de estos males está en todos esos sentimientos negativos que han sido reprimidos, que envenenan el corazón y en tantas heridas recibidas desde el comienzo de la existencia y que nunca han cicatrizado [...] La palabra corazón en el lenguaje bíblico abarca todo el mundo de las emociones, muchas de las cuales están enfermas."

Por lo tanto, esta concepción de la enfermedad nos ubica en el plano de las relaciones sociales, permite descubrir la conexión entre las tendencias desocializadoras y la enfermedad, por lo que detrás de la envidia, el odio, la frustración subyace el rompimiento de las redes sociales, lo que significa que la desocialización es patógena.

Entendido de esta forma el asunto, cada patología, cada enfermedad entendida por la medicina moderna -asma, colitis, etc.-, es la manifestación de la enfermedad en sí, de aquí que para su curación no baste con atender tal o cual padecimiento, sino que deba profundizarse en los orígenes últimos. Sin embargo, en las concepciones carismáticas se diferencian algunos tipos de enfermedades: "En ocasiones los resentimientos y rencores son la causa de enfermedades espirituales, mentales o físicas..."; triple categorización

que se halla en misas y textos carismáticos, por lo que la diversidad de patologías se sintetizan en enfermedades espirituales, mentales y físicas.

En alguno de esos puntos las relaciones sociales anómalas afectan al individuo, enfermándole; la hechicería, el egoísmo, el desamor. la falta de contacto humano, la incomunicación, la desocialización diezman la salud.

b.1.2) Los terapeutas. Para restablecer la salud, se necesita sanar en forma integral: "La sanación de que nos habla la Palabra de Dios abarca a toda la persona: sanación espiritual, sanación psicológica, sanación física y liberación de opresiones malignas", se señala en la Oración de Sanación. De igual manera en los templos del culto se menciona que la renovación es el resultado de la presencia del Espíritu Santo, de una introyección en un individuo que le provoca una transformación interior, se menciona que la sanación buscada debe ser integral, es decir, *espiritual, mental y física*. ya que así se accede a un *crecimiento interior*, de tal manera que el individuo se renueva. De aquí que renazca por medio de un nuevo bautismo, en el Espíritu Santo. Para comprender esta lógica es necesario partir de los *carismas*.

Carisma deriva del vocablo griego *járís*, que significa *gracia*, por lo que "En nuestro caso, un «carisma» es el resultado de la «járís», el resultado de la gracia de Dios que obra la salvación. En otros términos, la «gracia» de Dios produce un «don gracioso»⁴⁶. Los carismas son de diversos tipos, a los ya citados de "lenguas" e "interpretación" pueden agregarse los siguientes.

Apostolado, Enseñanza y Gobierno: apóstoles, profetas, pastores, maestros, evangelistas, episcopos, presbíteros, diaconos.

Conocimiento, Palabra: de profecía, sabiduría, de conocimiento, revelaciones, penetración de misterios, visiones, discernimiento, xenoglosia, lenguas, interpretación de lenguas.

Servicio: funciones administrativas, presidir, asistencia en las necesidades, exhortación y consuelo, obras de misericordia, distribución de los propios bienes, entrega de la propia vida.

Poder: fe, curaciones, obras de poder, exorcismos.

Estado de Vida: matrimonio, celibato, virginidad, soltería consagrada⁴⁷

De tal listado, en la práctica del Movimiento sobresalen los carismas de *lenguas*, y el de poder de curaciones, más conocido como *don de sanación*, el primero con frecuencia es observado entre los asistentes a las reuniones -masivas o de grupo-, del segundo, si

⁴⁶ Carrillo. *La renovación en...* p. 56.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 56.

bien es recibido sólo por algunas personas, principalmente sacerdotes, se espera que su gracia actúe sobre los muchos enfermos que acuden a las misas de sanación. El resto de carismas son vistos entre sus miembros pero en número menor, amén de que forman parte de la estructura orgánica de los distintos templos, como por ejemplo el de funciones administrativas y de presidir. Carismas como visiones, revelaciones o exorcismo resultan particularmente espectaculares, por lo que son manejados con especial tacto por parte de sacerdotes y sus allegados.

Por lo tanto, se puede afirmar que si es cierto que el Movimiento Carismático tiene un sustento teológico católico cristiano, a la vez, sus integrantes son fascinados por dos carismas: el don de lenguas, adquirido por el Bautismo en el Espíritu, y el de sanación, este último es pilar en la masificación del Movimiento, es decir, los templos se nutren de personas que buscan ser curadas.

Son los sacerdotes quienes frecuentemente han recibido el don de sanación, como en el caso de Monte María. Ahí el sacerdote propicia la entusiasta participación de la asistencia, procurando que el total de los reunidos se integre a los cantos, oraciones y movimientos en el asiento o lugar que ocupan, levantando las manos, o tocando panderos; es el mismo sacerdote quien pronuncia la Oración de Sanación, a quien se acercan los creyentes para que ore por ellos o les toque para que sanen.

Para adquirir el carisma es necesario ser Bautizado en el Espíritu Santo como se asienta en las Sagradas Escrituras:

***Prólogo.**

El primer libro lo escribo, Teofilo, sobre todo lo que Jesús hizo y enseñó desde un principio hasta el día en que, después de haber dado instrucciones por medio del Espíritu Santo a los apóstoles que había elegido, fue llevado al cielo. A estos mismos, después de su pasión, se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios. Mientras estaba comiendo con ellos, les mandó que no se ausentasen de Jerusalén, sino que aguardasen la promesa del Padre, «que oísteis de mí: Que Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días».

La Ascensión.

Los que estaban reunidos le preguntaron: «Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el reino de Israel?» El contesto: «A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre

vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra»⁴⁸.

[...]

***Pentecostés.**

Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que lleno toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse.

Había en Jerusalén unos hombres piadosos, que allí residían, venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo. Al producirse aquel ruido la gente se congregó y se llenó de estupor al oírles hablar cada uno en su propia lengua. Estupefactos y admirados decían: «¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa? Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, forasteros romanos, judíos, prosélitos, cretenses y árabes, todos les oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios». estaban estupefactos y perplejos y se decían unos a otros: «¿Qué significa esto? Otros en cambio decían riéndose: «¡Están llenos de mosto!»⁴⁹.

Y continua el texto:

***Discurso de Pedro a la gente.**

Entonces Pedro, presentándose con los Once, levantó su voz y les dijo: «Judíos y habitantes todos de Jerusalén: Que os quede esto bien claro y prestad atención a mis palabras: No están estos borrachos, como vosotros suponéis, pues es la hora tercia del día, sino que es lo que dijo el profeta:

***Sucedera en los últimos días, dice Dios:**

Derramara mi espíritu sobre toda carne, y profetizaran vuestro hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños. Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu. Haré prodigios arriba en el cielo y señales abajo en la tierra. El sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes de que llegue el Día grande del Señor. Y todo el que invoque el nombre del Señor se salvará»⁵⁰.

⁴⁸ *Hechos de los apóstoles*, 1, 1-8.

⁴⁹ *Hechos de los apóstoles*, 2, 1-13.

⁵⁰ *Hechos de los apóstoles*, 2, 14-21.

Tocante al bautismo, y sumado a lo dicho en el *Prologo*, anota:

"Primeras conversaciones.

Al oír esto, dijeron con el corazón compungido a Pedro y a los demás apóstoles: «¿Qué hemos de hacer, hermanos?» Pedro les contestó: «Convertos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo; pues la Promesa es para vosotros y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor nuestro.» Con muchas otras palabras les conjuraba y les exhortaba: «Salvaos de esta generación perversa». Los que acogieron su Palabra fueron bautizados. Aquel día se les unieron unas tres mil almas.⁵¹

En esta misma parte se hace referencia a la curación de un tullido, efectuada por los apóstoles Pedro y Juan:

«Este, al ver a Pedro y a Juan que iban a entrar en el Templo, les pidió una limosna. Pedro fijó en él la mirada juntamente con Juan, y le dijo: «Míranos.» El les miraba con fiereza esperando recibir algo de ellos. Pedro le dijo: «No tengo plata ni oro; pero lo que tengo, te doy: en nombre de Jesucristo, el Nazareno, ponte a andar.» Y tomándole de la mano derecha le levanto. Al instante cobraron fuerza sus pies y tobillos, y de un salto se puso en pie y andaba. Entró con ellos en el Templo andando, saltando y alabando a Dios. Todo el pueblo le vio como andaba y alababa a Dios; le reconocían, pues él era el que pedía limosna sentado junto a la puerta Hermosa del Templo. Y se quedaron llenos de estupor y asombro por lo que había sucedido.»⁵²

De estos escritos sagrados católicos, se derivan parte de las más importantes características del Movimiento de Renovación, a saber: en la existencia de las tres figuras de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, la especial importancia de la tercera persona; recibir un segundo bautizo -el primero es durante la infancia, con agua- en el Espíritu Santo, lo que implica recibir del Espíritu determinados *dones* o *carismas* como el de lenguas; ofrecimiento de salvación; y la curación de enfermos asociado con la práctica de la alabanza.

La presencia del Espíritu Santo es vivida por medio de dos experiencias: una, el bautismo en el Espíritu Santo; otra, con la adquisición de dones o carismas. Ambas encuentran sustento en las Santas Escrituras, donde, como en los párrafos antes citados, son mencionados. Respecto del primero citemos, como punto de partida, las siguientes líneas:

⁵¹ *Hechos de los apóstoles*, 2, 37-41.

⁵² *Hechos de los apóstoles*, 3, 3-10.

"Aunque el único requisito para el Bautismo del Espíritu es que sienta necesidad y pida ser como Jesús. Yo (Matt) no entendía todo esto en un principio. Pensaba que el Bautismo del Espíritu era algo que necesitaba ganármelo, como una insignia al mérito. Por tanto me pasé un retiro de ocho días en preparación antes de pedir a unos amigos que orasen por mí. Mi actitud era la de: «esta bien, Señor, he hecho todo lo necesario para ganarme esto», mas bien que la de admitir lo mucho que lo anhelaba. Después de la oración por el Bautismo del Espíritu, me sentí ciertamente en paz, pero no había sido la dramática experiencia que esperaba»⁵³.

Si bien, Matt declara que no tuvo una "dramática experiencia" como lo esperaba, muchos otros individuos que han atravesado por el Bautismo en el Espíritu Santo muestran reacciones convulsivas en su cuerpo, o bien gritan en forma descontrolada, o por el contrario, se hunden en un profundo silencio perdiendo el sentido. El bautismo ocurre tanto en reuniones masivas como al interior de grupos de oración, cuya cantidad es pequeña -cinco o diez personas, por ejemplo. Entre las formas de recibir dicho bautismo está cuando un grupo realiza la *Oración para el bautismo del Espíritu*, y que a la letra dice:

"a) Pide al Señor que te muestre un área de tu vida en la que sientas tu impotencia para amar (por ejemplo, a un niño, tu esposa o esposo, tu ministerio, etc.). ¿Qué don sobre todo necesitas para ser mas como Jesús y salir de ti, con su amor?

b) Pide al Señor que te ayude realmente a «querer» ese don, a fin de que puedas amar mas. Como señal de tu deseo, levanta las manos a Dios, ten tu corazón abierto y dispuesto a recibir lo que quiera darte.

c) Ve a Jesús de pie ante ti. Escucha cuando te dice «Recibe el Espíritu Santo».

d) Lléname del Espíritu, al respirar, para que llegue a todas las células de tu cuerpo, a todas las partes que desean amar mas. Escucha que Jesús te dice: «Como yo he sido enviado, así yo te envío». Recibe el Espíritu en cualquier parte de tu ser, que necesite ser liberada para poder crecer en el amor -tus manos, ojos, oídos, boca, sexualidad, corazón, etcétera-.

e) Quizás te gustara terminar cantando una alabanza, pidiendo que el Espíritu siga llenandote en plenitud. «Espíritu Santo, ven aquí. Espíritu Santo, ven a mí. Quiero vivir, quiero ser feliz con tu poder dentro de mí»⁵⁴.

El texto muestra como componentes, entre otros, el amor, los dones, y la alabanza. Durante la experiencia dramática o pasiva, del bautismo, la persona puede adquirir el "don de lenguas" consistente en proferir sonidos desarticulados, pero que en el contexto

⁵³ D. Linn, M. Linn y Sh. Fabricant, *Curso de oración para sanar las heridas de la vida*, México, Librería Parroquial, 1988, p. 124.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 128-9.

del movimiento carismático se comprenden como lenguas desconocidas para los terrenales y por medio de las cuales se comunica el Espíritu Santo; para su traducción existen otras personas a quienes se les ha otorgado el "don de interpretación de lenguas", por lo que éstas descifran sus significados y los comunican en el idioma del grupo. La alabanza puede implicar cantos, oración libre y movimientos dancísticos, comportamiento que conforme aumenta el grado de excitación en la persona, da paso a movimientos sumamente intensos que pueden provocar caídas y hasta golpes en el cuerpo, motivo por el que, cuando esto sucede, siempre acuden en su auxilio otros para sostenerlo y cargarlo si llega a desmayarse. Lo relativo al amor es un punto sustantivo en todo el movimiento y de importancia analítica que merece un tratamiento especial, que será desarrollado posteriormente.

Por estas experiencias han pasado los sacerdotes del movimiento carismático, después de las cuales adquieren el don de sanación transformando toda su labor en torno al templo y la feligresía donde actúan. En la génesis de Monte María se encuentra un ejemplo de ello.

"Por ese entonces Monte María estaba naciendo, el 21 de noviembre de 1982, domingo, la asamblea salió al monte, al cerro árido, al intemperie, corridos de la colonia donde se iniciaban las asambleas de oración por los enfermos en medio de terribles contradicciones, fuimos a dar a un terreno junto a un gran basurero de la Ciudad de México; a la semana siguiente emigramos a otro terreno por las mismas circunstancias, perseguidos señalados como colonos improvisados que les llaman «paracaidistas».⁵⁵

Por ese entonces, hacia las doce de la noche, dos jóvenes le solicitaron al cura asistir a una joven enferma que se encontraba hospitalizada en terapia intensiva agonizando. El acudió para hacer oración sin que abrigara esperanzas de recuperación. Un mes después, la paciente se comunicó con el sacerdote quien se sorprendió ante el restablecimiento de la enferma, tiempo después ella daría testimonio de lo sucedido ante la asamblea dominical de oración. El sacerdote escribe al respecto que:

"Este testimonio fue la enseñanza más grande de mi vida. Aprendí el camino de mi don de fe. Pasar de una fe doctrinal a una fe que confía, es la experiencia de tener la certeza de que Dios es bueno, que Él ama a su pueblo, que cuida siempre de ellos"⁵⁶.

⁵⁵ Texto tomado de: *Levántate. Testimonios*, (México), (ed.) Monte María, (1989), p. 37

⁵⁶ *Idem*, p. 38.

Los templos carismáticos cuentan con una frecuentemente nutrida participación de personas que han recibido sanación, o algún otro don, o que a pesar de continuar enfermos colaboran con el movimiento; sin embargo, los sacerdotes de las iglesias -es decir, de los templos católicos- se constituyen en líderes de cada sitio y principales poseedores del don de curación, por lo que su influencia sobre el grupo es particularmente poderosa, son ellos mismos entidades de integración social, de resocialización, este carácter se observa en la misa, ya que a pesar de existir *animadores* -regularmente jóvenes que conducen las reuniones-, es el sacerdote la figura central que dirige la misa y marca las líneas rituales a seguir.

Observando las características anotadas y que presentan a los sacerdotes carismáticos en calidad de terapeutas, es de notarse la cercanía mostrada con respeto a los rasgos del *chamanismo*. Mírcea Eliade considera que el aspecto fundamental de éste radica en "el éxtasis provocado por la ascensión al Cielo o por el descenso a los Infiernos"⁵⁷; pero en torno a ello se asocian otros elementos -si bien no especialmente peculiares-, entre los que se apuntan la incorporación y posesión del individuo por parte de los espíritus. A esto se suma el que en la conversión de un hombre en chamán -por herencia, vía parentesco; o bien otorgado por los dioses y espíritus- se acompaña de estados morbosos sufridos por el aspirante⁵⁸; de esta implicación el autor apunta:

"Pero el mago primitivo, el hombre médico o el chamán no es sólo un enfermo: es, ante todas las cosas, un enfermo que ha conseguido curar, y que se ha curado a sí mismo. Muchas veces, cuando la vocación del chamán o del hombre-médico se manifiesta a través de una enfermedad o de un ataque epiléptico, la iniciación del candidato equivale a una curación. El famoso chamán yakuto Tšpurt (esto es, «caído del cielo») cayó enfermo a los veinte años, rompió a cantar y notó una gran mejoría"⁵⁹.

Y amplía diciendo:

"Si se curan a sí mismos y saben curar a los demás, es, entre otras cosas, porque conocen el mecanismo -o, mejor aun, la teoría- de la enfermedad.

⁵⁷ Mírcea Eliade, *El chamanismo. Las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 381.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 40.

[...] Debilidad, enfermedad nerviosa, vocación espontánea o por herencia son otros tantos signos de una «elección» [para ser chamán]⁶⁰.

En consecuencia tenemos que en el culto carismático los individuos muestran frecuentemente una enfermedad, reciben la manifestación del Espíritu Santo -Tercera Persona de Dios-, a través del *segundo bautizo* y de los *karismas* de entre los que sobresale precisamente el de *sanación*, una *sanación integral* en "cuerpo, mente y alma"; durante el bautizo caen en estados equivalente a los anotados por Eliade: ataques epilépticos, sueños, y que en las misas carismáticas son interpretados como la presencia del Espíritu Santo en esos individuos, después de esta experiencia quedan sanados, renovados y con el ejercicio de un don otorgado justamente por el Espíritu de Dios. Cabe subrayar la presencia de la música en el ejemplo del chamán yakuto antes citado, quien "rompió a cantar y notó una gran mejoría", coincidiendo así con la alabanza carismática durante la oración de sanación.

Con lo señalado no se pretende concluir definitivamente en que los sacerdotes carismáticos sean chamanes católicos modernos, pero las similitudes exigen su consideración. El mismo Eliade escribe que el chamanismo

"sigue siendo siempre una técnica extática a la disposición de una determinada minoría y constituye, en cierto modo, la mística de la religión respectiva. Una comparación acude inmediatamente a nuestro pensamiento: la de los monjes, místicos y santos en el seno de las iglesias cristianas"⁶¹.

Tal paralelismo tiene un punto en común: "el chamán es el gran especialista del alma humana: sólo él la «ve», porque conoce su «forma» y destino"⁶², es decir, porque como el creyente carismático, él también ha estado enfermo en cuerpo, mente y alma.

b.1.3) Los recursos terapéuticos. La promesa o esperanza de curación a males físicos es el punto de mayor atracción por parte del movimiento, los carismas, espectaculares muchos en sí mismos, son una experiencia ahí conocida, pero junto a éstos, el Movimiento educa a sus fieles en una práctica cotidiana: la oración y la alabanza. Para recibir el bautismo en el Espíritu Santo es necesario orar, la sanación se adquiere por medio de la oración, se fomenta su práctica diaria, en las reuniones de grupo o masivas se alaba a lo largo de las mismas, se sugiere alabar junto a la oración. La oración puede hacerse individualmente o en grupo, sobre la primera se sugiere:

⁶⁰Ibidem, p. 43.

⁶¹Ibidem, p. 25.

⁶²Ibidem, p. 25.

"Dejaremos de lado la oración en que se recitan fórmulas fijas, como el rosario, etc., para referirnos sólo a una oración más personal y espontánea, al diálogo informal. Ya sea que se trate de un tiempo dedicado exclusivamente a la oración, o de orar en grupo, o el diálogo con Dios a lo largo del día, los elementos principales, parecen ser los..."⁶³.

de: hablar a Dios; Dios habla al hombre (a través de la Sagrada Escritura, Dios habla en el silencio, en formas audiovisuales); y orando en lenguas. Es decir, que por medio de la oración el individuo dialoga con Dios mismo, o bien es El quien se comunica con el individuo, ya sea por medio de La Biblia o en el silencio o por sonidos y visiones; igualmente Dios se puede comunicar a través del don de lenguas.

La oración en grupo es entendida de la manera siguiente.

"La reunión de oración, como se acostumbra hoy en día entre los grupos carismáticos, es una forma de oración bíblica compartida, más o menos libre o estructurada según el tamaño, de los grupos. No es una oración meramente espontánea en el sentido de responder únicamente a un impulso natural, pues, siendo oración comunitaria, el bien común prevalece en ella sobre los intereses individuales; además, sólo se le considera «carismática» cuando es guiada por la inspiración del Espíritu Santo»⁶⁴.

En consecuencia, cuando se practica individualmente es un diálogo entre Dios y la persona, por lo que la oración es libre e independiente de rezos establecidos; cuando es en grupo habrá de estructurarse a través de la colectividad.

En los diversos templos carismáticos se utilizan recursos varios para la oración. En Monte María, por ejemplo, se recurre a la *Liturgia de las Horas*⁶⁵, en la que se indica que orar es: "entrar en comunicación con Dios, dialogando de una manera viva y personal"; sus practicantes: "oran en cualquier situación y en todo momento"; las actitudes que ayudan a ello son: el ser sencilla, espontánea, pausada, sincera, inspirada en la Palabra de Dios, hacerla en una hora fija, debe ser personal, guiada por el Espíritu Santo, y centrada en Dios.

⁶³ Carlos Aldunate y R. Valenzuela E., *La oración carismática*, México, Instituto de Sagrada Escritura, 1977, p. 7.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁵ La *liturgia de las horas* se integra por 156 salmos que componen la oración dicha durante una semana a lo largo de cada día, el cual a su vez se subdivide para efecto de orar en momentos determinados (9:00, 12:00, 15:00 horas).

En el templo conocido como La Conchita, en Toluca, se distribuye un instrumento para guiar la oración. Este se forma dos discos de cartón, uno más grande que el otro; en el primero se describen distintos aspectos de la vida y se indican las citas bíblicas sugeridas para ser leídas durante la oración, dichas citas aparecen gracias al segundo círculo, el cual tienen una abertura en triángulo que permite leer las citas de las Sagradas Escrituras, según la posición del tema seleccionada. Los temas manejados son los de Tu Camino, Seguridad, Temor, Fuerza, Dios, Alabanza, Confianza, Súplica, Salvación, Conversión, Mesías, Acción de Gracias, Familia, Angustia, y Salud.

Por lo tanto, ya sea en uno u otro caso, con la oración el individuo, sólo o en grupo, dialoga, es decir, se comunica con los demás al establecer una oración colectiva, o consigo mismo al hacerlo con Dios. Es así que la oración es un acto comunicativo.

Por lo que toca a la alabanza, es un canto, es decir, compuesto de texto y música, además de ciertas actitudes dancísticas. En Monte María se define como "Elogiar, celebrar con palabras, glorificar, halagar"; la razón de alabar a Dios es en razón de su majestad, magnificencia, gloria, grandeza, poder, sabiduría, misericordia, perdón, protección, consuelo, bondad, santidad, justicia, verdad, fidelidad, salvación, gracia, y por ser libertador. La manera de ofrecer la alabanza debe ser: de todo corazón, con el alma, con cánticos de alegría, acciones de gracia, salmos, y eternamente. Pero existen obstáculos que impiden la alabanza, estos son Satanás, el pecado, la culpabilidad, el temor, el egoísmo, concepto equivocado de Dios (como algo lejano y tiránico).

Ya en la práctica de la alabanza, ahí mismo se mencionan sus métodos: usando la boca, las manos (aplaudiendo, tocando instrumentos musicales), posición o movimiento del cuerpo (danza, andando, saltando, parados, inclinados y arrodillados).

Se pueda observar que durante las misas en los diversos templos o en reuniones de oración en casas particulares, la oración comúnmente se acompaña de la alabanza; para mejor visualizarlo, citemos el texto de *Dinámica de Oración Personal*, contenido en la «Liturgia de las Horas»:

Primer paso.- 5 minutos.

Preparación:

a) corazón limpio...

b) Obediencia...

c) Reconocer al Espíritu Santo como maestro y guía...

Segundo paso.- 10 minutos

Alabanza, Acción de gracias, utilizando los salmos...

Tercer paso.- 25 minutos

Lectura de la Palabra...

- a) Escoge un libro de la Biblia, leyendo un capítulo cada día.
- b) Leer el capítulo.
- c) Leer por segunda vez, subrayando palabras y versículos claves.
- d) Meditar y aplicarlo a su propia vida.
- e) Anotar lo que Dios le hable.

Memorizar.

Cuarto paso.- 20 minutos

Oración:

15 minutos de intercesión...

5 minutos de peticiones...

Como es de observarse, la oración entonces va ligada con la alabanza, es decir, la palabra: oración, textos leídos, letra de los cantos, se asocia con el ritmo: música tocada con las palmas de las manos, instrumentos musicales, y la ritmicidad provocada por los movimientos en las posiciones y movimientos del cuerpo, al andar, pararse, saltar y sentarse.

Pero la práctica de la oración y alabanza debe estar dentro de la presencia del Espíritu Santo, a la vez la adquisición de carismas es un don de Dios alcanzado en la presencia del Espíritu Santo también. De aquí que es importante atender las concepciones relativas a la Tercera Persona divina. En la comprensión teológica de la noción Espíritu Santo se escribe lo siguiente:

"Teniendo presente el contexto, la conocida afirmación de Jn 4, 24 [el Evangelio de San Juan]: «Dios es espíritu», quiere decir que Dios se halla allí donde sopla el Espíritu. No define en modo alguno -como alguien ha dicho con toda razón- a Dios como Espíritu. Afirma más bien que Dios se manifiesta en el Espíritu y, en este sentido, como Espíritu. Por eso el auténtico adorador, el que adora a Dios en verdad, solo puede adorarle en espíritu. Espíritu es el modo como Dios se hace presente, podríamos decir"⁶⁶.

Y desglosa su relación contrastada para con Jesús:

"Pero resulta claro que seña una comprensión errónea sacar de aquí la conclusión de que el Espíritu es un segundo Jesús. No es así. Porque a pesar de todas las pruebas que aluden a la eficacia personal del Espíritu al lado o tras Jesús, se habla claramente de un carácter racional.

⁶⁶ Heinrich Schlier, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid, Ediciones Fax, 1970, p. 251.

Es Jesús quien se lo pide al Padre [...]. Jesús es quien lo envía [...]. Lo envía procedente del Padre [...], así como el Padre le enviará «en el nombre» de Jesús, y esto no quiere únicamente decir a instancias de Jesús, sino «en nombre» de Jesús, con el que el Espíritu se persona. El Espíritu es, por consiguiente, el pedido por Jesús, el enviado del Padre por medio de Jesús, el «ayudador» dado en el nombre de Jesús, en el que Dios «no olvidemos esto» se manifiesta. El es la corriente de agua viva que mana del corazón de Jesús, que derrama el Glorificado...⁶⁷.

Sobre los anteriores elementos, citemos ahora los conceptos de otro sacerdote, autor de un texto que se ocupa del Espíritu Santo. Benjamín Ferreyra, comienza su razonamiento a partir del *ruah*:

«... significa pues, el aliento vital, el hálito, la respiración con su carácter de necesario para alimentar la vida y también con la nota de misterioso. Su primer sentido es pues: la expresión de una vitalidad, el signo de la vida, el ruido de la vida en un viviente. La segunda nota que lleva su significado es: su aspecto misterioso, incontrolable, imponderable, impredecible, inaprehensible y secreto que le da su naturaleza gaseosa, sutil e invisible; sobre todo para aquellas gentes de hace cuatro milenios.»⁶⁸

Posteriormente indica que el texto bíblico, en su traducción al griego, la palabra *ruah* se transformó en el *pneuma*. Y en su traducción al latín resulta el vocablo *spiritus*. A su vez, el Espíritu se asocia con la *Palabra*:

«Las palabras que yo os he hablado son espíritu y vida», dice Jesús [...] Las palabras de Jesús a sus discípulos llevan en sí mismas la fuerza descubridora de Dios. Hacen que veamos «en la fuerza del Espíritu» a Dios. Por eso son también, como se dice ininterrumpidamente [...] Palabra de Dios»⁶⁹.

Aliento y Palabra, significados subyacentes al Espíritu, y en donde el Aliento nos remite a la patentización de la Vida, un cuerpo que no muestra alientos, es decir, que no respira, está muerto; mientras aquel otro que muestra aliento se encuentra vivo. En el apartado de La Biblia, conocido como el Génesis se lee: «entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices el aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente»⁷⁰. En consecuencia, el Espíritu, resulta ser Aliento, Vida y Palabra.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 354.

⁶⁸ Benjamín Ferreyra, *Espíritu santo*, México, Librería Parroquial. (sin fecha), p. 3.

⁶⁹ Schlier, *Op. Cit.*, p. 352.

⁷⁰ *Génesis*, 2, 7.

Sin embargo tales componentes en la figura del Espíritu Santo no serán sujetos, sino manifestaciones de Dios. Si asumimos la percepción de Dios padre como ubicado en las alturas, es decir, en la porción celeste, se identifica entonces la posición espacial de Jesús en la tierra: la presencia de Dios entre los hombres (terrenales). En este sentido, el Espíritu Santo, en su manifestación crea un vínculo entre lo celeste y lo terreno: "El Espíritu es, por consiguiente, el pedido por Jesús, el enviado del Padre por medio de Jesús", nos dice Schlier, se entiende que el enviado del Padre por medio de Jesús dirigido a los hombres. Y si el Espíritu Santo implica la vida, es entonces que la Vida -acto divino- es insuflada a los hombres en la tierra.

b.2) Articulación entre las medicinas carismática, moderna y de otras influencias. Ya se mencionó que los padecimientos sufridos por los asistentes a las misas carismáticas son diversas, teniendo en común el concluir su desahucio o bien el fracaso de los médicos en su tratamiento. Sin embargo, por testimonios de los creyentes se observa que con frecuencia el tratamiento médico no se interrumpe durante los periodos en que el enfermo practica la oración y la alabanza, asiste a las misas de sanación e incluso ha experimentado el bautizo en el Espíritu Santo. Un ejemplo de ello es el caso de un joven que en el año de 1978 se le diagnosticó fractura de cuello de la cabeza del húmero, debido a un tumor clasificado como sarcoma osteogénico; fue intervenido quirúrgicamente para extirpar parte del hueso donde se encontraba el tumor, posteriormente recibió tratamiento de quimioterapia. A pesar de estos cuidados médicos a los dos años aparecieron otros tumores en ambos pulmones lo que inició un avance de mal que terminó con la vida de este paciente en marzo de 1982. Hacia 1981 los padres del enfermo asistieron a Monte Maria, participando de la experiencia de paz en sus corazones que es mencionada por los carismáticos, motivo por el cual durante los meses transcurridos hasta el deceso del paciente él y su familia participaron de diversas actividades características del Movimiento: oración, alabanza, asistencia a las misas, y cursos de renovación. Esta combinación entre los peculiares tratamientos oncológicos y acciones carismáticas permitieron al enfermo y su madre estar "... unidos en un gran amor, dolor intenso y fe, que fueron los que nos sostuvieron en todos los momentos difíciles de soledad..."; la experiencia de la Renovación posibilitó una conversión que "... fue muy hermosa, su fe y piedad se manifestaban hasta en su físico, carácter y ánimo. Se veía con mucha paz y empezaba a transmitirla a sus amigos y familiares". En este contexto de cambios en el

estado anímico del paciente se observaron algunas mejoras que le permitieron prolongar un poco su vida⁷¹.

Entresacado del relato expuesto, considero que además de esa paz alcanzada previa a la muerte del enfermo, las actividades y concepciones carismáticas respecto a la enfermedad como una comunicación de Dios, permitió a esta familia disminuir considerablemente los niveles de angustia y depresión que acompañan frecuentemente a los pacientes de cáncer y sus allegados, lo que evidencia la complementariedad entre el tratamiento médico y los aspectos anímicos y de relaciones interfamiliares que atiende la concepción carismática. Si ciertamente el enfermo murió finalmente, su muerte resultó en un ambiente de resignación que acercó a los integrantes de esa familia entre ellos mismos, es decir, la enfermedad fatal sufrida por un individuo consolidó al conjunto de la unidad de parentesco en una nueva relación de amor.

En esta alternancia se mueven regularmente los integrantes del Movimiento, mantienen sus citas médicas, intervenciones quirúrgicas, aplicación de fármacos a la vez que oran, toman cursos de crecimiento espiritual, alaban, y asisten a las misas. En ninguna ocasión he escuchado que algún sacerdote prohíba o sugiera interrumpir una atención médica, o que niegue un diagnóstico o contradiga una prueba de laboratorio. Por el contrario, análisis clínicos o radiografías son mostradas como prueba de la acción divina cuando en ellas se evidencia una mejora o cura de un determinado padecimiento. Esta actitud no sucede con otros sistemas médicos:

"Hay otros caminos hacia el diagnóstico y el remedio. La medicina popular no suele conocer la explicación científica de una enfermedad, pero por tradición sabe que para tales males se usan tales remedios. Esta tradición incluye conocimientos útiles (p.e.: de yerbas), pero también suele incluir creencias y supersticiones sin ningún fundamento racional"⁷².

Se aceptan los tratamientos médicos, psiquiátricos, psicológicos, es decir los incluidos en la ciencia moderna, pero son tratados con recato los tradicionales o rechazo aquellos que recurren a prácticas calificadas por ellos de "supersticiosas".

Sin embargo, los fieles carismáticos cuentan con historias que los han llevado del consultorio médico, al "médico nanurista", al espiritualista, al hechicero, y al templo carismático, que cuando ofrece una solución terapéutica o emocional concluye el peregrinar del enfermo, pero que cuando también a los ojos de éste fracasa, reinicia la búsqueda de alternativas a su padecimiento. Es así que se han conocido familias que

⁷¹ Testimonio tomado de *Te encontré... y en el amor encontré la vida. Un testimonio de Monte María*, publicado por el templo de Monte María.

⁷² Aldunate, *Sólo Jesús...*, p. 41-2.

después de recibir el favor divino para un hijo, o padre, deciden incorporarse a las actividades del templo -de ellos se nutren los numerosos colaboradores de Monte María y otros templos como La Conchita y San Juan Chiquito, estos dos en Toluca-; o aquellos otros en que al no sanar han cambiado a cultos protestantes. También existen otros que después de remediar su enfermedad dejan de asistir a las misas y se olvidan de orar y alabar.

En conclusión, las funciones terapéuticas del Movimiento Carismático resultan ser complementarias a la medicina moderna que no atiende los aspectos psicosociales de la enfermedad, dimensión que si es procurada por las concepciones de la Renovación en el Espíritu Santo, de tal manera que al sostener a ambos, el resultado curativo es integral. En los casos de desahucio, la función parece ser de tipo emocional entre los parientes de la persona enferma, lo que invita a preguntar ¿hasta dónde la disminución en los estados de estrés, provocados por una situación de este tipo, evitan o previenen la presencia de otras enfermedades en los miembros de esa unidad familiar?

Así, el Movimiento Carismático es una instancia complementaria de tratamiento terapéutico integral, que conjuntan en la práctica, los enfermos y sus familiares o allegados.

c) Patología y terapia: componentes simbólicos.

c.1) Los componentes de una estructura cultural básica de codificación carismática. Las tendencias desocializadoras junto con la multirritmicidad, ambas implicadas en el proceso urbano, se ha apuntado antes, resultan patógenas, son causa de enfermedades. Pero ahora las he de abordar, no ya en sus resultados prácticos sino en su figura simbólica. El entorno caracterizado por el aislamiento social y comunicativo entre los individuos, paralelo a la multirritmicidad se somatiza entre los individuos, es decir, los enferma físicamente -hagamos a un lado, por el momento, los casos de padecimientos emocionales y mentales-, de tal manera que la desocialización y la multirritmicidad se materializa en los tejidos orgánicos de la persona, esto es, se altera su funcionamiento normal de tal manera que al acudir con el médico es entendida dicha alteración como una patología, o como hipocondría, en consecuencia, el médico sigue un tratamiento o receta placebos a su paciente.

Sin embargo, como el origen del caso no se encuentra en el plano biológico-químico -virus, bacterias-, entonces las dolencias y demás síntomas o continúan o se desplazan a otra parte del cuerpo, o bien, adquieren otra forma, por lo que el enfermo decepcionado de la atención médica busca otras opciones. La razón del fracaso ha sido la no atención

de las variables sociales origen del padecimiento, así hasta que son atendidas en su mismo lenguaje simbólico que resuelve el conflicto de los ritmos y las interacciones sociales sufridas.

En tal sentido es que considero que la enfermedad tenida por el individuo es un texto de lo social escrito, sobre el cuerpo del individuo, la realidad social se somatiza, el conflicto de relaciones, comunicación, disonancias y contacto humano se manifiestan por los tejidos orgánicos. De aquí que el médico, al desconocer este código cultural somatizado del contexto que rodea al individuo, busque curar la desocialización y la multiritmicidad, hecha enfermedad o "nervios" e "ideas" del paciente, con medicamentos por un *código biológico*.

El paciente construye entonces sus propias alternativas terapéuticas, pero como los orígenes son sociales, esta construcción es igualmente social, colectiva, haciendo, entre otras formas culturales, comunidades de curación, en nuestro caso, de Renovación Carismática.

La enfermedad, por lo tanto, es un texto social escrito sobre el cuerpo de los individuos. A la medicina moderna le resta leerlo traduciéndolo, de sus códigos culturales de origen, al lenguaje suyo.

Pero no sólo se enferman los tejidos. Por igual acuden al culto carismático pacientes con alteraciones emocionales, "los nervios" visualizados como enfermos. Ya en la oración de Monte María se dice: "La sanación de que nos habla la Palabra de Dios abarca a toda la persona: sanación espiritual, sanación psicológica, sanación física y liberación de opresiones malignas", se busca por lo tanto, una *sanación integral*, bajo el camino de sanar el espíritu para que en seguida sane lo demás, es decir, mente y cuerpo.

Pero ¿qué es el espíritu? Si lo entendemos como un símbolo, ¿qué representa o significa?

Carl Gustav Jung asocia el *espíritu* con el inconsciente, cuando hace afirmaciones como las que dicen que "El *anima* es y sigue siendo la representante de aquella porción del inconsciente, que nunca podrá ser incorporada a un todo accesible al ser humano"⁷³; "el inconsciente, que es una realidad como cualquier otra. Con ello, sin embargo, en forma que repugna, el «espíritu», adquiere también realidad"⁷⁴. Sobre tales planteamientos es posible cerrar el circuito: el entorno urbano -desocializador y multiritmico- es percibido por el individuo tanto en su plano consciente como inconsciente; que de acuerdo a su capacidad de asimilación y resistencia de sus implicaciones patógenas, podrá adecuarse a ello, o bien,

⁷³ Carl Gustav Jung, *Simbología del espíritu. Estudio sobre fenomenología psíquica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 44.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 66.

sucumbir escribiendo sobre su cuerpo un texto de llamada de auxilio; esta segunda posibilidad indica que el lenguaje utilizado por la persona es simbólico, es decir, la tarea inmediata de significación la realiza en el plano de su inconsciente, codificando su entorno en clave de símbolos del *espíritu*, el suyo propio y el Espíritu Santo como contraparte de su yo profano, Espíritu que por su divinidad -pureza- le permitirá descontaminarse, y de esta forma sanar.

El proceso de codificación de la variable cultural carismática, consiste en un entorno urbano patógeno, caracterizado por elementos desocializadores y multirrítmicos que rompen simultáneamente con las unidades de organización social y los ritmos a través de los cuales los individuos desarrollan sus interacciones sociales. Los resultados de esta tendencia son negativos para la sobrevivencia de los individuos -por definición sociales-, por lo que se requiere de un mecanismo de readecuación el cual es codificado por medio de su somatización, proceso que es visualizado en su integridad psicósomática al generar una interpretación vertebrada por el símbolo *espíritu* que representa a la antena receptora: el inconsciente, punto de percepción de un entorno no significado suficientemente ante el agotamiento de su acervo cultural tradicional o existente hasta ese momento.

Las culturas de barrio urbano, de una clase media que mantuvo cierta estabilidad material, las comunidades indígenas y rurales se ven en un relativo corto tiempo, alteradas por el avance urbano dentro de una dinámica modernizadora que afectó sus niveles de vida deteriorándolos, a la vez generando inseguridad económica por la crisis dominante. Sin proyectos sociales alternativos, los sectores se incorporan a opciones que, bajo códigos particularmente simbólicos, les permiten codificar esta situación compleja. En el caso del Movimiento Carismático, el eje sobre el cual se borda un nuevo código cultural es el *espíritu*, es por medio del Espíritu Santo que el inconsciente, codifica y decodifica un entorno, previamente somatizado, y gracias a su acción simbólica se logra o restablecer la salud, o disminuir los síntomas; eficacia que corre paralela a sus acciones resocializadoras y de sincronización de ritmos.

c.2) Oración, alabanza, don de lenguas y Espíritu Santo: palabra y ritmo

c.2.1) El desorden. Los mitos recrean los tiempos primigenios, señalan el momento del orden divino original, "modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas"⁷⁵, lo que se presenta frente a los tiempos actuales, profanos, como la antítesis del *desorden* vigente hoy en día. En este sentido, la vida de Jesús, al interior del Movimiento y

⁷⁵ Elaide, *Mito y realidad*..., p. 13.

particularmente de la Oración de Sanación del Monte Maria, por ejemplo, adquiere paralelismo con la vida singular de cada individuo que participa en la misa, aquí el sacerdote reza:

"Que mi adolescencia y juventud queden unidas a la adolescencia y juventud de Cristo, así como llenaste con tu presencia la adolescencia y juventud de Cristo, así hazlo conmigo y que esta etapa de mi vida quede santificada, iluminada y restaurada por Ti, que pueda experimentar el gozo de ser hijo de Dios, de vivir en obediencia y en su amor.

Espíritu Santo, que yo participe de la misma relación que Jesús tiene con el Padre Celestial...
Espíritu Santo, te entrego la etapa desde la juventud hasta el tiempo presente. Llena estos años, meses y días con tu infinito amor, reconstruyeme, saname...

[...] que yo participe plenamente de la vida de Cristo, hazme uno con El"

Siguiendo la lógica de dualidad sagrado-profano en los tiempos primigenios y actuales, entonces ocurre que la intención de hacerse "uno con El" -Dios Hijo- persigue el objeto de, sabiéndose contaminado por el pecado, y por lo tanto enfermo en cuerpo y alma, ha de *purificarse* en Cristo, recorriendo la vida divina de Jesús, y de esta forma, "sanar las heridas su vida", como el subtítulo de un texto carismático lo explicita⁷⁶. Los egoísmos y malas voluntades enferman, esto significa que sociológicamente las interrelaciones sociales, personalizadas, se distancian, por lo que la desocialización enferma. La respuesta a ello, indica el sacerdote en la misma Oración, es *perdonar*:

"En ocasiones los resentimientos y rencores son la causa de enfermedades espirituales, mentales o físicas de modo que para experimentar el gozo de la salvación y la sanación se requiere perdonar en el nombre de Jesús. Muchas veces la sanación física viene como consecuencia de la sanación espiritual.

En nuestra comunidad tenemos una expresión que sintetiza todo este pensamiento: «perdonar es sanar».

Esta acción de perdonar, equivale en el proceso de resocialización-desocialización, a reconstruir las redes antes existentes, y de esta manera a dar las condiciones de mejorar el estado anímico y, en consecuencia, somático de la persona enferma, por lo que se puede, así, explicar el proceso de curación que declaran experimentar al interior del Movimiento los creyentes.

⁷⁶ El de Linn, Linn y Fabricant, titulado *Curso de oración para sanar las heridas de la vida*, ya antes citado.

La inestabilidad familiar, los conflictos interpersonales, la inseguridad económica, la desesperanza, son elementos de desorden: este conjunto, a su vez, altera el orden de la esfera individual desquiciando sus ritmos tradicionales -sociales, anímicos y biológicos, por lo que en una situación desordenada, de estrés, la multirritmicidad y la desocialización terminan alterando el orden somático.

Con el manejo simbólico del paralelismo de la vida de Jesús, ese desorden actualmente vivido -sufrido- por los hombres, es purificado, por lo que al regresar a los tiempos primigenios de Dios en la Tierra -Jesús-, ese desorden se anula, volviendo al orden divino original de la vida de Cristo, y por lo tanto adquiriendo la salud, en la medida en que "Dios quiere que seamos personas sanas".

c.2.2) La Oración. En este sentido, la recomendación frecuente a orar es una concreción de reordenamiento, otra instancia en la readquisición de coherencia de ritmos. A través de la *Liturgia de las Horas*, o de otras maneras de orar sugeridas, la persona se abre a sí misma momentos de tranquilidad, lo que neutralizan la superposición de ritmos, o se evita permanecer en la dinámica de la multirritmicidad patológica. Gracias a la oración durante el día, el individuo se marca un ritmo continuo: la Liturgia de las Horas implica orar en distintos momentos del día previamente establecidos, desde el levantarse, hasta el dormir.

Igualmente, en Monte María, se venden tarjetas que guían la bendición de alimentos. Por los relatos conocidos entre los asistentes a las misas del lugar, las reuniones familiares en torno a la mesa, se convierten en arenas de conflictos interfamiliares, la hora de la comida no concluye felizmente, las discusiones en ese momento hacen que más de un miembro abandone su asiento para refugiarse en su recámara o abandone la casa. Al bendecir los alimentos, los ritmos y presiones individuales ahí hacimados se sincronizan por medio de la oración; el dar lectura a cada tarjeta, que puede decir:

"Dijo Dios: «que produzca la tierra toda clase de plantas, hierbas que den semillas, y árboles que den fruto.

Y así fue. (Génesis 1,11)

Te bendecimos, Padre, por la creación que nos regalas.

Danos valor para trabajar, de modo que todos los hombres puedan gozar lo que nos entregas.
Bendito Seas, Señor. Amén".

Se abre un espacio de armonía, lo que puede anular los elementos de conflicto interfamiliar, y colaborar a mantener las relaciones entre ellos, evitando la desocialización y resocializando al grupo doméstico.

En las iglesias del Movimiento la oración posibilita la centralización armónica de cientos o miles de multirritmos en uno sólo: la comunidad carismática orando. De esta manera, las individualidades desocializadas hallan en la colectividad un espacio de resocialización al sincronizar sus ritmos en un mismo espacio social.

c2.3) La alabanza. Por su parte, el papel de la alabanza en la ritmicidad es más evidente, al mismo tiempo que de veloz resultado, al parecer. Durante las reuniones en los templos, o en los grupos de oración, los participantes, además de orar, alaban. Palabra y música hecho canto y danza, esto es, un único ritmo socializado -resocializado-, sincronizando múltiples ritmos encimados, desordenados, volviéndolos armónicos bajo la dirección del sacerdote o del grupo musical, o de los panderos, según el caso de cada sitio.

Durante las misas y reuniones de grupo de oración, las individualidades se sincronizan en torno a los ritmos de la alabanza, periodo durante el cual los estados de estrés disminuyen significativamente, colaborando en la recuperación del plano somático, ya que, como ocurre en la misa de Monte María, durante largos lapsos los asistentes mueven sus cuerpos y cantan, así hasta gritar desaforadamente, para de inmediato, entonarse todos en la misma nota, bajando el volumen de la voz y guardando silencio -casi- absoluto: pasan de la multiritmicidad individualizada a la armonía colectiva, que bajo el simbolismo del paralelismo entre la vida de Jesús y la propia, da pie a la manifestación de curaciones físicas. De esta manera, la alabanza, la música, la danza, y la palabra se vuelven curativos.

c2.4) La palabra. La oración, las letras de las alabanzas, los testimonios, son actos de verbalización. De entre los carismas hay uno que ocurre con cierta frecuencia en las reuniones de oración, este es el *don de lenguas*, consiste en emitir sonidos incomprensibles con la boca, cuyo significado desentraña otro que posee el *don de la traducción*; entre los creyentes se dice que quien habla es Dios por mediación de la persona del caso, en lenguas antiguas hoy desconocidas. Sobre este carisma en la literatura de la Renovación se considera que es un don para glorificar a Dios, por medio del cual el creyente habla con Él al impulso del Espíritu Santo; esta interpretación contrasta con el sentido dado en el texto bíblico de los *Hechos de los Apóstoles*, arriba citado, donde el don de lengua no es un hablar indescifrable. por el contrario es una forma de comunicarse con los hablantes de otras idiomas: "... todos les oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios"⁷⁷. Pero en el Movimiento de Renovación se plantea que es un carisma de oración y alabanza. de

⁷⁷ *Hechos de los apóstoles*, 2, 11.

bendición y de acción de gracias; "mediante esa misma oración en lenguas eleva al padre plegarias en favor de los demás, sabiendo que es el Espíritu quien ora en él con «gemidos indecibles»»⁷⁸.

Entre los grupos protestantes pentecosteses, por igual se observa este *karisma*⁷⁹; el cual ha sido estudiado en su particularidad por Felicitas Goodman, quien trata al *don de lenguas* como un tipo de estado alterado de la consciencia, al que denomina *hyperarousal dissociation*, definido por ser un modelo de vocalización que automatiza el habla⁸⁰, a través de la pronunciación de términos que no corresponden a lengua alguna, sino que resultan ser sonidos rítmicos, de tal manera que, antes que palabras con significados establecidos al interior de una lengua en particular, resultan ser signos auditivos *-audio signal-* estereotipados⁸¹.

Pero este fenómeno no es exclusivo de los carismas cristianos, ya Bronislaw Malinowski, por ejemplo, veía en los trobriandeses por él conocidos, que entre las palabras que suelen usarse en la magia ocurre que "no pertenecen al lenguaje habitual, sino que son arcaísmos, nombres míticos y compuestos extraños, no construidos según las reglas lingüísticas habituales"⁸². En este sentido es que los sonidos rítmicos del *don de lenguas* se vuelven palabras arcaicas, "muy antiguas", es decir, pertenecientes a la lengua original, primigenia, o como se llega a decir entre los creyentes carismáticos, "el idioma en que hablaba Dios", por esto es que sus significados resultan desconocidos para las sociedades modernas, profanas, distantes de los tiempos sagrados. Malinowski nos sigue ofreciendo referentes importantes:

"La creencia en la eficacia de una fórmula depende de las diversas peculiaridades del lenguaje en que se expresa, tanto por el sonido como por el significado. El indígena esta convencido del poder misterioso e intrínseco de determinadas palabras; palabras que se consideran poderosas en sí mismas, por así decirlo; que aparecieron en el principio de los tiempos y ejercen su influencia sin ningún intermediario"⁸³.

⁷⁸ Salvador Carrillo Alday, *El don de lenguas*, México, Librería Parroquial de Clavería, (sin fecha), (p. 8).

⁷⁹ Para su presencia entre los grupos pentecostales en México pueden verse los estudios de Carlos Garma, "Liderazgo carismático y colectividad en la curación pentecostal", en: Barbro Dalhgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Areas Afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

⁸⁰ Felicitas D. Goodman, *Speaking in tongues. A cross-cultural study of glossolalia*. Chicago, The University of Chicago Press, 1972, p. 124.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 121-2.

⁸² Malinowski, *Los argonautas...*, p. 423.

⁸³ *Ibidem*, pp. 441-2.

Así vistas las cosas, el sonido emitido por el carisma que nos ocupa, no necesita pertenecer a una lengua en especial, sino que al atribuirle un antiguo origen, primigenio, se le sacraliza y en consecuencia, se le convierte en palabra poderosa en tanto que guarda un misterio divino⁸⁴. Junto con esta interpretación de la glosolalia, hay que resaltar el carácter rítmico que conlleva la emisión de sonidos apunzados por Goodman, también manifestado al interior de las reuniones carismáticas presenciadas, y sobre lo que Malinowski escribe:

"Pasando a las características fonéticas, vimos que las palabras suelen usarse de forma bastante diferente a como se usan en el lenguaje habitual; y que muestran notables cambios en forma y sonido. Tales peculiaridades fonéticas son más manifiestas en las palabras principales, es decir, en las palabras clave e iniciales. A veces se cortan, más frecuentemente se les agregan adiciones, como aijos simétricos o antiéticos; o se les añaden elementos formativos en pro del sonido. Mediante estos medios se consiguen efectos de ritmo, alteración y rima, muchas veces acentuados mediante inflexiones del recitante"⁸⁵.

En mi opinión, el poder de las palabras radica en la cualidad rítmica en la medida en que potencia la experiencia numinosa del creyente, esa musicalidad proporciona, tanto al que manifiesta el *don* como a quienes le escuchan, una armonización de sus estados anímicos, los hace integrarse en un grupo movido por un mismo ritmo, en este caso el de los sonidos expresados y que los integra en una emoción común.

Ahora bien, al observar este carisma dentro de la misa como un todo, se hace necesario considerar a la oración, Marcel Mauss observa al respecto que:

"En repetidas ocasiones, ciertas oraciones que eran enteramente espirituales se convierten en el objeto de un simple recitado exclusivo de cualquier personalidad. Degeneran un rito manual, se acaba moviendo los labios igual que para otra función movemos los miembros. Las oraciones repetidas continuamente, las oraciones en una lengua incomprensible, las fórmulas que han perdido todo su sentido, las oraciones de palabras ya tan usadas que han llegado a ser indecifrables, constituyen ejemplos clásimos de estos retrocesos"⁸⁶.

⁸⁴ Jacinto de la Serpa en su *Manual de ministros...*, refiere una situación parecida en el Valle de Toluca a propósito de una ceremonia del pulque: "y quando el Viejo ó Ministro desta idolatria se bebe el pulque, primero se ofrece, y dice ciertas palabras entre dientes, que no se entienden, que puede ser, que sean las que cantan todos a el son de los abales, y teponaxtil..." *Op. Cit.*, p. 289.

⁸⁵ Malinowski, *Op. Cit.*, p. 442.

⁸⁶ Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral Editores, 1970, p. 102.

Si bien, no vemos ésto como retroceso, el proceso en el que la oración con un texto claro y explícito, se transforma en un rito manual nos permite seguir el tránsito de la palabra al movimiento corporal, mediado por el sonido, esto señala la dinámica interactuante entre la oración, el *don de lenguas* y la *alabanza* que pasa de la palabra al ritmo. Ahora bien, el que pronuncia la oración dice "frases consagradas y lo que habla son también cosas consagradas, es decir sociales [...] las ideas que él maneja son las de la dogmática de su secta, y los sentimientos que juegan en su seno son los de la moral de su facción"⁸⁷, de aquí que esos sonidos, hechos palabras de misterioso significado, se hacen significativas en el contexto carismático, es decir, en la medida en que el significado se hace colectivo al interior de la comunidad religiosa; los significados son rítmicos y de cohesión social con lo que se integra en un grupo a los creyentes del Movimiento de renovación, es decir que las palabras, la oración, el ritmo y los sonidos adquieren cualidad comunicativa en tanto que se integran al código carismático por medio del cual se comunican sus miembros en tanto que ellos son interpretados como manifestación del Espíritu Santo, este *carisma* es entonces una marca de identidad, de socialización y de comunicación.

El *don de lenguas* como la oración, al hacerse *palabra*, se encuentran "más cerca del pensamiento"⁸⁸, y el poder de esta palabra suscita fuerzas ocultas⁸⁹, lo que indica una conexión entre ese poder y su relación con el pensamiento. Al respecto. Claude Lévi-Strauss ha señalado la relación entre la eficacia simbólica manejado por medio del relato mítico, compuesto de palabras, en los procedimientos chamánicos de tratamientos terapéuticos y su paralelismo con el psicoanálisis moderno, ya que ambos están en búsqueda del tiempo perdido, unos en el plano individual, correspondiente a la terapéutica psicoanalítica, y los otros por medio del mito⁹⁰. Con ésto nos encontramos ante la función curativa de la palabra, en la medida en que este poder se sustenta en una eficacia simbólica que la palabra misma vehiculiza. Es así que Sigmund Freud anota:

"El tratamiento psicoanalítico se limita exteriormente a una conversación entre el sujeto analizado y el médico. El paciente habla, relata los acontecimientos de su vida pasada y sus impresiones presentes, se queja y confiesa sus deseos y sus emociones. El médico escucha, intenta dirigir los procesos mentales del enfermo, le aconseja, da a su atención determinadas direcciones, le proporciona toda clase de esclarecimientos y observa las reacciones de comprensión o incompreensión que de esta manera provoca en él [...] Las palabras, primitivamente formaban parte de

⁸⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁹ Roger Basude, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris Librairie Armand Colin, 1947, p. 31.

⁹⁰ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 185.

la magia y conservan todavía en la actualidad algo de su antiguo poder. Por medio de palabras puede un hombre hacer feliz a un semejante o llevarle a la desesperación...⁹¹.

En el contexto cultural mexicano, esta cualidad de la palabra también se encuentra presente; Yolotl González, basándose en material etnográfico, refiere ejemplos de la confesión de las culpas personales como mecanismo terapéutico hallado entre las sociedades maya, huichol, huave, tzotzil y totonaca, llegando esta autora a la conclusión de que:

"Esta forma pública y colectiva de confesión parece reunir la esencia del objetivo de esta, o sea, externar los recores, la «muina», el enojo, la «mala sangre» que guarda cada individuo, todo ello parte de los valores compartidos de los que depende la vida comunal [...] ya sea por que él o ella cree haber cometido una falta, o porque cree que un vecino la cometió, lo cual según sus creencias será castigado por lo sobrenatural, por lo que al externarse [...] se produce una especie de catarsis colectiva, que puede producir la curación, de la misma manera que se produjo la enfermedad individual o social"⁹².

La experiencia individual y colectiva entonces se verbaliza, lo hundido en la sensación de las vivencias -culpas, resentimientos, malas voluntades, como rezan los discursos carismáticos- al hacerse *palabra* se explicita, es decir que esas experiencias aprisionadas en un *tiempo perdido* se recuperan, esto es, son apropiadas por sus protagonistas, lo que les da poder de acción, al recuperarse el tiempo perdido se tiene control sobre él. ¿cuál es ese tiempo perdido en los fieles carismáticos?, este corresponde a los momentos de desocialización, de aquí que la oración, la alabanza y el *don de lenguas*, en tanto que código común que comunica y socializa, son formas verbalizadas de comunicación, justamente el indicativo de existencia de interacciones sociales. Si consideramos su contrario, la incomunicación como señal de desocialización, entonces se puede comprender el porque el mensaje del *don de lenguas* es incomprendible, ya que es la búsqueda de comunicar al interior de un ambiente caracterizado por mostrar limitados contactos humanos, es la voluntad de un individuo en aislamiento, por acercarse con los demás sin lograrlo aún; es en este momento cuando otros lo escuchan, y uno más traduce lo pronunciado. Puede entenderse que tal traducción es producto de las ideas contenidas en la mente del que posee el don de la traducción; para los fieles es palabra de Dios. Lo que

⁹¹ Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 11-2.

⁹² Yolotl González Torres, "Confesión y enfermedad", en: Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 20.

aquí interesa es que ya sea una u otra la concepción, la acción social implica a diversos individuos comunicándolos entre sí.

En consecuencia, oración, alabanza, testimonios, y don de lenguas son ejercicios de la Palabra, por medio de la cual los individuos afectados por la desocialización, la multiritmicidad y la incomunicación se comunican entre sí. Esto, a su vez, tiene dos efectos: por un lado, resocializa y comunica, y por otra parte, a través del habla el individuo expresa sus conflictos, lo que le permite asumirlos, concientizarlos y de esta manera tender a resolverlos. De ambos efectos se puede presumir que participan las acciones terapéuticas colaborando así con los tratamientos médicos aplicados en el enfermo y coadyuvando para que, en la medida de lo posible, el enfermo recobre la salud perdida.

c.3) **Espíritu Santo: Tercera Persona y Santísima Trinidad.** Todo lo anterior se da en un ambiente, expresado en palabras de la Renovación, "lleno del Espíritu Santo", en un ambiente que codifica ese entorno desarticulante inherente a la compaginación rural-urbana, y que afecta a sus habitantes. De esta forma, estar *en el* Espíritu Santo es responder a esa realidad de una manera reorganizadora, que elimina los riesgos patológicos o que reconstruye la salud. El Espíritu Santo entonces, es el elemento codificador que permite adecuarse a una realidad dinámica y cambiante derivada de la relación campo-ciudad actualmente vivida; al orar, al alabar, o al recibir los carismas, estos acontecimientos suceden siempre *en el* Espíritu Santo, de aquí que el símbolo fundamental sea éste precisamente. Sin embargo, cabe distinguir dos percepciones al respecto. La primera corresponde a aquellos que se inician en las reuniones del Movimiento, principalmente como asistentes de las misas; la segunda la componen personas que han atravesado por los cursos que los forman en los principios del *crecimiento espiritual* para alcanzar la *sanación integral*, entre ambos existen diferencias de percepción, ya que mientras éstos distinguen las tres personas de Dios, en los primeros, la Tercera Persona queda diluida en la imagen de Jesucristo -Segunda Persona-, de igual manera Dios Padre, es Jesús como Dios y como Padre de todos los hombres; de esta manera, Jesucristo es el Dios, las otras figuras se confunden sin siquiera explicitar esta confusión teológica.

Estamos así ante un proceso que modifica los principios conceptuales religiosos, entre los antecedentes del catolicismo popular en donde la figura central y dominante es Jesucristo, y otra nueva que centra el culto en torno del Espíritu Santo, este traspaso no

queda debidamente precisado, por lo que el Espíritu Santo es entendido, entre una buena cantidad de los fieles, como Jesús⁹³.

En tal proceso, la figura del Espíritu Santo si bien no es conceptualizada, racionalizada en el sentido de Rudolph Otto, si por el contrario es vivida, esto quiere decir, es experimentada en su forma irracional; esta experiencia ocurre en la misa de sanación, por lo que su constitución se forma de símbolos contenidos por la ritualización del caso. Para desentrañar dichos símbolos, demos el siguiente rodeo. Manfred Lurker anota la siguiente interesante reflexión:

"El espíritu que descansa en Dios, que procede de él y que desde él actúa, es el componente femenino de su ser que todo lo abarca y que esta por encima de los sexos. En los proverbios de Salomón (9, 1-5) y en Jesús Sirac (Eclesiástico, 24, 1 ss) el principio espiritual se encuentra hipostaciado en la «sabiduría». Efectivamente -y como ha observado de forma certera Ernst Benz, un conocedor de la historia de la espiritualidad crisutiana-, la soñía celeste «en medio del ámbito del monoteísmo judío, rigidamente patriarcal» puede aparecer como una «figura femenina junto a Dios» y participar así en la obra divina de la creación⁹⁴.

Es así que el Espíritu Santo evidencia una complementariedad masculino-femenino, y, más que como símbolo de género, en la condición de fuente de creación. Esta interpretación resulta consecuente con otro relato bíblico que le atribuye el nacimiento de Jesús a través de María⁹⁵. Más aún, desde los orígenes mismos del Universo, Lurker anota, a propósito del pasaje aquél que habla de cómo el Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas:

"La tierra, el agua, la naturaleza, la creación entera son femeninas y receptoras frente a Dios. Y como la madre primera nace del primer Adán, concebido como andrógino, así todos los seres creados proceden de la plenitud poderosa de Dios. La creación del mundo desde la nada, *creatio ex nihilo*, es la procedencia de lo visible de lo invisible, de lo terreno a partir de lo supraterráneo⁹⁶.

⁹³ Esta conclusión se obtiene de charlas sostenidas con asistentes a las misas, principalmente de Monte María, sin ninguna pretensión representativa del conjunto del Movimiento, por lo que debe ser tomada con las precauciones del caso. No fue posible utilizar técnicas estadísticas dadas las características de la comunidad carismática que no ve con buenos ojos una prueba de este tipo y que de llevarla a la práctica hubiera cerrado la posibilidad de realizar el trabajo de campo para el registro etnográfico que finalmente se hizo.

⁹⁴ Lurker, *Op. Cit.*, p. 195.

⁹⁵ En el *Nuevo Testamento* se lee: "La generación de Jesucristo fue de esta manera: Su madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo" (Mateo, 1, 18)

⁹⁶ Lurker, *Op. Cit.*, pp. 325-6.

Por lo tanto, El Espíritu Santo es fuente de creación, es decir, fuente de vida. En este sentido, al ser la contraparte de la vida la muerte, se entiende por qué el Espíritu actúa en riesgos de perecer, es decir, en esos momentos liminares entre la existencia y la muerte que es la enfermedad. Al ser el Espíritu origen de creación y de vida, es él quien contrarresta su negación.

Ahora bien, en este punto es importante volver los ojos a la iconografía carismática, la cual, a pesar de no ser muy rica ofrece material que resulta útil para el análisis. Gráficamente el Espíritu Santo es representado por medio de una paloma que desciende (ver ilustraciones 10 y 11), enmarcada entre figuras que evocan nubes, soles o fuego. Lurker nos dice que esta representación procede desde el siglo XIII⁹⁷, aunque lo de mayor trascendencia radica en la constante celeste que indica esa simbolización de palomas, alas, nubes, soles y posición descendente; es decir, Dios, su Espíritu, baja al plano terrestre.

Asociado se encuentra el sol, ya en forma de círculo, o sugerido por rayos de luz que parten de un lejano punto. Junto a esto hay que mencionar la frecuencia con que, por igual, aparece en las prácticas carismáticas, el uso del Santísimo, que es guardado por la custodia (ver ilustración 12), figura metálica que por su color en oro y los rayos que la componen muestra de nueva cuenta al sol. Pero no es un culto solar el que tenemos, limitado por cierto a determinadas regiones y momentos históricos⁹⁸, considerado que esta asociación en la iconografía responde más bien, por una parte, a la noción de fuego, en un pasaje bíblico sobre Pentecostés se menciona:

"Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento imperioso, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse"⁹⁹.

Por otra parte, este fuego, como la paloma, desciende lo que reafirma su carácter celeste. En esta óptica, el Espíritu Santo es una figura celeste y creadora, que al descender a la tierra es fuente de vida, fecundadora. Lurker amplía esta idea:

⁹⁷ *Ibidem*, p. 325.

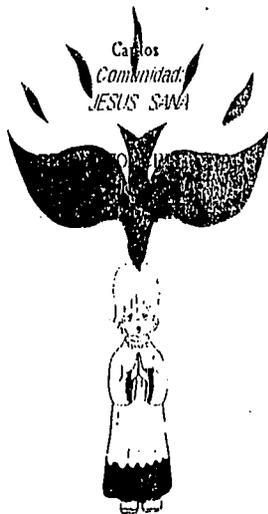
⁹⁸ Eliade, en su *Tratado de historia...*, p. 124. Este autor menciona los casos de Egipto, Perú y México entre los limitados ejemplos donde se edificaron cultos solares propiamente dichos.

⁹⁹ *Hechos de los apóstoles*, 2, 1-4.



ESPIRITU SANTO

Ilustración 10. El Espíritu Santo es representado por una paloma o evocaciones de fuego que descienden.



SAN JUAN CHIQUITO DIOCESIS DE TOLUCA

Ilustración 11. La posición descendente indica que Dios, su Espíritu, se manifiesta el plano terrestre de los hombres.



Ilustración 12. Custodia que por su coloración dorada y los rayos que componen su figura, representa al sol, símbolo asociado con el fuego.



Ilustración 11. Estandartes de Monte María en colores blanco y rojo, símbolos de vida, significando volientes con el Espíritu Santo fuente de creación y vida. Complejos simbólicos que buscan la saturación y alejar la muerte.

"Una vez mas nos topamos aqui con la colaboracion misteriosa entre el arriba y el abajo, cielo y tierra, espiritu y materia; y -como puede verse en el relato biblico de la creacion- el Espiritu de Dios aleteaba sobre las aguas"¹⁰⁰.

Ahora bien, el mostrarse como fuego evidencia su carácter divino:

"En los primeros tiempos el acto de hacer fuego era una accion sagrada. Se creia que el primer fuego habia bajado del cielo a la tierra o que del cielo habia sido robado, como se dice en la saga de Prometeo. En efecto el propio fuego es divino"¹⁰¹.

En consecuencia, la creación de Espiritu Santo es un acto divino. Origen último de toda creación, fuente primigenia de la Vida. ¿Qué mejor recurso para los peligros de muerte, para los momentos de enfermedad?

Esta interpretación es coherente con los otros simbolos iconográficos, expresados en el color. El blanco y el rojo son colores constantes al respecto; el blanco sólo se encuentra en las sotanas de los sacerdotes, y en la paloma; el rojo surge siempre acompañando al blanco. Sobre el manejo de estos colores Victor Turner considera que el rojo simboliza a la sangre, mientras que el blanco lo es de la leche materna y el semen, ambos sinónimos de vida, en oposicion al negro asociado con las excreciones y la muerte¹⁰². Aunque, el rojo puede significar también la muerte al ser sangre derramada como coinciden en opinar Turner y Lurker¹⁰³. Con estas referencias se pueden ver los estandartes de Monte Maria (ilustración 13) que ostentan ambos colores, e incluso la combinacion que algunos sacerdotes hacen de su atuendo: blanco y rojo, simbolos de vida; manejo coherente con el Espiritu Santo fuente de creacion y vida. Complejos simbólicos que buscan la sanacion y alejar la muerte.

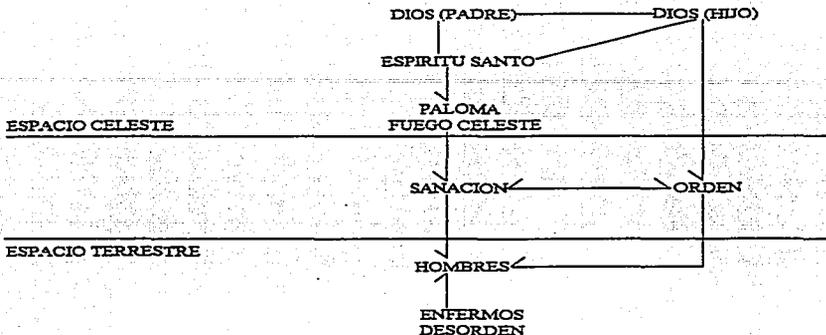
Una forma de ilustrar este manejo puede ser la siguiente.

¹⁰⁰ Lurker, *Op. Cit.*, p. 325.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 105.

¹⁰² Turner, *Op. Cit.*, p. 99.

¹⁰³ Lurker, *Op. cit.*, p. 23.



Se tiene así la dualidad arriba-abajo, cielo-tierra, el primero como espacio divino, en tanto que el segundo como espacio terrenal y donde habitan los hombres, quienes oscilan entre el orden, mostrado en la vida de Dios en la tierra, es decir, en Dios Hijo, o el desorden, propiciado por los pecados humanos; polaridad que representa la organización social, armonía de ritmos y comunicación, de una parte, y de otra la desocialización, multiritmicidad e incomunicación. En este conflicto surge el Espíritu Santo como fuente de vida, presencia de Dios a través de su tercera persona.

CAPITULO IV

LA LOGICA DE LOS SIMBOLOS *FRIO-CALIENTE Y ESPIRITU*

a) Los pares de opuestos en la simbólica otomí

a.1) Frio-caliente, fuego-agua: significados culturales

a.1.1) El escenario natural: pares de opuestos. El binomio *frio-caliente* guarda estrecha relación con la cadena *agua-arbol-cerro-cruz-cueva-fuego*, cuyos componentes forman parte del hábitat en el que se han asentado las poblaciones otomíes. Este entorno natural, como cualquier otro contexto geográfico, se instala sobre ese gran escenario integrado por el cielo y la tierra; sobre la tierra se encuentran cerros, cuevas y árboles, a la vez que en ella corren los ríos e inundan su superficie, al igual que ahí se instalan las cruces y se encienden los fogones; por su parte, del cielo se ve descender la lluvia, hacia él asciende el humo de la leña en combustión o alzan los cohetones o apuntan cerros, cruces y árboles. Sin la tierra y el cielo no habría sitio donde colocar las obras divina y humana.

Este binomio cielo-tierra no es privativo de la cultura otomí, se encuentra en otros pueblos como parte esencial de sus simbolizaciones; es así, por ejemplo, que *La Biblia* comienza diciendo: "En el principio creó Dios los cielos y la tierra"¹. Del cielo Mírcea Eliade anota: "El cielo en sí mismo, en cuanto bóveda sideral y región atmosférica, es rico en valores microrreligiosos, lo «alto», lo «elevado», el espacio infinito son hierofanías de lo «trascendente», de lo sagrado por excelencia"². Por su parte la tierra se muestra como una entidad personificada, ella es madre tierra, por que "tiene una capacidad infinita de dar fruto", nos dice Eliade: en los estudios sobre los pueblos otomíes se le otorga la misma

¹ Génesis, 1, 1.

² Eliade, *Tratado de historia...*, p. 120.

connotación:

"Las tradiciones locales de la Sierra Madre coinciden en considerar a la Tierra a imagen de una mujer, o incluso de una olla [...] Estas ollas simbolizan la riqueza del mundo..."³.

Si la tierra es mujer y madre, y si el cielo es su contraparte, resulta fácil esperar que éste haga las veces de hombre y padre, por lo tanto, esposo de la tierra. Pero las construcciones simbólicas concretas no siempre responden a esta lógica, ya que si bien entre los otomíes -como en otras culturas- la tierra es madre, el cielo no se muestra como exclusivamente masculino⁴ y, en consecuencia, padre; ubicados así en otra perspectiva es que los padres ancestrales otomíes, el Padre Viejo y la Madre Vieja, se encuentran relacionados, en las fuentes históricas, el primero con divinidades del fuego, y la segunda con divinidades telúricas y lunares⁵. Actualmente en la región otomí del Estado de México, a la Virgen de Guadalupe se le asocia con la Luna; Galinier menciona el nombre de *sinana* asignado a la luna y a la Virgen. El Sol no es interpretado decididamente como la parte creadora masculina; en los registros de campo efectuados entre los otomíes del Valle de Toluca el sol no observó un papel relevante, aunque hay un reconocimiento implícito de su calor fecundante: "a las plantitas les debe pegar el sol para que crezcan", o "la tierra debe tener el calor del sol para que dé la milpa", frases de campesinos y mujeres de San Mateo Capulhuac que coinciden con lo conocido por Galinier:

"Comparadas con las representaciones lunares, las creencias relativas al astro diurno muestran una cierta pobreza. Sin embargo, el sol es percibido por doquier como el elemento fecundante, como el principio de la vida. Pero es un astro unidimensional, de alguna manera. Así, los indios de San Pedro Tlachichilco atribuyen al Sol un único ojo y dos a la divinidad lunar"⁶.

Es así que se tiene la cadena *tierra-luna-femenino-madre*, pero la cadena complementaria *cielo-sol-masculino-padre* queda trunca.

Esta situación por igual no es exclusiva otomí. Eliade observa respecto al Sol que frecuentemente el dios celeste es sustituido por un dios solar, "Es el sol el que se convierte en distribuidor de la fecundidad sobre la tierra y en el protector de la vida"⁷, a la vez que

³ Galinier, *Op. Cit.*, p. 543.

⁴ *Ibidem*, p. 525.

⁵ Carrasco, *Op. Cit.*, pp. 136-8.

⁶ Galinier, *Op. Cit.* p. 528.

⁷ Eliade, *Tratado de historia...*, p. 122.

reconoce que "las figuras divinas solares son poco frecuentes"⁸. Tal paradoja la menciona Galinier para los otomíes por él conocidos, pero con un elemento que nos permite ahondar en la cuestión. Nos dice:

"Tanto el nacimiento del Sol como su muerte aluden a esa inmersión en el elemento acuático circunterrestre, el «agua grande». Así, por la mañana, el Sol aparece húmedo aun, su temperatura es fresca. Luego se va secando poco a poco, hasta mediodía. Sino penetrara en el medio acuático, la humanidad desaparecería."⁹.

Las paradojas se hacen más complejas, contradictorias, ahora tenemos la asociación *sol-agua*. Este par simbólico no es precisamente un par de opuestos, ya que del sol su contraparte es la luna la que también se asocia al agua: "... la Luna se presenta como una divinidad del agua, mediante toda una serie de símbolos relativos a la frescura (*sunsa*) y al rocío"¹⁰, esto ocurre entre los otomíes de la Sierra Madre no de manera exclusiva ya que Eliade lo observa común a las culturas humanas:

"Así, encontramos el conjunto luna-lluvia-ferilidad- mujer-serpiente-muerte-regeneración periódica, pero nos encontramos a veces unicamente con conjuntos parciales como serpiente-mujer-fecundidad, o serpiente-lluvia-fecundidad, o también mujer-serpiente-magia, etc."¹¹.

Este mismo autor considera sorprendente el que siendo la luna un símbolo acuático, y por lo tanto de fertilidad y de la vegetación, sea de género femenino y no, como sería de esperarse, de género masculino. Ello obedece a la relación que guarda la Luna con los ritmos: "Tanto por estar sometidas a los ritmos (lluvia, marea), como por ser germinativa, las aguas están gobernadas por las lluvias"¹², cualidad que se explica de la manera siguiente:

"El sol permanece siempre semejante e igual a sí mismo, sin ninguna especie de «devenir». La luna en cambio es un astro que crece, decrece y desaparece, un astro cuya vida está sometida a la ley universal del devenir, del nacimiento y de la muerte. Igual que el hombre, la luna posee una «historia» patética, pues su decrepitud, como la del hombre, termina con la muerte, durante tres noches el cielo estrellado queda sin luna. Pero esta «muerte» va seguida de un renacimiento:

⁸ *Ibidem*, p. 124.

⁹ Galinier, *Op. Cit.*, p. 528-9.

¹⁰ *Ibidem*, p. 537.

¹¹ Eliade, *Tratado de historia...*, p. 164.

¹² *Ibidem*, p. 154.

la «duna nueva»

[...]

Este retorno a sus formas iniciales, esta periodicidad sin fin, hacen que la luna sea por excelencia el astro de los ritmos de la vida. Por lo tanto no es sorprendente que controle todos los planos cósmicos regidos por la ley del devenir cíclico: aguas, lluvia, vegetación, fertilidad¹³.

Con lo hasta aquí dicho, es posible notar que el escenario natural, y simbolizado por el hombre, *cielo-tierra*, no se corresponde esquemáticamente a *sol-luna* como *masculino-femenino*, es decir, que las asociaciones *cielo-sol-masculino* y *tierra-luna-femenino* no resultan en la concreción simbólica ni de los otomies ni de otras formas culturales. Paralelo a ello, el agua se presenta en las asociaciones de estos componentes, volviendo a la luna femenina en figuras que evocan la masculinidad fecundante del agua. Hasta aquí no se presentan aún explicaciones sobre la lógica simbólica, sino que se plantean las paradojas de los significados, lo único que se puede afirmar en este momento es que el cielo y la tierra son el escenario natural -podríamos decir, material y concreto- a la vez que universal, siempre percibido así por las distintas culturas humanas existentes hasta ahora.

Dicho escenario, ha sido percibido desde una perspectiva antropocéntrica en forma equivalente a las distintas culturas: arriba el cielo, abajo la tierra, lo que ha dado pie a la noción *arriba-abajo*. Ya Eliade nos ha indicado esta característica de alto y elevado como hierofanías de lo trascendente y sagrado por excelencia. En este sentido, la interpretación simbólica respecto al género de lo celeste otomí confirma el carácter de escenario de la bóveda: "Sea que se considere el régimen diurno o el nocturno de la oposición entre el arriba y el abajo, el cielo aparece como masculino (el día) o bien como femenino (la noche)"¹⁴. Es decir que los significados varían de forma ambivalente en torno a un símbolo, por lo que no hay forzosamente correspondencia unívoca en la relación *cielo-tierra* género y parentesco. Por el contrario se observa constante entre escenario *cielo-tierra* y su significado paralelo *arriba-abajo*.

a.1.2) El escenario natural: las escalas. Si bien cielo y tierra son espacios naturales concretos -es decir, existentes materialmente- y percibidos por el hombre, existe una diferencia entre uno y otro. El plano terrestre es palpable, "vivenciado" por el hombre a partir de sus cinco sentidos, mientras que la bóveda celeste es impalpable, sólo vista, ajena al tacto, escuchada a distancia, saboreada y olfateada difilmente, por lo tanto, la experimentación de lo celeste se presta a un mayor juego interpretativo, de aquí que las

¹³ *Ibidem*, p. 150.

¹⁴ Galinier, *Op. Cit.*, p. 525.

asignaciones simbólicas sean particularmente ricas; debido a que las interpretaciones según el momento y las circunstancias, han quedado fuera del alcance de las demostraciones palpables, las atribuciones dadas al cielo resultan más ampliamente¹⁵ propicias para la construcción de hierofanías.

En consecuencia, el cielo resulta lo sagrado por excelencia, de tal manera que la tierra es su contraparte profana. En tal esquema si el cielo es el espacio hierofánico, y la tierra su opuesto profano, el hombre aspirando a alcanzar la sacralidad de lo divino -en tanto que modelo del orden social-, sucede que la humanidad busca la forma de ascender a ese espacio sacralizado. Entre los otomíes tal aspiración se configura simbólicamente en los cerros y los árboles. Eliade considera que su sacralización corresponde a lo que denomina el "simbolismo del Centro", entendido éste como un sitio geográficamente localizable -esto es, vivenciado por la experiencia humana- y en cuyo punto se unen y comunican el cielo y la tierra; por tales sitios los hombres pueden ascender, a la vez que los dioses descienden. En la tradición religiosa mexicana, de la cual participan los otomíes, la Virgen de Guadalupe desciende, se aparece a Juan Diego, en el Cerro del Tepeyac, ahí ella le comunica su deseo de hacerse Madre de los mexicanos. Los árboles como hierofanías se encuentran en Chalrua y el cerro de Santa Cruz en Ixtlahuaca, tanto en uno como en otro lugar, pero más explícitamente en el segundo, durante el ascenso se tienen varios árboles de culto, lo que señala su carácter de escalas.

Pero en la cadena asociativa otomí existe un tercer componente simbólico tomado del entorno natural que rompe con el esquema dual: la cueva. Este sitio sagrado no es un canal de ascenso, sino de descenso de la tierra al inframundo, lo que nos proyecta a considerar un tercer plano hasta ahora no mencionado. Al respecto Mircea Eliade escribe:

"En las culturas que conocen la concepción de las tres regiones cósmicas -Cielo, Tierra, Infierno- el «Centro» constituye el punto de intersección de estas regiones. Aquí es donde resulta posible una ruptura de nivel y, al mismo tiempo, una comunicación entre estas tres regiones. Tenemos razones para creer que la imagen de los tres niveles cósmicos es bastante arcaica..."¹⁶

De lo anterior se desprende que no únicamente se tiene la pareja *cielo-tierra*, sino que paralelamente se encuentra la triada *cielo-tierra-infierno*. Con todo, de nueva cuenta nos encontramos ante una óptica antropocéntrica:

tierra-cielo/infierno

¹⁵ En este sentido, los viajes espaciales y los conocimientos astronómicos han sido un referente experiencial nuevo para el hombre, el cual se confronta a las interpretaciones religiosas precedentes.

¹⁶ Eliade, *Imágenes* y... p. 45.

En ella, el hombre percibe al cielo y al infierno -inframundo- sin experimentarlos directamente por medio de todos sus sentidos; la aprehensión de ellos se hace a través de la vista y, si acaso, el oído, quedando los otros canales de percepción limitados con respecto a los primeros. En relatos escuchados entre miembros de comunidades otomías se habla de que en las cuevas vive el Diablo, quien ofrece oro a cambio de su alma; de pozos en los que se pierden animales que regresan después de un tiempo sin saber en donde estuvieron. En suma, el inframundo es un espacio no experimentado directamente sino interpretado a partir de vivencias determinadas. Esta característica común entre el inframundo y el cielo hace que regresemos a la lógica dual en donde un polo lo constituye la tierra y el hombre, y el otro lo conforma lo que está más allá de él, sea el cielo o el inframundo. No sobra recordar que con facilidad se ve en la creencia del Demonio entre los pueblos indígenas mesoamericanos la huella hispano-europea, pero que en la línea aquí seguida pareciera que tales concepciones responden más a formas culturales arquetípicas comunes entre América y Europa que a préstamos culturales.

Quedan pendientes las paradojas de lo no-humano como hierofanías, su carácter sagrado, profano, y sus connotaciones con lo maligno y benigno implícitas en este razonamiento, lo que se irá discutiendo más adelante. Bástenos por el momento señalar que árboles, cerros y cuevas, por lo tanto, son escalas a través de las que el hombre o las entidades divinas o malignas, ambas no-humanas, circulan para comunicarse entre ellas.

a.1.3) El escenario natural: un símbolo ambivalente. Junto a los pares de opuestos y a la triada mencionada, se tiene el caso del agua como un símbolo que en el paisaje natural pareciera no contar con su contrario. De este componente simbólico Eliade apunta:

"Las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades. Son *fons et origo*, depósito de todas las posibilidades de existencia; *preceden* a toda forma y *sostienen* toda creación. La imagen ejemplar de toda creación es la Isla que se «manifiesta» repentinamente en medio de las ondas. En revancha, la inmersión en el agua significa la regresión a lo preformal, la reintegración al mundo indiferenciado de la preexistencia. La emersión repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal: la inmersión equivale a una disolución de las formas. Por esto, el simbolismo de las Aguas implica tanto la Muerte como el Renacimiento"¹⁷.

Es así que el agua posee significados en torno a la Vida, en un proceso de nacer y

¹⁷ *Ibidem*, p. 165.

renacer, es decir, el agua patenziza la vocación humana por continuar existiendo como tal. En el agua el hombre represepta su realidad de contaminación, y su voluntad de renovarse para seguir presente sobre la tierra.

Este simbolo solitario -sin contraparte en el paisaje natural- no es, con todo, unilateral, guarda en si mismo el carácter dual de los simbolos. En la cadena asociativa otomí el agua se halla tanto en el plano celeste como terrestre, ya en forma de lluvia que desciende, ya en ríos, lagunas o pozos que la guardan. En su carácter pluvial es fecundante, los campesinos otomíes esperan que ésta humedezca sus tierras temporeras de cultivo, a la manera en que Manfred Lurker lo entiende: "El agua oscura de la profundidad femenina se contrapone al agua clara de las alturas masculinas que fecunda la tierra. Las gotas que caen de lo alto pueden entenderse sin más cual *semen virile*, como semillas de varón"¹⁸. Pero a la vez, el agua en las partes bajas se asocia con la tierra, es así que Galinier menciona a la Sirena (*Amutha*) como diosa del agua, vista por los otomíes en estanques y arroyos. En el Valle de Toluca se comparte la creencia en la Llorona, quien suele aparecerse durante la noche junto a pozos, estanques, arroyos o ríos, de aquí la asociación *mujer-noche-agua*, lo que nos remite a la asociación *agua-luna* ya antes mencionada.

Como es de verse, el agua resulta ambivalente, ya que puede estar en el plano celeste o en lo terrestre; ser masculino o femenino; expresarse en el tiempo diurno o en el nocturno. El agua entonces es un simbolo solitario pero que desdobra él mismo sus formas duales.

a.1.4) Escenarios culturales: escalas. La cadena asociativa otomí se compone, además de simbolos tomados del entorno natural, de otros producto de las elaboraciones culturales de los hombres. Este es el caso de la cruz, simbolo que juega el papel de escala. Entre los otomíes del Valle de Toluca se da el nombre de "madero" a la Cruz, simbolo de la crucifixión de Jesucristo, por lo que se puede comprender la equivalencia simbólico-significativa entre el árbol y la cruz, ambos son escalas que comunican el cielo con la tierra. Eliade lo confirma al entender a la Cruz como *Arbol del Mundo* por medio del cual se comunica el hombre con el cielo, a la vez que se salva, idea que implica una connotación regeneradora y de fecundidad¹⁹. Ese carácter fecundador permite comprender por qué la cruz es asociada con la lluvia.

En esta secuencia, la Cruz forma parte del conjunto de escalas al lado de los cerros y los árboles sagrados, no únicamente para ascender a los cielos, sino para comunicarse con el inframundo, como en los casos del tratamiento de la muerte en donde la Cruz está presente en los cementerios, durante los rosarios, y en forma de defensa ante entidades malignas al

¹⁸ Lurker, *Op. Cit.*, p. 281.

¹⁹ Eliade, *Imágenes y...*, p. 177.

frente de las casas o en sitios donde hay agua terrestre.

La peculiaridad de este símbolo-escala es que ha sido construido culturalmente y no tomado de la naturaleza, su constitución geométrica se adecua a la anatomía humana y a la visión horizontal del mundo en cuatro partes, lo que puede explicar su presencia en diversas culturas no sólo cristianas, por lo que se le considera entre los símbolos "más antiguos de la humanidad"²⁰.

Lo anterior explica su presencia en conjunto en la cultura otomi, y en la región geográfica que ha ocupado históricamente, Chalma y el cerro de la Santa Cruz en Ixtlahuaca son ejemplos de ello: un cerro, árboles donde se colocan muestras de agradecimiento por favores recibidos, y cruces que pueden ser solitarias o en grupos de tres. No debe olvidarse su asociación con el agua lo que le remite a significados de renovación y fecundación.

Por otra parte, la Cruz no tiene un contrario inherente, por lo que se maneja en forma ambivalente: asciende a los cielos en los santuarios, o se asocia con el inframundo en los cementerios. Este carácter responde a su cualidad de escala, entidad comunicadora de planos opuestos.

a.1.5) Escenarios culturales: un símbolo ambivalente. Otro símbolo de la cadena asociativa, de origen cultural es el fuego, de él Lurker escribe:

"... puede actuar como destructor y también como purificador, que apunta tanto a la caducidad como a la superación de todas las impurezas terrenas, contraindadas en el espacio y el tiempo, expresando el motivo del infierno, del purgatorio (es decir, de la purificación) y del ave fénix, al tiempo que representa la guerra y el amor"²¹.

En tal sentido, el fuego se asemeja con el agua en tanto que limpia, en el sentido de renovación por el agua, pero a diferencia de éste, el fuego no es tomado de la naturaleza inmediata, sino que le es quitado a los dioses, como en el relato otomi donde el zopilote deja el fuego a los hombres para que cuezan sus alimentos. Esta característica del fuego contrasta respecto a la cruz, la que es construido culturalmente, mientras que aquel es controlado, lo que indica para Eliade "la obtención de un estado superior a la condición humana"²².

Además, al igual que el agua, posee implicaciones fecundantes, Eliade nos dice que "Según los mitos de algunos pueblos arcaicos, los hechiceros poseían naturalmente el fuego

²⁰ Lurker, *Op. Cit.*, p. 301.

²¹ Lurker, *Op. Cit.*, p. 56.

²² Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989, p. 77.

en sus órganos genitales²³, en tanto que Galinier comenta para los otomies que "... el fogón... se compone de tres piedras, y que este conjunto geométrico es generalmente asimilado al esbozo triangular del pene..."²⁴. Sin embargo, el fogón es parte de los espacios femeninos otomies, ya que éste se ubica en la cocina donde la mujer prepara los alimentos, donde ella se refugia, y es ella misma quien cuida de que el fogón siempre se encuentre encendido.

El fuego se representa en las manifestaciones culturales otomies, a través de los cohetes y las ceras. Los primeros toman una dirección ascendente, que al explotar en las alturas el humo que despiden evoca las nubes, sinónimo de lluvia; las segundas, al interior de las iglesias contrastando con la penumbra²⁵, en días de fiesta patronal.

En este sentido observamos cómo el fuego se equipara con el agua, ambos son purificadores²⁶ y fecundadores, se les encuentra en la tierra y en el cielo, ascienden y descienden. Igualmente no tiene una contraparte en el conjunto de símbolos construidos culturalmente, es decir no tomados del entorno natural. Por lo tanto, se puede decir que el fuego, como el agua, es un símbolo solitario, ambivalente y de connotación fecundante y purificadora; es así que agua y fuego son símbolos opuestos en tanto que significantes, pero equivalentes en tanto significados²⁷.

a.1.6) Versatilidad clasificadora *agua-fuego/frío-caliente*. Después de este recorrido nos encontramos, de nueva cuenta, con los componentes simbólicos agua-fuego de la cadena asociativa otomí. Entre ellos se puede interpretar una oposición, ya que resultan opuestos en una primera impresión, pero sus características comunes los acercan uno al otro. Al respecto, Eliade comenta lo mismo para otras latitudes:

"... recordemos el papel considerable que desempeña la perla en la especulación irania, en el cristianismo y en la gnosis. Una tradición de origen oriental explica el nacimiento de la perla, como

²³ *Ibidem*, p. 72.

²⁴ Galinier, *Op. Cit.*, p. 146.

²⁵ Ambiente propicio para la experiencia numinosa que señala R. Otto.

²⁶ La noción de *pureza* se encuentra asociada al binomio *suciedad-higiene*, del cual Mary Douglas considera que se corresponde al par *orden-desorden* de donde resulta que detrás de la interpretación cultural de lo *sucio* se encuentra un mecanismo que ordena el entorno, ya que al imponer reglas de higiene se imponen también las reglas del orden social correspondiente a cada cultura (M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1975, p. 14).

²⁷ Ferdinand de Saussure entiende, a propósito del *signo*, por *significado* el *concepto*, y por *significante* a la *imagen acústica* (*Op. cit.*, p. 88), lo que traslado de mi parte, al caso del *símbolo* con las variantes de que el *concepto* es igualmente el *significado*, en tanto que el *significante* podrá ser una *imagen acústica* o cualquier otro vehículo de significación, sea sonoro, físico, gestual, etcétera.

fruto del rayo que penetra en el mejillón: la perla sería el resultado de la unión entre el Fuego y el Agua. San Efrén emplea este antiguo mito para ilustrar tanto la Inmaculada Concepción como el nacimiento espiritual de Cristo en el bautismo de fuego²⁵.

En los otomíes se reúnen agua y fuego en el temazcal, al verter el líquido sobre las piedras calientes, si bien no es una práctica muy común hoy en día, evidencia esta unicidad.

Del binomio agua-fuego considero, contextualizado en la cadena asociativa *árbol-agua-carro-cruz-cueva-fuego*, se sustenta la noción frío-caliente. Los dos pares de opuestos no corresponden a polaridades concretas y palpables, el hielo, por ejemplo es considerado caliente, y entre diversos sectores sociales del centro del país rurales y urbanos se dice que alguien se "quemó" con la nieve, de la misma manera que se conciben dos fuentes de contraer una "gripa" o "anginas", de "frío" o de "calor", de donde se define el remedio adecuado utilizando el contrario de cada caso: si fue de calor es recomendable un baño de agua fría, si de frío el enfermo no debe exponerse a corrientes de aire helado. Es de tal manejo ambivalente que entiendo que agua-fuego y su derivado frío-caliente no pretenden corresponderse con una realidad tangible, sino codificar cada realidad percibida por cada sociedad, y asignarle, en consecuencia, significados a los componentes de su entorno; esto explica por qué alimentos o vegetales llegan a poseer cualidades frías o calientes divergentes entre distintas culturas. Lo sustantivo entonces, no está en la interpretación particular de cada cultura, sino en el mecanismo codificante que lleva a la construcción de esas múltiples interpretaciones. Como partes de ese mecanismo tenemos los pares frío-caliente y agua-fuego, en los que se observa no una constante por sus características materiales, sino por su versatilidad codificadora para interpretar el entorno particular, dadas sus posibilidades ambivalentes. De aquí que dichos pares de opuestos sean piedra angular de la cultura otomí, no por peculiares, cosa que no ocurre en tanto que los comparten con otros pueblos al menos del país, sino porque cumplen la función de codificadores de su entorno siendo, por lo tanto, instrumentos generadores de sus contenidos y significados culturales otomíes.

a.2) Frío-caliente, fuego-agua, su constante estructural binaria

Esa universalidad con que se encuentran los símbolos citados y presentes en las comunidades otomíes, hoy en día no se limita a ser explicada desde posturas difusionistas, los aportes científicos actuales permiten abrir otras perspectivas de análisis. Lévi-Strauss

²⁵ Eliade, *Imágenes y...* pp. 155-6.

piensa que en el hombre ocurre un proceso de codificación y descodificación, 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 la mente humana muestran propiedades estructurales, al respecto escribe:

"He tratado de demostrar que, por el contrario, el análisis estructural sólo puede tomar forma en la mente porque anteriormente su modelo existe ya en el cuerpo. Desde el principio mismo, el proceso de la percepción visual hace uso de oposiciones binarias y, seguramente, los neurólogos estarían de acuerdo en admitir que esto es también verdad para los procesos cerebrales"²⁹.

Sin embargo, las posiciones leviostrosianas se enfrentan a refutaciones, es así que Edmund Leach anota que "Los cerebros humanos no son ordenadores digitales, y el pensamiento humano no se puede analizar como si fuera el programa de un ordenador"³⁰, aunque este autor reconoce que:

"Sin embargo, en algunos aspectos y en algunas circunstancias, los productos de la acción expresiva (por ejemplo, secuencias del ritual, textos mitológicos, poemas, partituras musicales, estilos de arte) muestran una estructura notablemente semejante a la información salida de un ordenador digital, y cuando pretendemos descodificar tales sistemas portadores de mensaje normalmente encontramos que las distinciones binarias del tipo SI/NO son muy sobresalientes"³¹.

Ya ocurra que la lógica binaria sea inherente a la mente humana, o bien que resulte "muy sobresaliente", ambas posiciones aceptan la pertinencia de este sistema lógico, por medio del cual las sociedades humanas han clasificado su entorno y lo siguen haciendo, como en el caso de los pueblos otomanos, para quienes cabe la consideración de Lévi-Strauss, de que "El mundo animal y el mundo vegetal no son utilizados solamente porque se encuentren ahí, sino porque proponen al hombre un método de pensamiento"³². En tal sentido, la cadena asociativa *agua-arbol-cerro-cruz-cueva-fuego* se da no únicamente por que dichos componentes "estén ahí" en el hábitat otomí, sino porque a través de él logran clasificar tanto ese entorno natural como al social y sus implicaciones, como la relación salud-enfermedad para la cual recurren a la dualidad clasificatoria frío-caliente.

Es así que el sistema binario de clasificación frío-caliente resulta de la percepción de

²⁹ Lévi-Strauss, *Estructuralismo y ecología*, España, cuadernos Anagrama, 1972, p. 45.

³⁰ Leach, *Op. Cit.*, p. 78.

³¹ *Ibidem*, p. 78.

³² Claude Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 26.

su entorno, la significación de él, lograda al clasificarlo dualmente, y la acción social -curativa- derivada de tal conjunto perceptivo-significado. Por lo tanto, esta noción binaria indígena corresponde directamente a su historia y hábitat, y ha de ser considerada como parte no sólo de su saber sino igualmente de su hacer social y, en consecuencia, de su hacer terapéutico, es decir, de sus resultados curativos concretos.

Desde la psicología Jean Piaget señala que "Las estructuras se construyen, antes que estar predeterminadas o ser resultado de una emergencia contingente"³³, y precisa: "Pero si se nos preguntase en donde situamos nosotros estas estructuras, responderíamos trasponiendo las palabras de Lévi- Strauss: a mitad de camino entre el sistema nervioso y el propio comportamiento consciente"³⁴. 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 precondición natural a la vez que una construcción cultural.

Este mismo autor indica la presencia de estructuras desde el ámbito orgánico -como sucede con el ADN-, hasta en la mecánica estructural presente universalmente en 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 en pares de opuestos encontrado 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 tal manera es que el fuego como el agua pueden estar arriba o abajo, ser fríos o calientes, masculinos o femeninos, pero se mantienen en la constante de ser codificados en pares de opuestos, lo que permite clasificar a su entorno todo y de esta clasificación elaborar estrategias para subsistir y desarrollarse como sociedades humanas.

b) El espíritu en la noción carismática

b.1) El espíritu: sus significados culturales

b.1.1) Escenarios naturales: celeste-terrestre. En el culto del Movimiento Carismático, el símbolo sustantivo es el del Espíritu Santo, el cual espacialmente se encuentra en el ámbito celeste, otorgando los carismas a los hombres en la tierra. El escenario donde esto ocurre es el celeste-religioso, no en calidad de entidades divinizadas sino como el ambiente donde suceden las hierofanias. Es así que el don de lenguas, o el de sanación se expresan en

³³ Piaget, *El estructuralismo*, p. 72-80.

³⁴ *Ibidem*, p. 160.

individuos sobre la tierra, en este mismo sitio se celebran las misas de sanación dirigidas a enfermos que contrajeron sus padecimientos igualmente en el ámbito terrestre. De otra parte, en algunas ocasiones los creyentes han visto en el cielo lo que entienden como manifestaciones de Dios, a través de formaciones en las nubes interpretadas como figuras de Cristo o cruces -fotografiadas durante grandes concentraciones en Monte María (ver ilustraciones 14 y 15). Cuando se habla de que Dios o su Tercera Persona se manifiestan, la idea es de un descenso, del arriba-celeste a lo abajo-terráneo, esta relación dual se reproduce en actos como la imposición de manos -de cualidades curativas- que se solicita a los sacerdotes carismáticos con la expectativa de obtener sanación y que varios testimonios dicen avalar, ésta consiste en volver las manos con las palmas hacia abajo y posarlas suavemente sobre la cabeza o frente de la persona. Con dicha relación espacial se debe observar el conjunto de componentes simbólicos asociados en el Movimiento de Renovación.

El par de opuestos *cielo-tierra* implica otras dos parejas, la *arriba-abajo* y la del *ascenso-descenso*, con tal escenario, ubicación y dinámica nos encontramos, por lo tanto, frente a una lógica binaria sobre la que se estructuran otros símbolos del culto carismático:

b.1.2) Escenarios natural-culturales: escalas. Ahora bien, si la relación sagrado-profano, divinidades-hombres, ocurre de la forma mencionada, es menester contar con canales que permitan comunicarlos, esta función la desempeñan símbolos tomados del entorno natural pero que no existen forzosamente de manera concreta en el paisaje. El caso de Monte María es un ejemplo de ello, el templo ubicado en el municipio de Atizapán de Zaragoza se encuentra en un nivel del suelo irregular a manera de lomas no muy pronunciadas, actualmente el sitio de culto cuenta con dos locales y una explanada en las que se efectúan las reuniones; la nave de más reciente construcción se puede mirar de arriba hacia abajo, lo que rompe con el esquema del centro del mundo, el espacio de celebración de la misa -espacio sagrado- no está en la cúspide de la loma. Sin embargo, el nombre de Monte María evoca el principio de ese centro donde se hallan escalas que comunican al hombre con lo divino.

De manera más abstracta podemos incluir en esta figura el caso de El Altílo, otro templo católico Carismático ubicado en el Distrito Federal³⁵, que de la misma manera, sin obedecer forzosamente a una elevación geográfica, retoma en su nombre la función de escala en esa relación *cielo-tierra* y *sagrado-profano*.

Las características topográficas de un paisaje natural diluido en las urbes, desdibuja las

³⁵ Sobre este lugar véase a Díaz de la Serna, *Op. Cit.*



Ilustración 14. La imagen muestra pequeñas líneas de nubes en forma de cruz, lo que en Mesoamérica ha sido entendido como manifestación de Dios.



Ilustración 15. Esta formación de nubes ha sido interpretada como la figura de Cristo. La idea de un descenso, del arribacielo a lo abajo-terreno, subyace en esta concepción.

posibilidades de identificar centros del mundo tomados de la geografía local, pero esto no significa que se anule dicha idea, ante la carencia física de percepción de cerros y montañas se crean figurativamente referencias a sitios altos como lo evidencian los nombres de templos carismáticos y con lo cual se logra el manejo simbólico de comunicación entre las divinidades que habitan el cielo y los hombres que lo hacen en la tierra.

b.1.3) Escenarios culturales: escalas. Ya antes se ha mencionado la interpretación dada a nubes, se tiene conocimiento de dos registros fotográficos (ilustraciones 14 y 15) que son interpretados respectivamente como cruces y como Cristo, estos símbolos hacen referencia a Jesús, Segunda Persona de la Trinidad e Hijo de Dios cuya característica es la de ser Dios hecho carne, puesto en la tierra, esto es, la forma divina, sagrada, ubicada en el espacio profano de los hombres. Por tal motivo es que su representación se realiza por medio de las nubes, las que son masas de gas que se encuentran en medio del plano terrestre y la bóveda celeste, posición intermedia que las vuelve conexión entre el arriba y el abajo.

La cruz hace referencia a Dios Hijo crucificado, símbolo que sustituye al Arbol del Mundo de donde juega el papel de escala; esta idea se mantiene con la nube en forma de Cristo, que con sus brazos extendidos vuelve a la noción de cruz; el cordero, en el cristianismo y en el movimiento carismático, también representa a Jesús, se dice en La Biblia "Porque nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado"³⁶. Lurker señala que el símbolo del cordero representa al hombre quien es sustituido por aquél en actos de sacrificio³⁷. Por lo tanto, cruz, Cristo y cordero son figuras que significan a Dios Hijo, o sea a Dios en la tierra, por lo que se concluye que Jesús es un intermediario entre Dios Padre y los hombres, esto es que Dios Hijo hace las veces de escala entre lo celeste y lo terrestre, entre lo sagrado y lo profano, por esto es que durante la Oración de Sanación se hace mención del paralelismo entre la vida de Jesucristo y la de los hombres, para que la sacralidad de Dios, venido del cielo, sane las heridas recibidas en la tierra en su calidad de Dios Hijo muerto en el plano telúrico; así como Jesús resucitó y ascendió a los cielos el hombre enfermo espera ser curado y salvado en la tierra. De esta manera los símbolos que refieren a Cristo son símbolos de comunicación, como las nubes, utilizadas en sus representaciones, masas de agua que ascienden y descienden, que van y vienen entre lo sagrado y lo profano.

Por otro lado, Monte y Cristo son símbolos natural-culturales que no se presentan en pares de opuestos, pero que son intermediarios para que la pareja *cielo-tierra* interactúe, en este sentido forma parte de la lógica binaria que guarda la relación celeste-telúrica al

³⁶ Primer epístola a los corintios, 5, 7.

³⁷ Lurker, *Op. Cit.*, p. 68.

reproducirla como tal.

b.1.4) Las representaciones del Espíritu: luz, paloma, fuego, viento y aliento. El Espíritu Santo es representado en la iconografía y literatura como luz, paloma y fuego (ver ilustraciones 10 y 11). Sobre la luz resulta fácil asociarla con el día, el sol y lo masculino, todo ello encadenado a lo sagrado, a Dios; sin embargo, Rudolf Otto plantea que la representación de lo numinoso -de la experiencia religiosa- en el arte occidental, de carácter esencialmente negativo, son el silencio y la oscuridad, de donde dice que "sólo la semioscuridad es «mística»"³⁸, este planteamiento me hace recordar esos cuadros de iglesias silenciosas y en penumbra, en las que en algún rincón una imagen o pequeña capilla es iluminada pobremente por una veladora; esos ambientes resultan sobrecogedores, numinosos, dice entonces sin duda el creyente: "aquí está Dios".

Con lo anterior podemos considerar que la luz no es un símbolo que capitalice lo divino en oposición a su par contrario: la oscuridad, ya que ésta coparticipa de ese sentido místico que señala Otto. En este contexto se ubican esas imágenes que muestran la paloma entre rayos de luz, o bien testimonios dados por personas del movimiento carismático que refieren haber visto una potente luz que invadía la habitación donde se encontraban orando, señal de la presencia del Espíritu Santo en el lugar.

En esta línea no es posible comprender a la luz sin considerar la oscuridad, ambas partes integrantes de lo sagrado, luz y oscuridad son así hierofánicas. Su casamiento responde a los orígenes significativos poseídos que corresponden a la percepción universal del día y la noche, es decir, del correr del tiempo cíclico que implica el nacer, morir y renacer, todas las noches dormimos con la promesa del despertar, en consecuencia luz y oscuridad son esa sacralidad del tiempo que es garante del renacimiento de la sustentación de la vida permanente. El tiempo diario es a la par la reproducción de los tiempos primordiales:

"En las cosmogonías de la mayor parte de los pueblos el proceso de la formación del mundo va asociado a la aparición de la luz. En el origen, en el comienzo (in principio), fue la oscuridad, la noche primordial"³⁹.

De igual manera en la Sagradas Escrituras se lee:

"En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima

³⁸ Otto, *Op. Cit.*, p. 100.

³⁹ Lurker, *Op. Cit.*, p. 95.

del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas.

Dijo «Dios: Haya luz», y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y aparto Dios la luz de la oscuridad; y llamó dios a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y amaneció: día primero⁴⁰.

En tal contexto es que resulta comprensible el por qué el sol se asocia con el día y la luz pero sin ser el símbolo originario de tales ideas, sino que la génesis de estas concepciones se encuentra en la noción del tiempo, el renacimiento y la vida. De aquí que la luz como símbolo del Espíritu Santo indica su relación con el renacer a la vida después de haber estado en peligro de muerte por una enfermedad determinada. Es desde aquí que debe interpretarse, ahora sí, al símbolo solar del Santísimo cuya custodia representa al sol en sus dorados rayos (ver ilustración 12), pero el cual queda subsumido al significado de renacimiento que ostenta la luz, símbolo fundamental del que dependen las ideas asociadas de día y sol.

En relación a la paloma Lurker apunta:

"La paloma que desciende es un símbolo del Espíritu Santo (según Mateo 3, 16); la paloma en vuelo horizontal apunta a la reconciliación con Dios y enlaza con la historia de Noé; a menudo aparece con un ramo de olivo en el pico (cf. Génesis 8, 10.11). Racimos y sarmientos pueden referirse a la tierra prometida, al reino de Dios; y asociados a las espigas recuerdan la cena del Señor y el alimento de vida"⁴¹.

Al igual que con la luz, la paloma hace referencia a la vida, en calidad de alimento. Pero su simbolismo incluye un aspecto celeste evidenciado por la condición aérea de la paloma, alas y capacidad de vuelo así lo señalan. Eliade observa que los dioses uranios son fusionados con la personificación mítica del trueno y del viento representado por un pájaro, como el cuervo⁴²; si bien he planteado que el sol no es el punto de partida de las simbolizaciones de la luz, la paloma queda incluida en estas asociaciones pero, por su carácter celeste a la vez que su cualidad de poder ascender y descender, lo que le remitiría al conjunto de escalas, pero que a diferencia de Dios Hijo, no viene a salvar sino a posibilitar el renacimiento dado su simbolismo en torno a la luz. más aún, su aletear otorga la vida: "... y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas" se apunta en el Libro del Génesis, lo que insiste en su condición dadora de vida. En este sentido se

⁴⁰ Génesis, 1, 1-5.

⁴¹ Lurker, *Op. Cit.*, p. 266.

⁴² Eliade, *Tratado de historia...*, p. 71.

comprende el porque el Espíritu sana, ya que concede la vida, en oposición a la muerte que se acerca, en mayor o menor medida, con la enfermedad. Por su parte, del fuego se dice en los Hechos de los Apóstoles:

"Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu Santo les concedía expresarse"⁴³.

En esta relación fuego-espíritu resulta interesante la siguiente consideración de Mircea Eliade:

"El «dominio del fuego» y la insensibilidad tanto al frío extremo como a la temperatura de la brasa traducen en términos sensibles el hecho de que el chamán o el yogui han superado la condición humana y participan ya de la condición propia de los «espíritus»"⁴⁴.

Pareciera que no únicamente en la tradición cristiana el fuego representara al Espíritu, sino que por igual se encuentra en sociedades en las que existe el chamanismo, como las africanas, y en la India. Pero esta extendida ubicación geográfica no basta para desentrañar sus significados. Del fuego ya se han mencionado sus características de destructor, purificador y fecundador lo que en el papel curativo del Espíritu remite a su papel regenerativo ya antes mencionado y que en el rol de destructor se muestra contradictorio, paradoja notada al encontrar al fuego descendiendo de los cielos, como en Pentecostés, al mismo tiempo que el fuego se halla en los infiernos del inframundo, controlados por el Demonio, opuesto a Dios.

Esta ambivalencia del fuego se reitera al observar que en el culto carismático se consideran dos bautizos, el dado por agua, retomado del bautizo tenido por Jesús de Juan el Bautista, y el bautizo en el Espíritu Santo que es de fuego como sucede entre los carismáticos. Dos bautizos: uno de las aguas terrestres, de los ríos, otro celeste venido del Espíritu.

Por último, el Espíritu de Dios también se representa por el viento: insufló en las narices del primer hombre para darle vida, y en Pentecostés vino del cielo un ruido como de ráfaga de viento impetuoso. Espíritu en hebreo es *ruah* que por igual significa viento y aliento, de donde resulta que es "... la respiración que alimenta la vida y marca el ritmo del

⁴³ Hechos de los apóstoles, 2, 3-4.

⁴⁴ Eliade, *Herreros y...*, p. 73.

viviente"⁴⁵. Se repite entonces la asociación entre el Espíritu y la vida, así como el carácter ambivalente de esta noción de viento, ya que entendiéndose el Espíritu Santo como masculino -que preña a María para concebir a Jesús- sucede que la palabra hebrea *ruah* es "predominantemente femenina" nos advierte Carl Gustav Jung⁴⁶. Es por lo tanto que este viento dador de vida, fecundante es a la vez femenino.

Con el material expuesto tenemos entonces que los símbolos asociados y que representan al Espíritu Santo son símbolos ambivalentes que se sostienen dentro de la lógica binaria a pesar de no manejarse en relación con opuestos, ya que su papel de oposiciones las guardan en ellos mismos y no en relación con otros símbolos que les hagan pareja. Son símbolos solitarios, cuya lógica binaria se encuentra en sí.

b.2) El Espíritu: su constante estructural ambivalente y triádica. El carácter terapéutico del Espíritu Santo, se comprende al observar los significados de dador de vida, incluidos en los símbolos que le representan, ya que al insuflar, al evocar la respiración, señal de vitalidad, se constituye en símbolo opuesto a la muerte, que como se ha mencionado, es potencialmente la culminación de la enfermedad. Sin embargo, el papel médico del espíritu no es privativo del Movimiento Carismático, se encuentra también en los espiritualistas trinitarios marianos, culto de fuerte influencia católica pero que posee rasgos propios y en el que bajo posesión de espíritus de curanderos, brujos y doctores fallecidos, personas identificadas como "mediums" curan a enfermos a través de tratamientos con herbolaria, medicina de patente y recursos mágicos⁴⁷.

En otras latitudes, entre los *ndembu* estudiados por Victor Turner, este autor menciona que las sombras de los antepasados llegan a enfermar a sus parientes vivos⁴⁸ -cabe recordar que creencia equivalente se tiene en los otomíes del Valle de Toluca-, paralelamente en cultos curativos practicados por ellos, éstos se caracterizan por temblores históricos, glosolalia y otros síntomas de disociación, justamente rasgos vistos en las misas de suación carismáticas.

Espíritu, salud, enfermedad se asocian en culturas diversas, en tanto que el espíritu es fuente de vida, antitesis de la muerte, por lo tanto entidad dinámica de curación en los casos de enfermedad.

⁴⁵ Ferency, *Espiritu...*, p. 6.

⁴⁶ Jung, *Simbología del espíritu...*, p. 272.

⁴⁷ Véanse los estudios de Isabel Lagarriga, *Espiritualismo trinitario...* Op. Cit. y de Silvia Ortu, *Una religiosidad popular...* Op. Cit.

⁴⁸ Turner, *Op. Cit.*, p. 335.

Lo anterior permite observar que el Espíritu es un símbolo, que si bien se opone a la materia, al mismo tiempo sirve a ésta, dándole vida, como a Adán, barro insuflado. Es decir, el espíritu no se presenta para eliminar lo no-espiritual, muy por el contrario se manifiesta para vitalizar la materia -en este caso, humana- que se deteriora, física, mental y espiritualmente como se señala en las misas carismáticas. En consecuencia, el espíritu no toma a su contrario como enemigo a eliminar, sino como complemento a reproducir.

Por otra parte, el espíritu juega un papel ambivalente, que como se ha visto, puede ser masculino o femenino, celeste o del inframundo, benigno o maligno, cualidad que se hace más compleja cuando encontramos que el espíritu no es un par, sino una tercera persona, no sólo en el culto carismático, sino en otros como el de los espiritualistas trinitarios marianos, que también manejan nociones triádicas como la del *tercer mesías*⁴⁹. Al respecto Jung escribe: "La vida produce siempre como resultado de la tensión de la dualidad un tercero, que aparece como inconmensurable o paradójico. Como tertium el Espíritu Santo tiene que ser también inconmensurable, paradójico"⁵⁰. Y amplía:

"Pero este soplo es en primer lugar, una actividad corporal que, sin embargo, si se imagina aislado, es una sustancia (o hipostasis) al lado del cuerpo. Con ello se expresa que el cuerpo vive, con lo cual la «vida» se representa como algo autónomo agregado, o sea como un alma independiente del cuerpo. Aplicado esto a la fórmula de la Trinidad habria que decir: Padre, Hijo y vida, que surge de los dos o que es vivida por los dos"⁵¹.

Esta concepción encuentra similitudes con otra reflexión, desde razonamientos relativos a la clasificación del color entre los *ndembu*:

"La percepción de estos colores y de las relaciones triádicas y diádicas del cosmos y de la sociedad, tanto directas como metafóricas, derivan de la experiencia psicobiológica primordial -experiencia que sólo puede alcanzarse desde la intermutualidad humana. Se necesitan dos para copular, dos para mamar, dos para luchar y matar, y tres para formar familia."⁵²

Es así que los pares de opuestos y los símbolos ambivalentes, o sea con significados que se clasifican en pares de opuestos también, resultan de la experiencia humana, que para Turner derivan del cuerpo humano, y a lo que, de mi parte, sumo el entorno habitado, de tal

⁴⁹ Anzures, *Op. Cit.*, p. 122.

⁵⁰ Jung, *Simbología del espíritu...*, p. 271.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 247-8.

⁵² Turner, *Op. Cit.*, p. 100.

manera *cielo-tierra, agua-fuego, padre-hijo* son componentes tomados de sus vivencias anatómico orgánicas y sociales. Pero éstas no son suficientes cuando se requiere clasificar cosas o acontecimientos que no son ni lo uno ni lo otro, es decir, que escapan a la lógica binaria; es en este momento que se necesita un símbolo que permita clasificar esas *otradades*, esas *terceras* cosas que escapan a lo propio como en el caso de donde ubicar al hijo siendo esposos, marido y mujer son una pareja así identificada, pero la presencia del hijo rompe este esquema, se requiere entonces un tercer clasificador.

Desde tal perspectiva, ahora podemos comprender el papel del espíritu ante la dualidad vida-muerte, en la medida en que la enfermedad no es ni lo uno ni lo otro, y por lo tanto debe ser atendida ésta por un tercer componente que no será ni el Dios Padre: celeste, divino vital por definición, ni Dios Hijo, terrestre, humanizado, en consecuencia profano, y de aquí susceptible de morir como le sucede en la cruz; por el contrario, se exige un Dios *otro*, tercero, que resuelva la contradicción de la enfermedad inherente a la polaridad vida-muerte; este tercero es precisamente el Espíritu Santo, Tercera Persona, inmaterial por excelencia, representado por la paloma, el fuego, el aliento y la luz, símbolos que a excepción de la paloma son difícilmente tocables y aprensibles, es decir, inmateriales, o sea otra cosa diferente al hombre vivo con su cuerpo vivo, o al cadáver de éste ya muerto. El Espíritu, como la enfermedad, no pueden ser encerrados en un puño, sólo sentidos, experimentados, como la semipenumbra.

SIMBOLOS OTOMIES Y CARISMATICOS CON SUS SIGNIFICADOS

SIMBOLO	SIGNIFICADO
Agua	celeste-terrestre, arriba-abajo, masculino-femenino, diurno-nocturno, frio, semen, leche, fluidos vaginales, liquido amniótico, mucosidades, orina, lágrimas, sangre, sumerción-ahogo-muerte/emersión-renacimiento-vida
Arbol	escala
Cerro	escala
Cruz	escala, árbol, fecundadora, lluvia, renovación.
Cueva	escala
Fuego	purificador, renovación, divino, fecundante, masculino-femenino, caliente, espíritu, celeste-inframundano, vida, curación
Luz	espíritu
Paloma	espíritu
Viento- Aliento	espíritu
Espíritu	celeste, vida-muerte-enfermedad, inmaterialidad, fuego, calor, viento, aliento, fuerza, energía.
Nube	escala
Cristo	escala

c) Estructura de la construcción simbólica. Frio-caliente, Fuego-Agua, Espíritu

c.1) Particularismo y universalismo. El material etnográfico hasta aquí expuesto, nos muestra al menos dos cosas: uno, la permanencia de los símbolos agua, fuego y espíritu entre las culturas otomí y carismática; dos, estos mismos símbolos se observan en otras sociedades distantes, histórica y geográficamente, de las dos primeras. Este hecho indica el carácter particular y universal, a la vez de lo que se perfila como símbolos comunes en las sociedades humanas. El agua, el fuego y el espíritu son entonces símbolos decodificadores de cualquier entorno. Ahora bien, estos tres símbolos guardan entre sí relaciones tanto por encontrarse juntos, como el agua y el fuego, o bien por formar parte de sistemas como el religioso o médico. Para evidenciarlo veamos algunos ejemplos.

c.1.1) Agua. Del agua ya se han mencionado sus cualidades regenerativas y fecundantes, así como su asociación con la idea de *frio* relativo a la clasificación de enfermedades y remedios. De igual forma se ha indicado que este símbolo se ha retomado del entorno

natural y a lo que hay que agregar su carácter inherente a la subsistencia vital del hombre, no solamente en la actualidad, ni fundamentalmente en las sociedades agrícolas, sino sustantivo para el mantenimiento de la vida en cada individuo a través de su consumo diario. Con esto se puede observar que el agua es connatural a la especie humana, tanto por formar parte de su hábitat como por ser parte constitutiva de su organismo. Victor Turner menciona la existencia de algunos símbolos -el caso de los colores rojo, negro y blanco- que resultan universales en la medida en que forman parte de las características físicas del hombre, que junto con los aspectos sociales y emocionales hacen una experiencia *psicobiológica* y que en la situación de la clasificación y simbolismo ritual cromático el rojo, el negro y el blanco se corresponden con la sangre fresca y coagulada los dos primeros, y a la leche y el semen, el tercero, de acuerdo al autor referido⁵³. En el mismo sentido, las sustancias líquidas en la constitución física de los humanos son diversas: leche, semen, fluidos vaginales, líquido amniótico, mucosidades, orina, lágrimas y sangre⁵⁴; éstos guardan connotaciones tanto positivas como negativas, es decir, entran en la lógica de los opuestos, lo que muestra su paralelismo con la ambivalencia del agua que, como en el bautismo, es la sumersión, ahogo y muerte, a la vez que la emersión, renacimiento y vida, por medio del agua⁵⁵; como de la misma manera la ambivalencia se encuentra en las aguas celestes y terrestres, las guardadas en las cuevas en el plano inferior, y las contenidas por las nubes, plano superior, conforme a la visión otomí.

En consecuencia, el agua forma parte de la condición física humana, le ha acompañado a lo largo de su existencia sobre la tierra por lo que cualquier sociedad ha podido tomar al agua como materia de simbolizaciones, esto es en calidad de *significante*. Junto a ello las características de sumergir y emerger en el agua para causar la muerte y limpiar le ha conferido universalidad en sus significados. Es por estos motivos que el agua ha resultado un símbolo universal en las elaboraciones culturales que, a su vez, ha posibilitado codificar el entorno particular de cada grupo de hombres.

c.1.2) Fuego. Este elemento, a diferencia del agua, no se encuentra en depósitos, ni es ingerido o contenido en el cuerpo bajo su condición incandescente, aunque sí por el contrario se habla de "llevar fuego en la sangre", o "tener mirada de fuego", es decir, se realiza un manejo metafórico donde se retoma el símbolo para significar manifestaciones de

⁵³ Turner, *Op. Cit.*, pp. 98-101.

⁵⁴ En el Nuevo Testamento se lee: "Pero al llegar a Jesús, como le vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua" (Lucas, 19 33-34).

⁵⁵ Eliade, *Imágenes y...*, p. 165.

la pasión humana. Un contraste más entre el agua y el fuego es que el primero puede ser tocado, consumido como alimento, usado en las actividades cotidianas domésticas y del trabajo -lavar, regar las tierras, etcétera- mientras que el fuego es peligroso y exige cuidados para su manejo: no puede ser consumido o tocado salvo en condiciones excepcionales, esto es en tiempos y espacios sacralizados, en relación con situaciones no-humanas, por lo tanto relacionadas con un poder suprahumano. El fuego entonces es obra divina ya benigna ya maligna, ya celeste o bien propia del inframundo, pero a fin de cuentas no-terrenal, ajena a los dominios humanos. Por lo tanto, el fuego es una concesión de, o robo a, los dioses, como en el relato otomí de la obtención de fuego o en la mitología de otros pueblos donde por igual el fuego es hurtado a entidades no-humanas, como algunas especies animales⁵⁶ donde se da cuenta de la manera en que el hombre se apropió de él; o bien de la forma en que éste es poder sagrado:

"El alquimista, como el herrero, y antes que ellos el alfarero, es un «señor del fuego», pues mediante el fuego es como se opera el paso de una sustancia a otra. El primer alfarero que consiguió gracias a las brasas endurecer considerablemente las «formas» que había dado a la arcilla debió sentir la embriaguez del demiurgo: acababa de descubrir un agente de transmutación [...] El fuego se declaraba como un medio de hacer las cosas «más pronto», pero también servía para hacer algo distinto de lo que existía en la Naturaleza, y era, por consiguiente, la manifestación de una fuerza mágico-religiosa que podía modificar el mundo y, por lo tanto, no pertenecía a éste. Esta es la razón por la cual ya las culturas más arcaicas imaginan al especialista de lo sagrado -el *chamán*, el hombre medicina, el mago- como un «señor del fuego»⁵⁷.

Así es que el fuego no es parte del entorno terrenal-humano, descende de lo celeste -el rayo-, o brota del inframundo -la lava-; incendia la tierra, es peligroso, o la calienta con los rayos del sol, es benigno. El fuego es en sí mismo ambivalente, como el agua, a la vez que es el opuesto a éste, en la medida en que mientras el agua es terrenal, el fuego es propio de lo celeste o del inframundo, es decir, el agua forma parte del mundo profano mientras que el fuego lo es del mundo sagrado. Aquí radica el punto que opone a uno respecto al otro, aquí se encuentra la razón por la cual el agua y el fuego constituyen un par de opuestos.

Si bien el fuego no se contiene como tal en el cuerpo humano, sí se interpreta su presencia a través de las conductas humanas: cólera y amor implican calor, lo que nos lleva a su asociación con el fuego, fuente de calor. De la misma manera, en el organismo humano el *calor-fuego* se encuentra en la tibieza de la respiración o en la fiebre del enfermo. En los

⁵⁶ Véanse los mitos analizados por Lévi-Strauss, en *Mitológicas. Lo crudo...*, Op. Cit.

⁵⁷ Ellinde, *Herreros y...*, pp. 71-2.

dos ejemplos se encuentra el *calor-fuego* en sentidos contrarios: cólera-amor por una parte, en tanto que por otra está la respiración como sinónimo de vida ante la fiebre como riesgo de muerte. Aparentemente la tibieza sería un punto intermedio entre lo frío y lo caliente, sin embargo lo tibio no sería posible sin el calor el cual es regulado para que no exceda un límite que lo aproxime a planos peligrosos como ocurre con la fiebre. Por lo tanto, el hombre lleva un fuego interno, manifestado a través del calor, y que debe ser controlado cuidadosamente como el fuego del hogar y del herrero; esto significa que el fuego es una potencia necesaria pero, dado su origen divino, resulta peligroso, en consecuencia un poder así debe ser manejado con precaución.

Con lo anterior se comprende la relación entre el fuego y el calor para con los sistemas médicos -como sucede en la clasificación frío-caliente de las enfermedades-, ya que este símbolo es fuente de vida al mismo tiempo que indicativo de riesgos de muerte, de tal manera que su observación permite identificar a las condiciones de salud en los individuos y su control es mecanismo curativo.

Si bien el fuego no se encuentra a cada paso por el hábitat humano, si se manifiesta cotidianamente en él: en el sol, ya como calor o fuente incandescente, en el rayo, y en los volcanes. De la misma manera se expresa en la temperatura del cuerpo humano. De esto resulta el que la noción del fuego, como ocurre con el agua, es inherente a la experiencia humana, pero con una diferencia respecto a lo acuático, el fuego es vivenciado a distancia, es decir, el fuego es una interpretación de lo divino.

c.1.3) **Espiritu.** Si el agua es terrenal y experimentada directamente, y el fuego es vivenciado a distancia a la vez que sacralizado, el espíritu por su parte resulta un símbolo particularmente abstracto, inmaterial, impalpable y paradójicamente inherente al hombre: no hay individuo sin su entidad animica, llámese alma, espíritu, o algún otro nombre⁵⁸. A diferencia de los otros dos, éste no se observa para asignarle un significado, el espíritu es un símbolo construido tanto como significado a la vez que como significante: es una construcción simbólica.

Así las cosas surge la cuestión de cuales han sido entonces las experiencias concretas

⁵⁸ Esta diversidad en los términos es producto de la convergencia pluricultural; en la historia mexicana las herencias grecolatina, judeo-cristiana, prehispánica y africana han influido para que espíritu, alma y sombra -entre otros- sean vocablos que hacen referencia a una o varias entidades animicas contenidas por el cuerpo material. (Lagarriga, *Espiritualismo emitaro...*, pp. 203-12). Es así que conceptos como los nahuas de *teyolia-tonalli-ihyotl* (López Austin, *Cuerpo humano...* p. 361), o *animus-anima* que corresponden a masculino y femenino respectivamente -de acuerdo a una clasificación junguiana-, son personificaciones de diversos aspectos de la personalidad desdoblados en figuras simbólicas que representan al inconsciente (Jung, *Simbología del...*, p. 46), por lo que la entidad animica es una sola, la que a su vez puede adquirir una o mas personalidades de acuerdo a las características de cada caso.

que han dado pie a la formación de tal abstracción. Al respecto las concepciones judeo-cristianas -como las observadas en el movimiento carismático- mencionan el soplo de vida que insufló Dios a esa masa de barro con lo que creó al hombre. En situación contraria, cuando el hombre muere pierde calor y deja de respirar, al mismo tiempo que es abandonado por su espíritu, por lo tanto su vitalidad, es indicada por el aire y el calor, en tanto que su vida en sí está contenida en su espíritu, éste se irá a una nueva morada es decir, lejana del ámbito terrenal profano y humano. En este sentido el aire queda asociado con el calor, el espíritu y la vida, de tal forma que el aire es fuerza vital de donde resulta ser un símbolo significativo de la energía constitutiva de la vida.

Por otra parte, la noción del calor es otra línea de simbolizaciones que nos lleva al fuego. El respirar, evidencia de vitalidad, es un aire tibio producido por el calor contenido en los cuerpos con vida, es decir, en organismos que contienen un espíritu; de aquí que el espíritu también sea representado por el fuego, símbolo que además guarda con la vida un paralelismo. La vida no es un estado, situación estética, sino un *continuum*, continuo flujo de manifestaciones de existencia: palabras, experiencias, productos de trabajo, sentimientos, los cuales no se detienen sino que fluyen ininterrumpidamente. El fuego, no es una masa en sí sino la manifestación de la combustión aquí si de una masa, manifestación que fluye como la vida, que nace y muere al instante como toda expresión vital, que puede dejar huellas, cenizas, u obras, pero que no puede ser aprehendida físicamente: ni el fuego ni la vida pueden ser contenidas por un recipiente, si en cambio en el leño o en el cuerpo, el fuego y a vida se concretan. En conclusión, aire y fuego, por sus características físicas, resultan significantes adecuados para significar al espíritu, el cual a su vez es símbolo de la vida, tanto la otorgada por la divinidad, como la contenida por cada cuerpo humano.

Por otro lado, el espíritu es un símbolo no-material y que no forma parte del hábitat, lo que le da un doble carácter: el espíritu es significante y significado. En relación con fuego y aire se constituye en significado; en relación con la vida se convierte en significante, de tal manera que en torno al símbolo espíritu se reúnen tres niveles:

Plano físico (hábitat)-----AIRE FUEGO

Plano simbólico-----ESPIRITU

Plano simbólico-----VIDA

Este carácter evidencia su peculiar versatilidad de jugar el doble papel de *significante*-

significado, lo que corre paralelo a ser un símbolo por excelencia abstracto ya que no se construye con material del entorno físico, sino con una interpretación, resultante del entendimiento de que la vida es una fuerza, energía, soplo que da vida a la materia.

c.1.4) Universalidad Agua, Fuego, Espíritu. Así las cosas, nos encontramos frente a tres símbolos universales cuya amplia extensión no es producto de la existencia de círculos culturales derivados de la difusión desde un centro generativo, a la manera del difusionismo⁵⁹, sino como producto de un *material de significación* inherente al organismo y el hábitat humanos experimentados socialmente. El agua existe en el paisaje natural, de donde ha sido tomado para su uso y consumo, a la vez que su carácter líquido lo hace equivalente a los fluidos del cuerpo humano; el fuego, en contraste, aparece sobre el paisaje natural en situaciones excepcionales, al tiempo que exige un manejo cuidadoso dados sus riesgos de combustión y de perennidad, lo que implica el mantenerlo encendido o aprender la técnica de producirlo⁶⁰; el espíritu símbolo particularmente abstracto, sin existencia material ni en el hábitat ni en el cuerpo humano, es por el contrario experimentado a través de la existencia misma como cuerpos vivientes, materia con el hálito de vida, de esta forma una idea se materializa a través de un concepto: el espíritu.

Estos tres símbolos, por lo tanto son producto de la experiencia humana: las cualidades líquidas del agua, de la combustión en el fuego y de la manifestación de vida en la materia con el espíritu. En consecuencia, dichos símbolos no se desprenden de una imaginación ociosa y mentirosa, sino que son construcciones hechas de la experiencia humana y con las cuales, de manera dialéctica, se codifican nuevas experiencias, por lo que dichos símbolos, ya construidos, desempeñan el papel de decodificadores de las realidades particulares de cada sociedad. De esta manera los símbolos agua, fuego y espíritu son universales al mismo tiempo que particulares; son herramientas del razonamiento humano para resolver situaciones específicas a cada sociedad y cultura.

c.2) Cuerpo, cerebro y mente. Los sistemas religiosos y médicos otomi y carismático, aquí analizados, son ejemplos de la presencia de maneras culturales comunes en sociedades diferentes entre sí, cuya coincidencia atribuyo a mecanismos universales de codificación en el Hombre. Estos mecanismos quedan evidenciados en las elaboraciones simbólicas, pero

⁵⁹ Véase Robert Lowie, *Historia de la etnología*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 192 ss.

⁶⁰ Retos por los que atravesaron los primeros hombres y que muy probablemente fueron materia prima de la mitología en torno al fuego: K. P. Oakley, "La utilización del fuego por el hombre", en: H. Vallois, A. Vandel y otros, *Los procesos de hominización*. México, Editorial Grijalbo, 1969, p. 65

no basta con inducirlos a partir de su manifestación, es necesario hurgar en los procesos íntimos en los que se gestan. Dichos procesos, considero, se hallan en los niveles mentales, lugar donde se procesan las sensaciones percibidas del entorno -nivel de la *percepción del proceso de codificación*- que dan paso a las *significaciones*, para posteriormente, definir las acciones derivadas y aplicadas a ese mismo entorno. En consecuencia, en la esfera mental se encuentra un punto clave en la creación de cultura, en la medida en que ahí se concentran las percepciones y construyen las significaciones que dan pie a la acción social.

Sin embargo, al remitirse a *lo mental* frecuentemente se justifica una laguna en el conocimiento de los procesos cognoscitivos, ya que sólo se le invoca y como palabra mágica se alcanza el consenso de su importancia pero sin explicar el mecanismo que lo sustenta. Ante ello, sugiero que en dicho mecanismo participa un conjunto de componentes tanto internos como externos al organismo humano, en cuyas esferas se construyen las elaboraciones simbólicas que obedecen a una lógica universal. La profundización en el conocimiento de sus sistemas lógicos da por resultado el encuentro con ese sugerido mecanismo común de codificación cultural.

Ubicados de esta manera observamos que cada individuo, miembro de una sociedad y cultura dada, posee un cuerpo, nace con él y en él, conciencia de ser y corporeidad, idea y cuerpo, *psique* y *soma* son entonces indisolubles. Esa esfera mental donde se construyen los significados culturales cuenta con un canal de percepción: el cuerpo todo. A través del gusto, oído, olfato, tacto y vista el individuo registra su entorno, cual antena que recibe las señales que transitan por el espacio inmediato, señales que debe decodificar para transformarlas en sonido o imágenes. Así el individuo decodifica los estímulos de su entorno, tanto los materiales como inmateriales, lo que incluye colores del paisaje natural, el clima, los sonidos ahí generados, las palabras emitidas tanto por las personas con quienes se relaciona como aquellas que le rodean físicamente, las actitudes afectivas que éstos le transmiten, o las relaciones sociales implicadas, todo lo cual palpado, gustado, oído, escuchado y visto. Este conjunto de estímulos y percepciones son experimentados individualmente, la experiencia de un individuo no puede ser traspolada a la experiencia de otra persona; necesitamos usar los ojos, lengua o manos propias para ello. Los ojos, las lenguas y las manos de los otros son ajenas a mi experiencia única, iniciada por mis padres, en el vientre de mi madre, en el parto, y mi infancia, y continuada a lo largo de mi vida, es decir, de mi experiencia singular.

Ahora bien, como yo soy producto de dos -mis padres-, mi experiencia particular se crea y recrea en sociedad: comienza en mis progenitores, sigue en el seno familiar y se expande hacia las múltiples redes sociales de mi entorno, de las que puedo ampliar el radio desde la comunidad rural o urbana, desde la aldea o el barrio hasta más allá de las fronteras

internacionales. De esta manera la experiencia propia y única se hace a la sombra y como producto del conjunto social, es ella su origen y sin ella no sería posible.

La percepción del entorno a través del cuerpo se decodifica en éste, los estímulos luminosos, auditivos, o afectivos, entre otros que se reciben, provocan experiencias que llevan al individuo a la reflexión o a la emoción, ya sea una u otra la situación éstas son traducidos a un lenguaje propio del *soma*, ubicado en principio en el cerebro, lo que nos lleva a un complejo problema aun por resolver, el de la mente y el cerebro, al respecto ya avanzan las llamadas *ciencias cognitivas* y de las cuales algunos señalamientos nos permiten llegar a una propuesta respecto del proceso de codificación. Para ello debe indicarse en primer lugar que existen dos posturas:

"... las teorías *materialistas* de la mente, que afirman que lo que denominamos estados y procesos mentales son simplemente estados y procesos muy sofisticados de un sistema físico complejo: el *cerebro*. Por otra parte están las teorías *dualistas*, que afirman que los estados y procesos mentales no son simplemente estados y procesos de un sistema puramente físico, sino que constituyen un tipo específico de fenómeno de naturaleza esencialmente no física"⁶¹.

De esta manera es que el problema se identifica cuando buscamos entender cómo una experiencia -acontecimiento político, emociones propiciadas por un culto religioso, apropiación tecnológica de la naturaleza u otra cualquiera-, se vuelve estímulo que en el individuo llega a la espina dorsal y posteriormente al cerebro, para después transformarse -yo diría decodificarse- a un lenguaje biológico de flujos químicos e impulsos eléctricos ocurridos en el cuerpo de la persona, conforme lo entiende el conocimiento fisiológico⁶²; y a su vez en sentido opuesto: cómo es que estos flujos e impulsos crean ideas y acciones.

Sin pretender resolver la polémica teórica me inclinaré aquí por la postura dualista, ya que posibilita el deslinde entre la mente y el cerebro lo cual es de utilidad para la comprensión de las elaboraciones simbólicas. Paul M. Churchland apunta que "... la inteligencia consciente reside en algo no físico, que jamás podrá entrar en la esfera de acción de ciencias como la física, la neurofisiología y la informática"⁶³; ese plano *no-físico*, evoca lo mental y psíquico, de donde resulta que "la psique es el aspecto subjetivo de algunos eventos cerebrales y no «lo psíquico es lo cerebral» porque así se elimina uno de

⁶¹ Paul M. Churchland, *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992, p. 17.

⁶² Véase: Williams S. Beck, *Fisiología molecular, celular y sistémica*, Mexico, Publicaciones Cultural, 1977.

⁶³ Churchland, *Op. Cit.*, p. 24.

los dos, se reduce uno al otro o se consideran absolutos⁶⁴; en cambio, la esfera de lo mental puede ser aprehendida y analizada a través de sus elaboraciones simbólico-culturales, por lo que disciplinas como la antropología o el psicoanálisis⁶⁵ pueden aportar explicaciones.

Ubicando la reflexión en esta última línea se intenta ahora identificar el punto de contacto entre lo somático y lo mental. Para ello comencemos ubicando primero la esfera de lo orgánico donde ocurren los mecanismos cerebrales -flujos químicos e impulsos eléctricos-; efectuados éstos se da una traducción que elabora pensamientos, es decir, significaciones las cuales se procesan en el nivel mental -siendo consecuente con las posturas dualistas-, por lo que comprendo que una cosa es el cerebro y otra la mente, a la vez que reconozco la existencia de ambas, es decir no solamente se puede aceptar la objetividad de lo material, como el cerebro, sino por igual debe asumirse la existencia de una esfera, si bien inmaterial, donde se construyen los pensamientos los que igualmente inmateriales han permitido al hombre actuar y con ello efectuar acciones sociales y obras materiales (vestido, herramientas, etcétera) lo que nos pone en el dilema de cómo entender que algo material, el cerebro, da paso a manifestaciones inmateriales, el pensamiento, para que después surjan de éstas objetos materiales, las obras humanas. Este problema puede esquematizarse de la manera siguiente:



Entre dos elementos objetivos, el cerebro parte del cuerpo humano, y las obras del hombre, se encuentra un punto inmaterial, subjetivo, el pensamiento. Este esquema rompe con las interpretaciones *materialistas* que entienden por *material* lo tangible y palpable, pero que no aceptan obras esferas que no por intangibles dejan de ser objetivables, y por lo

⁶⁴ José Luis Díaz. "Relación médico-paciente: terapéutica: la psicobiología del proceso de curación", en: Luis Alberto Vargas y Carlos Viesca Treviño (eds.) *Estudios de antropología médica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 32.

⁶⁵ Existen propuestas como las verdadas por Sherry Turkle. ("Inteligencia artificial y psicoanálisis: una nueva alianza", en: Stephen R. Graubard (comp.), *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial. sistemas simbólicos y redes neuronales*. España, Gedisa Editorial, 1993), en el que se observan posibilidades de ayuda entre el psicoanálisis y la inteligencia artificial en torno a lo que ahí se denomina *mitos sustentatorios*.

tanto, analizables desde la lógica científica. Para ello se requiere darle nombre a esas otras esferas, y ocurre que ese punto de las creaciones del pensamiento lo entendemos como *mente*.

Puesto así el problema, entiendo que la decodificación de lo registrado por los sentidos e impulsos en el orden del sistema nervioso, es un proceso cerebral, en el que el lenguaje se compone de impulsos eléctricos y flujos químicos; de aquí se realiza otra decodificación, pasando del nivel cerebral al mental: el impulso eléctrico y el flujo químico se traducen en elaboraciones mentales, es decir, en pensamientos. En el pensamiento se generan las *ideas*, pero este término, si bien popularizado, resulta insuficiente para explicar la transferencia de un flujo a un pensamiento; el resultado mental de una acción cerebral es la construcción de significados, y para lo cual es imprescindible contar con un vehículo que permita concretarlo, este papel lo desempeña el significante. Para ello se toman del entorno objetos que hagan las veces de significantes: sonidos, animales, fenómenos naturales, creándose así la palabra, el lenguaje, los signos y los símbolos.

Ahora bien, en la esfera mental se han observado dos partes: el plano consciente y el inconsciente, en el primero la simbolización de los significados es asumida por el individuo, sus pensamientos y actos, se dice, son conscientes; mientras que en los inconscientes se quedan guardados todos aquellos componentes reprimidos por diversas causas, a la manera en como lo entiende el psicoanálisis. Pero ambos conforman los contenidos de la mente, y en consecuencia, pasan a expresarse de manera directa o metafórica como en los sueños tratados por Sigmund Freud⁶⁶.

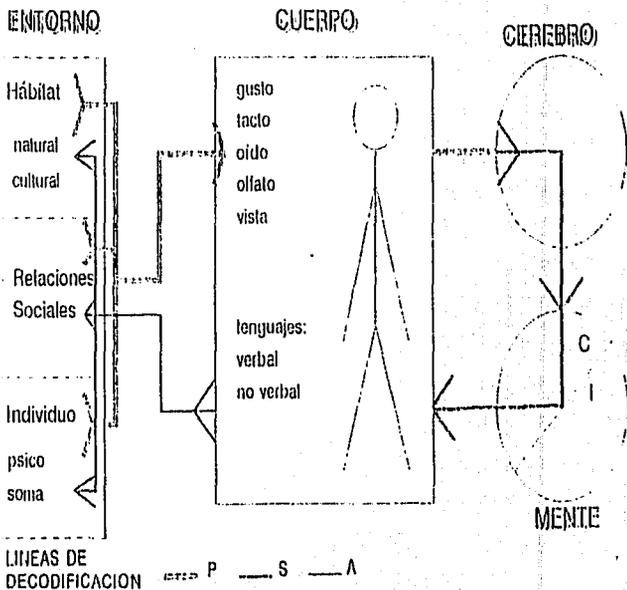
Posteriormente, ya percibido el entorno a través de los sentidos, después de decodificarlos por medio del lenguaje orgánico y cerebral, y de haberlo significado en el nivel mental a través del lenguaje simbólico, el individuo actúa socialmente sobre si mismo, sobre su grupo social y su hábitat, componentes estos tres, del entorno. Esta concepción queda ilustrada en el esquema 1.

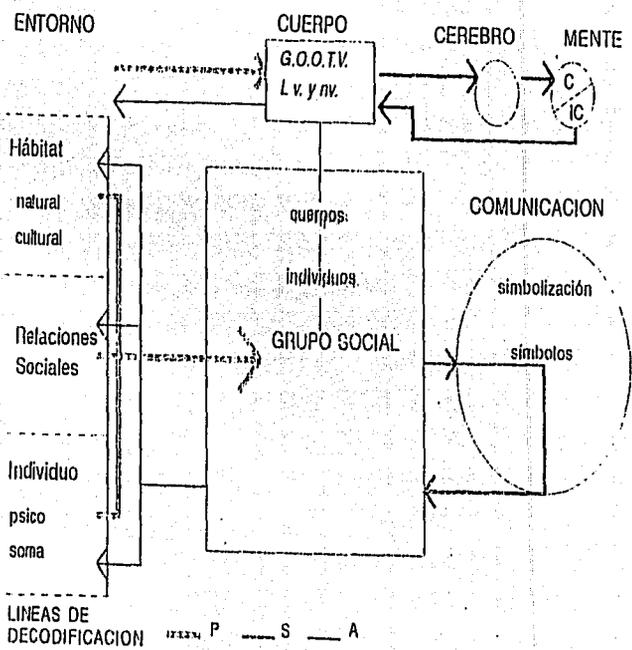
Así las cosas, detrás de la división mente-cerebro se encuentra la frontera entre lo biológico y lo social, entre el cuerpo como máquina y el individuo como experiencia, es decir la complementariedad de la biología y la biografía humanas.

c.3) Individuo, colectividad, comunicación y cultura

El proceso de codificación a nivel individual se da en la esfera del entorno, ese espacio en el que se ubica el cuerpo; éste a su vez, percibe a aquél y los estímulos que de ello resultan son

⁶⁶ Véase: Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 3 vol.





registrados por el cerebro a través de los códigos neurales, para posteriormente ser simbolizados por la mente y de aquí derivar una acción sobre el entorno. Este proceso ocurre en individuos que han mantenido a lo largo de su historia y evolución una pauta social, han vivido en grupo y por lo tanto paralelo a su codificación individual ha corrido también una codificación socializada; los componentes de ésta son peculiares y distintos a la personalizada. Se dice entonces que: "... siempre y por todas partes la cultura transita por las mentes individuales, las que disponen de una autonomía potencial, y esa autonomía puede, en ciertas condiciones, actualizarse y convertirse en pensamiento personal"⁶⁷. Así es que corren paralelas la línea individual concretada en cada mente-cerebro y la línea social, concreta en la cultura, en una relación de autonomía-dependencia, Edgar Morin apunta al respecto:

"La relación entre las mentes individuales y la cultura no sólo es indistinta, sino hologramática y recursiva. Hologramática: la cultura está en las mentes individuales, y las mentes individuales están en la cultura. Recursiva: así como los seres vivos toman sus posibilidades de vida del ecosistema, que sólo existe a partir de las inter-retroacciones entre esos mismos seres vivos, los individuos sólo pueden formar y desarrollar su conocimiento en el seno de una cultura, que sólo puede tomar vida a partir de las inter-retroacciones cognitivas entre los individuos: las interacciones cognitivas de los individuos regeneran la cultura, que regenera a esas interacciones cognitivas"⁶⁸.

En consecuencia se reconoce que el evento cognitivo individual es la contraparte del cultural, por lo que ambos constituyen un mismo proceso de creación de conocimiento y acción. Derivado de ello tratemos ahora en su particularidad el plano de la cultura. Este observa tres esferas: la de las relaciones sociales, la del grupo social y la de la comunicación. La primera se encuentra en el espacio, ya identificado, del entorno - compartido por el hábitat y el individuo-, en él las personas mantienen interacciones de tipos diversos como el familiar o comunitario, en cuanto hay más de dos personas se establece una relación social concretada por alguna interacción que va desde la simple percepción de sus presencias mutuas hasta relaciones de corte económico o político.

Ahora bien, del conjunto de relaciones sociales se distinguen dos posibilidades no excluyentes, por un lado relaciones que implican un profundo sentimiento de adscripción, de otra parte aquellas que resultan más relajadas. Las primeras corresponden a lo que

⁶⁷ Edgar Morin, "Cultura y conocimiento", en: Paul Watzlawick y Peter Krieg, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1994, pp. 78-9.

⁶⁸ *ibidem*, pp. 78-9.

denominaré *grupos de origen*, las segundas a los *grupos alternos*⁶⁹. En este sentido los individuos al relacionarse forman algún tipo de grupo social de donde se deriva que estas personas interaccionan unos con otros junto con su cuerpo, esto es, conjuntan sus percepciones⁷⁰, significaciones y acciones sociales, en un solo cuerpo social en cuyo interior, si no orgánico si cultural, codifican las percepciones del entorno. Esta interpretación se ilustra en el esquema 2.

A diferencia del código neural, en esta esfera la decodificación ocurre a través de la comunicación entre los individuos implicados por las relaciones y grupos sociales, esta comunicación utiliza tanto los medios verbales como los no verbales, participando así la vista, el oído, el tacto y el olfato⁷¹; para ésto las personas del caso construyen socialmente lenguajes comprensibles para el conjunto, lenguajes que se componen a su vez de signos cuyos significados son entendidos de la misma manera por los individuos comunicados; de esta forma la comunicación pasa de ser un resultado de la interacción social a un factor que da origen a la acción social.

De tal manera, se tienen entonces dos procesos de codificación que se retroalimentan mutuamente: el individual, compuesto por entorno, cuerpo, cerebro, mente; y el social, integrado por relaciones sociales, grupo social y comunicación. El individuo nace en el seno de un grupo social, producto de una variante de relación social, en este caso de pareja, pero durante los primeros momentos de la infancia las percepciones del entorno resultan egocéntricas, por lo que desde la experiencia de ese niño no hay *lo otro* y por lo tanto no existen para él las relaciones sociales, de esta manera el entorno es él mismo; posteriormente el niño diferencia entre él mismo y el otro⁷², posibilitando el que surjan paulatinamente las nociones de madre, padre, hermanos, etcétera, por lo que el individuo se ubica en una gama de redes sociales y se gesta el sentimiento de identidad grupal. Estos

⁶⁹ Por *grupo de origen* entiendo aquellos en donde nace el individuo, como pueden ser la familia, la comunidad campesina, o el barrio; por *grupo alterno* a aquellos que forman los individuos o con los que se relacionan y se describen más allá de los límites de los grupos de origen: los niveles de lealtad entre unos y otros difieren y por lo tanto la intensidad en la relaciones de reciprocidad e intercambios de bienes materiales y afectivos es distinta en uno y otro caso, de tal manera que el *grupo de origen* resulta más permanente a diferencia del *alterno*.

⁷⁰ Al respecto resulta significativo apuntar la consideración que estima a las culturas occidentales como visuales en tanto que tradicionales son auditivas, de donde resulta que el término *cosmovisión*, centra su concepción en torno a un sentido, el de la vista, relegando los otros canales de percepción que llegan a ser de igual o mayor relevancia dentro de otros parámetros culturales. Esto indica que la percepción, de igual manera, es una construcción social que orienta los sentidos del cuerpo conforme a sus parámetros culturales (Abraham Cáceres Díaz, "Alucinógenos musicales y música alucinógena", en: Arturo Chamorro, *Sabiduría popular*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1983).

⁷¹ Flora Davis, *La comunicación no-verbal*, Mexico, Alianza Editorial, 1993, p. 16.

⁷² Jean Piaget, *Seis estudios de psicología*, Mexico, Editorial Seix Barral, 1971, p. 19.

estadios conllevan una simbolización que se verbaliza, por medio de vocablos como el de *mama*, y que van distinguiendo, calificando y clasificando el medio que los rodea. El individuo nace así de una relación social, inmediatamente después de su nacimiento se ubica en una percepción egocéntrica, progresivamente crece y distingue a lo *otro* nombrándolo, estas características son logradas por medio del proceso de codificación que percibe y significa, el cual ocurre en la interioridad de los procesos cerebral-mentales del individuo, a la vez que son derivados de la socialización del mismo, por lo que el lenguaje que adquiere es un lenguaje común gracias a lo cual se puede comun-icar con los otros individuos de su entorno regenerando las relaciones, los grupos de adscripción y las acciones sociales implicadas en ellas.

De este ir y venir entre el proceso individual y el social se construye la cultura, compuesta por símbolos significantes para el grupo que la crea, significaciones producto de la experiencia individual-colectiva del grupo y sobre la cual sus integrantes actúan. A la vez que se construye la cultura se construye también una imagen del entorno, una cosmovisión, a la que se le otorga el carácter de verdad: se crea así la realidad propia, desde cuyos parámetros se comprenderá el mundo experimentado, el mundo propio, el mundo *único* visualizado por la naturaleza etnocéntrica de cada cultura. Surge de esta manera la existencia *palpable, tangible y demostrable* de los dioses, lo sagrado y las hierofanías, las clasificaciones culturales sobre el entorno natural, la flora y la fauna, los alimentos y la tecnología, la salud y la enfermedad; son éstos producto de un conocimiento gestado en la interacción individuo-cultura, percibidos y significados como conocimientos verdaderos en tanto que experiencia propia: individual-colectiva.

Lo anterior lleva, por consecuencia, a relativizar la *Verdad Científica*, no a negarla, sino a contextualizarla en la medida en que la codificación de la cultura *X* es distinta a la codificación de la cultura *Y*, para cada caso en su particularidad, es decir, en su percepción, significación y acción social las concepciones, construidas socialmente, de su entorno resultan verdaderas para sí; pero esta *realidad cierta* es una *creencia falsa* para el *otro*. De esta manera la concepción otomí de que los ancestros son una fuente de enfermedad es una *idea no verdadera* para los creyentes carismáticos; pero la interpretación cultural respecto al *don de lenguas* del Movimiento de Renovación puede ser compartido por mestizos e indígenas otomíes, la razón se encuentra en que hay un punto en donde el entorno es compartido por ambos grupos sociales -sitios de intersección cultural producto de la migración campo-ciudad, por ejemplo-, pero la experiencia histórica otomí -precolombina, de los sincretismos durante la Colonia y su relación como grupo étnico frente al proceso nacional mexicano- no es compartido con la población mestiza, de tal manera que la construcción cultural del *ancestro* queda fuera del campo de percepciones y significaciones

de la experiencia mestiza.

De la misma manera, la experiencia científica se desarrolla en un campo distinto al de las otras culturas, pero mientras que éstas llegan a tener intersecciones con la ciencia -asesoría técnica agrícola, tratamientos médico-clínicos, educación escolar, etcétera-, a la ciencia por su parte, le resulta menos probable compartir experiencias comunes con los otros ámbitos culturales existentes sobre la tierra, por lo que el código científico ha sido limitado en la elaboración de lenguajes de traducción, códigos puente, entre su marco de significaciones y el de las otras culturas. De entre las excepciones podemos contar a la antropología o la historia, en tanto que las disciplinas *duras*, las ciencias exactas, se han mantenido dentro de códigos restringidos, lo que obviamente ha obstaculizado el diálogo entre éstas y las otras códigos. Sin embargo, dicha tendencia no ha sido única, campos como el de la etnobotánica o la etnopsiquiatría, y las perspectivas interdisciplinarias obligan a tender puentes tanto entre disciplinas científicas como entre la Ciencia y los otros conocimientos generados al interior de culturas distantes de los parámetros científicos.

Por lo tanto, hoy en día, ante la globalización de la sociedad mundial, es menester colaborar en la construcción de nuevos códigos de comunicación, en este caso, entre saberes, relativizando a la ciencia lo que no significa negarla, sino ubicarla en la dimensión de su contexto y de sus relaciones con otros parámetros culturales. Una forma de entender la ciencia ha buscado encontrar la "verdad objetiva" a partir de descubrir, registrar y medir la materia que constituye al mundo físico, pero ante ello se considera que:

Las ciencias orientadas hacia la aplicación técnica buscan la objetividad. Pero la objetividad no es la verdad. La objetividad sólo proviene del método, no del objeto. La mentalidad técnica lanza el desdén sobre el orden de la subjetividad. Sin embargo, numerosos comportamientos humanos se encuentran, a la vez, en el mundo subjetivo y en el mundo objetivo"⁷³

La Teoría de la Relatividad de Albert Einstein⁷⁴ develó que la materia no se comporta a partir de verdades absolutas sino de manera relativa, estos es, que cada reacción está relacionada con un contexto determinado, el tiempo de la Tierra es un tiempo distinto al de Marte. De manera equivalente las construcciones culturales son relativas, en relación con su contexto, situación ya vislumbrada por la antropología y que llevó a acuñar conceptos como

⁷³ Juan Parent, *Eros y etnos informáticos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991, p. 49.

⁷⁴ Albert Einstein. "Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad", en: Albert Einstein y otros. *La teoría de la relatividad*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

el de la *relatividad cultural*⁷⁵, y que ahora se nutre de ideas como la interpretación cultural que hacemos de nuestro entorno. Ubicados en otros campos del conocimiento, se indica que la relación específica *sociedad particular-interpretación cultural particular* corresponde a la construcción de interpretaciones, es decir que la concepción que cada pueblo tiene de su entorno no es mas que una construcción interpretativa que no tiene porque coincidir exactamente con el entorno físico que le rodea, ya que la "realidad" intocada por la experiencia humana -y, en consecuencia, cultural-, una "realidad verdadera" y existente en "sí misma" es una ilusión⁷⁶, ya que en lugar de ésta lo que existiría es un mundo de interpretaciones: construcciones culturales, cosmovisiones, de la realidad propia. Teniendo entonces realidades relativas, producto de concepciones particulares del mundo. Esta línea de conclusiones llevan a plantear, desde la física cuántica, la interrogante sobre si efectivamente existe el mundo⁷⁷, o si lo que se entiende por *mundo físico y realidad* no son mas que interpretaciones.

A estas alturas la línea reflexiva nos inclina a límites que rayan con el idealismo, del cual la misma física cuántica no es ajena⁷⁸, y en cuya situación considero fundamental no perder de vista al tercer componente del Proceso de Codificación, me refiero a la acción social. Es ella quien realiza a la experiencia, ámbito en donde ocurren las percepciones que dan pie a la significación, lo que permite a los hombres y a las sociedades corroborar en la práctica, su práctica, la veracidad-relativa- de sus conocimientos y conceptos, es decir, la verdad -relativa- de sus significaciones: interpretaciones del mundo, pero de un mundo cuya materialidad atraviesa por el filtro de las experiencias singulares de cada individuo-colectividad. De esta manera es que la *idea se materializa* al interior de un campo de experiencias particulares y relativas a una sociedad y culturas singulares. En consecuencia, cada cultura es verdadera, cada pueblo es racional, en el sentido de que poseen un sistema lógico emanado de un proceso de raciocinio, ubicado en el trabajo mente-cerebro, cada cultura es legítima en su interioridad contextual.

Los problemas surgen cuando esa cultura específica entra en contacto con otras culturas: el conflicto humano aparece entonces, la intolerancia, la discriminación, la colonización, el etnocidio, la guerra. Ante ello se necesitan entonces puentes de comunicación a partir de la construcción de códigos comunes, para construirlos se necesitan

⁷⁵ Ruth Benedict, *El hombre y la cultura. Investigaciones sobre los orígenes de la civilización contemporánea*, Barcelona, Editorial Sudamericana, 1971, p. 263.

⁷⁶ Ernest von Glasersfeld. "Despedida de la objetividad", en: Paul Watzlawick y Peter Krieg, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1994, p. 25.

⁷⁷ Sven Orulí y Jean-Pierre Pharabod, *El canto de la cuántica. ¿Existe el mundo?*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1991p. 75.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 77-9.

elementos que posean los hombres todos: un Ser inherente a la condición humana.

c.4) Los sistemas de codificación

El *Proceso de Codificación* es, o al menos forma parte, de ese *Ser* inherente a la condición humana, en la medida en que es un proceso que implica al trabajo mente-cerebro, de donde al participar la fisiología humana hace de este proceso un mecanismo común a la especie del *Homo sapiens*, pero el cual no concluye en la parte física del proceso, sino que se extiende al mecanismo de simbolización del entorno, es decir a la esfera mental donde se crean los pensamientos y se asignan las significaciones que dan pie a las interpretaciones culturales. Para argumentar lo afirmado pasemos de ver a la codificación como proceso y en su lugar abordémosla en la condición de sistema, por lo que se ha de buscar una estructura de codificación única y común a los hombres.

El material etnográfico nos muestra las elaboraciones simbólicas frío-caliente y agua-fuego que corresponden a la lógica binaria; pero el símbolo espíritu, a pesar de tener un opuesto, la materia, en sus expresiones culturales no surge en pareja. Esta situación cuestiona el que todos los procedimientos simbólicos se rijan exclusivamente por la lógica binaria, la presencia e importancia universal del espíritu nos indica que frente al sistema binario corre paralelo otro sistema. Para avanzar en la comprensión del presente problema es necesario retomar el planteamiento que dice que la inteligencia opera a partir de un mecanismo binario.

c.4.1) Subsistema binario. Los trabajos relativos a la inteligencia artificial señalan el paralelismo existente entre procesos equivalentes a los mentales que efectúan las computadoras actuales, lo que en consecuencia lleva a entender que aquéllos como éstos, se desarrollan desde la lógica binaria⁷⁹. Esta situación ofrece un paralelismo respecto al manejo igualmente binario de parte de las elaboraciones simbólicas culturales; y al mismo tiempo, así como el Hombre maneja lo binario en relación a lo simbólico, las computadoras por igual manejan símbolos:

"Newell y Simon lanzaron la hipótesis de que el cerebro humano y la computadora digital, aunque totalmente diferentes en estructura y mecanismos, poseían, a cierto nivel de abstracción, una descripción funcional común. A este nivel, tanto el cerebro humano como una computadora digital adecuadamente programada se podían considerar dos instancias diferentes de una sola clase de

⁷⁹ Churchland, *Op.Cit.*, pp. 153 y 211.

dispositivo: un dispositivo que genera conducta inteligente manipulando símbolos por medio de reglas formales⁸⁰.

Así es que el procedimiento binario posibilita ordenar los datos recibidos, por la computadora. Ante ello resulta importante recordar el planteamiento que indica a la cultura como un proceso de clasificación del entorno como lo señala Lévi-Strauss en pares de opuestos.

En consecuencia, en uno y otro caso, los mecanismos inteligentes procesan lo percibido a partir de instalarlo en uno de dos grupos pero sin disgregarlos, esto es, que un grupo no queda excluido del otro, por el contrario, ambos quedan relacionados a partir de manejar los datos como pares de opuestos. De esta manera, el mundo en primera instancia tendrá una parte alta y otra baja, una celeste y otra terrestre, una luminosa y otra oscura, etcétera.

Lo anterior nos muestra que no se puede acceder al entorno sin contar con referentes que permitan aprehenderlo, si se partiera de un sólo punto quedaríamos en la posición egocéntrica de los primeros momentos del desarrollo infantil, pero en la medida en que somos individuos sociales, requerimos desenchajarnos del plano de lo absoluto; cuando consideramos que nuestro punto de vista es el único entonces razonamos a la manera de los absolutos, todo es lo uno, fuera de ello no hay existencia. Sin embargo de la misma manera que el bebé necesita de los otros para sobrevivir, el hombre requiere de sus congéneres para continuar sobre la tierra; por lo tanto descubre la existencia de lo *otro*: su padre, su hermano, su esposa, su hijo; en consecuencia lo que hay detrás del concepto de lo *otro* es la idea de un *uno* y un *dos*, los que son pares interrelacionados, que se identifican como tales a partir de ser distintos. Los pares de opuestos que constituyen la lógica binaria sostienen entre ellos una relación dialéctica.

La dialéctica marxista opera también de manera binaria. La lucha de clases es el motor de la historia, al analizar las sociedades desde este principio debe buscarse en qué punto se encuentra la contradicción principal, es decir, cuales son las clases determinantes, particularmente opuestas en un modo de producción dado; en el capitalismo sería la burguesía y el proletariado. De la misma forma, en el resto de los acontecimientos sociales y de la naturaleza⁸¹ existe en cada unidad -un átomo, la familia o la sociedad- dos contrarios gracias a los cuales es posible el movimiento que impulsa la evolución de las cosas. Los

⁸⁰ Hubert L. Dreyfus y Stuart E. Dreyfus, "Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo", en: Stephen R. Grubbard, *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial. Sistemas simbólicos y redes neuronales*, España, Gedisa Editorial, 1993, p. 26.

⁸¹ A pesar de la polémica inherente, véanse las reflexiones y ejemplos manejados en: Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, México, Editorial Grijalbo, 1961.

pares de opuestos son unidades en si mismas, pero que a la vez guardan su contradicción compuesta de dos elementos. De tal forma la teoría del *yin-yang* nos indica que si bien estos dos componentes resultan opuestos son a la vez *complementarios*⁸², complementariedad que los hace una unidad. El mismo principio radica en la noción frío-caliente, y el par agua-fuego atómicos. Por lo tanto, la lógica binaria observa un comportamiento dialéctico en la medida en que cada par de opuestos resulta ser una unidad, y el carácter contradictorio de sus dos componentes se observa a la manera de la lucha de los contrarios.

La perspectiva dialéctica es seguida por Jean Piaget aunque articulada al estructuralismo constructivista; este autor se interesa por las contradicciones y desequilibrios presentes en los procesos cognitivos, a los que entiende como parte de un proceso dinámico que obedece a mecanismos dialécticos sustentados en contradicciones⁸³.

En consecuencia, la construcción de la cultura, ocurrida por medio de la codificación, se maneja dialécticamente a partir de pares de opuestos, por lo que las elaboraciones cultural- simbólicas se estructuran en pares que se oponen a la vez que son mutuamente complementarios. A esta parte del proceso de codificación lo denominó *subsistema binario*.

c.4.2) Subsistema triádico. Hablo de *subsistema* porque el material etnográfico nos enseña que los pares de opuestos no son los únicos presentes en las construcciones culturales, la evidencia aquí encontrada la constituye el espíritu, símbolo solitario, si bien opuesto a la materia ésta no podría vivir sin su complemento: el espíritu. Sin embargo este par de opuestos se asocia en su porción espiritual con mención frecuente a la idea del tres: la Santísima Trinidad, en el Movimiento de Renovación Carismática, derivada de la tradición cristiana; otra trinidad, formada por *Brahma, Visnu y Siva* aparece en la India⁸⁴; o las tres entidades anímicas (*reyolia, tonalli e ihiyotl*) en la concepción nahua del cuerpo humano⁸⁵.

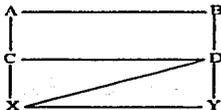
Esta asociación del tres o lo *tercero* con el símbolo *espíritu* la entiendo como un mecanismo de codificación paralelo al binario. Mientras que los pares de opuestos se manejan entre dos componentes, los complejos simbólicos triádicos, en torno o asociados a algún tipo de espíritu, se integran por tres componentes. Esto posee una importancia especial en la comprensión del proceso de codificación en la medida en que desentaja al

⁸² Geng Junying y Su Zhihong, *Practical traditional chinese medicine & pharmacology. Basic theories and principles*, Beijing, New World Press, 1990, p. 7.

⁸³ Jean Piaget, *Investigaciones sobre la contradicción*, España, Siglo Veintiuno de España Editores, 1978, pp. 4-7.

⁸⁴ Mircea Eliade y Ioan P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, Mexico, Editorial Paidós, Paidós Orientalia, 1993, p. 176.

⁸⁵ López Austin, *Cuerpo humano e...*, p. 361.



Como se puede observar, al pasar de un sistema binario (a-b, c-d, x-y) a otro triádico ocurre que el par de opuestos rompe sus límites de sólo dos componentes (a-b, o c-d, o x-y) y a través de un tercero (cualquiera de las letras) se encadena a otra pareja, por lo que, por ejemplo, la A deja de pertenecer a B, y por intermediación de ésta se hace pareja de C; posteriormente A, por el canal de C llega a conectarse con X; es decir, se pasa de un punto a otro, rompiendo las fronteras que su par de opuestos, limitados sólo a ellos dos, le imponía. Esto posibilita la comunicación entre diversos pares y permite la interacción de todas las parejas formando una estructura; sin este comportamiento triádico no sería posible construir ningún sistema completo, estaríamos en entidades binarias aisladas unas de otras, podría haber la noción masculino-femenino pero independiente de otras ideas como cielo-tierra e izquierda-derecha, con lo que no existirían sistemas de curación como los aquí referidos.

Por lo tanto, el subsistema triádico se manifiesta en distintas formas culturales siendo evidencia de su existencia en los procesos de codificación; tienen por función enlazar unas parejas de opuestos con otras, para que, de esta manera, se construya una estructura simbólica que recree los significados, ya que de lo contrario sólo se tendrían parejas aisladas sin la posibilidad de hacer *frases* al conjugar símbolos pertenecientes a pares de opuestos diversos.

Con todo, la versatilidad del símbolo espíritu no queda ahí, esta cualidad de romper las fronteras de los binomios nos lleva a encontrar una función más. Carl Gustav Jung ya había observado este manejo: "La vida produce siempre como resultado de la tensión de la dualidad un tercero, que aparece como inconmensurable o paradójico"⁸⁶, estas características las encuentra en el Espíritu Santo. Para este autor el *espíritu*, como símbolo, es el espíritu del hombre, el propio de cada quien. A la vez, el espíritu es la psique y a través de aquél se manifiestan los contenidos inconscientes de éste: "... el inconsciente existe, que es una realidad como cualquier otra. Con ello, sin embargo, en forma que

⁸⁶ Jung, *Simbología del...*, p. 271.

repugna, el «espíritu», adquiere también realidad"⁸⁷. De esta forma resulta que el símbolo espíritu es una manifestación del plano psíquico, incluidos los contenidos inconscientes, y en consecuencia obedecen a formas universales del razonamiento humano. Al respecto es interesante citar las reflexiones infantiles sobre los sueños: "... estos objetos mentales no son tenidos por representaciones, sino por cosas: imágenes de aire, palabras, etc."⁸⁸, "imágenes de aire" constituyen los sueños, aire, soplo, ánima: animar, vida, asociación de ideas que nos llevan a la noción de *espíritu*; de nueva cuenta el inconsciente manifestado por el *aspiritu*. Si se encuentra esta noción en los contenidos psíquicos, entonces corresponde a los mecanismos de codificación, particularmente a los que operan desde la lógica triádica; Jung por igual halla esta situación al observar la presencia de triadas en los cuentos infantiles - por ejemplo, un caballo de tres patas; un personaje clavado a la pared con tres clavos, etc.-, lo que le hace afirmar: "Las dos triadas opuestas, una que proscribía al maligno y otra que representa su poder, corresponden exactamente a la estructura funcional de nuestra psique"⁸⁹.

Desde otros caminos, Victor Turner da con triadas, en este caso de colores; con el blanco, el rojo y el negro, se elaboran símbolos significativos en el contexto *ndambu*, pero que a la vez muestran un carácter universal en la medida en que son inherentes al cuerpo humano. Y sobre el carácter universal de la triada anota:

"La triada del color blanco-rojo-negro representa al hombre arquetípico en tanto que proceso de placer-dolor. La percepción de estos colores y de las relaciones triádicas y diádicas del cosmos y de la sociedad, tanto directas como metafóricas, derivan de la experiencia psicobiológica primordial, experiencia que sólo puede alcanzarse desde la intermutualidad humana. se necesitan dos para copular, dos para animar, dos para luchar y matar y tres para formar familia"⁹⁰.

Es así que la asociación encontrada en el material etnográfico entre *aspiritu* y *tres*, nos ha permitido profundizar en la identificación de un subsistema triádico el cual corre a la par del subsistema binario, y al igual que éste resulta universal en las sociedades humanas en la medida en que *aspiritu-tres* es inherente a la psique, existente en todos los individuos, particularmente en lo relativo al inconsciente. Junto a ello cumple funciones de codificación en el aspecto de atar a los diversos pares de opuestos por lo que su esencia consiste en cumplir un papel estructurante.

⁸⁷ *Ibídem*, p. 66.

⁸⁸ Jean Piaget, *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Ediciones Morata, 1978, p. 56.

⁸⁹ Jung, *Simbología del...*, p. 41.

⁹⁰ Turner, *Op. Cit.*, p. 100.

c.4.3) Sistema binario-triádico. El sistema binario otomí *frio-caliente* deriva de los símbolos básicos *fuego-agua*, y el símbolo solitario y ambivalente del espíritu, del movimiento carismático, se asocian por igual con los del fuego y el agua, de la misma manera en que espíritus de ancestros hacen acto de presencia en la cultura otomí. De tal forma que estos tres componentes son parte de una misma estructura, ya indígena, ya católico-carismática. Con ello vemos que éstos símbolos se rigen en momentos por la lógica binaria y en otros corre la lógica triádica, entre ellas no son ajenas ni independientes, sino que la triádica es contraparte de los pares de opuestos, ya que surge en los casos en que las dualidades requieren hacer articulaciones de pareja a pareja. Gracias a este doble mecanismo las percepciones ocurridas en cada cultura, de acuerdo con sus experiencias propias relativas a su hábitat específico, son acomodadas en una estructura cultural propia en la que cada componente posee una significación igualmente peculiar; de esta manera las percepciones son clasificadas a partir del subsistema binario en pares de opuestos; posteriormente, las parejas así conformadas, son articuladas unas con otras formando redes intercomunicadas por el mecanismo del subsistema triádico.

Claude Lévi-Strauss ha señalado la manera en que animales y vegetales se asocian en un sistema de clasificación que hace que un ave termine como símbolo terrestre:

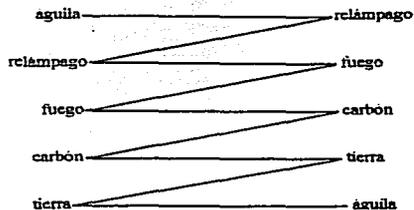
"Los osagos reparten a los seres y a las cosas en tres categorías, respectivamente asociadas al cielo (sol, estrella, grulla, cuerpos celestes, noche, constelación de las Pleiades, etc.), al agua (mejillón, tortuga, *Typia latifolia* (un junco), niebla, peces, etc.), y a la tierra firme (oso, negro y blanco; puma, puerco espin, ciervo, águila, etc.). La posición del águila sería incomprensible, si no conociésemos la marcha del pensamiento de los osagos que asocia al águila con el relámpago, al relámpago con el fuego, al fuego con el carbón y al carbón con la tierra: así pues, como uno de los «amos del carbón» el águila es un animal de «tierra»⁹¹.

Si ésto lo ordenamos en pares de opuestos resulta lo siguiente:

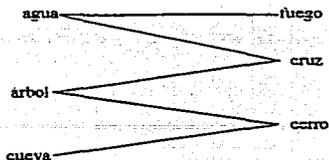
⁹¹ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 93.



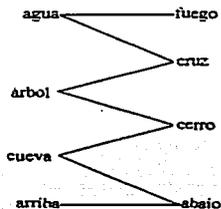
De estas asociaciones en parejas resulta paradójica la última en la que el águila, especie aérea, que en principio se asocia con lo celeste, resulta de la mano con la tierra. Si nos mantenemos únicamente en la lógica binaria esto queda confuso, pero si incorporamos la lógica triádica encontramos el camino que permite asociar tales parejas:



Al constituirse cada elemento en un eslabón que asocia parejas, resulta una cadena que da pie a la estructuración de un complejo simbólico, es decir, los pares aislados quedan integrados a un sistema. Esto es posible gracias a que cada par de opuestos se asocia con un tercer componente que le da acceso a asociarse con otro par. De esta manera es posible comprender cómo, de la pareja *agua-fuego* otomí, se derivan los símbolos de la cadena asociativa *agua-árbol-cerro-cruz-cueva-fuego*, para ello veamos el siguiente esquema:



En él, del binomio *agua-fuego*, el *agua* se conecta con la *cruz* -en tanto que símbolo acuático, propiciatorio de las lluvias-, el que a su vez, lo hace con el *árbol*, y éste con el *carro* el que se asocia posteriormente con la *cueva*, ello obedece a que *árbol*, *carro* y *cueva* son escalas, al igual que la *cruz*, pero, en la medida en que éste símbolo posee connotación acuática, es que la *cruz* conecta la pareja *agua-fuego* con las escalas *árbol-carro-cueva*, lo que nos lleva, en un segundo momento, a la conexión con el otro binomio *arriba-abajo*, ya que las escalas se ocupan justamente de éstos dos planos. Es así que la pareja *agua-fuego* se estructura con la pareja *arriba-abajo* y permite explicar esa ambivalencia señalada para estos símbolos en sus calidades de agua y fuego en ascenso y descenso, celeste y terrestre. La esquematización de lo apuntado se expone en seguida:



significa esa misma realidad para actuar sobre ella.

Tenemos entonces muchas culturas, distintas interpretaciones de las realidades experimentadas, símbolos diversos junto con otros universales, significados distantes unos, y comunes otros, constantes como el fuego y el agua, lo frío y lo caliente, o el espíritu, pero un mismo mecanismo, gracias al cual los hombres pueden comunicarse en clave binario-triádica, como una posibilidad de comunicación y convivencia humanas en una historia llena de diferencias.

CAPITULO V

EL LENGUAJE NUMERICO-GEOMETRICO EN LAS CONSTRUCCIONES CULTURALES

a) El lenguaje de los números y las figuras geométricas

a.1) **Matemáticas y Verdad.** Las interpretaciones de la realidad vivida por las sociedades humanas a través del lenguaje matemático ha sido una constante, pero no siempre conocido ni *re-conocido* -siendo lo segundo una forma de ignorancia. Para la Ciencia moderna la génesis y desarrollo de la matemáticas se ubica -por motivos de una visión etnocéntrica- en la herencia grecolatina; por tal motivo al rastrear la historia de esta *ciencia exacta* por excelencia, es obligatorio referirse a los llamados pitagóricos. Pitágoras de Samos vivió hacia el 530 antes de J. C., fue fundador de una comunidad político religiosa¹ ubicada en Crotona (sur de Italia). A sus seguidores se les conoce como los *pitagóricos* habiendo confusión, ante la ausencia de fuentes históricas, respecto a su pasado. Con todo, los materiales rescatados de su obra, por otros filósofos como Aristóteles, dan cuenta de sus aportes e influencias posteriores en el desarrollo de las matemáticas; debido al carácter religioso de los primeros pitagóricos -llamados *viejos* o *antiguos pitagóricos*-, siguieron paralelamente "... tendencias místico-religiosas y tendencias científico-rationales, a diferencia del predominio de lo místico religioso en el posterior neopitagorismo². En este sentido se dice que "... La práctica del silencio, la influencia de la música y el estudio de las matemáticas se consideraban valiosas ayudas para la formación del alma"³. Al respecto es importante señalar que esta doble tendencia es una división producida desde los criterios

¹ Jose Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 2579.

² *Ibidem*, p. 2581.

³ Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, México, Ariel, 1983, vol. I, p. 44.

que han dominado a la ciencia hasta nuestros días; sin embargo, encuentra explicación al asumir que la perspectiva pitagórica primitiva era una unidad en sí misma desde el sistema conceptual de su génesis y comprensión, por lo que la división *religión v.s. ciencia* es una interpretación entre otras, como la pitagórica que no ve separación entre lo religioso y lo científico, podemos decir entonces que ambas son un mismo evento cognoscitivo, sin divisiones ni oposiciones.

Pero las lecturas culturales que se han realizado desde el interés científico vigente, han "depurado" el saber pitagórico de aquellos sesgos a su parecer "místicos", lo cual no significa que esta actitud haya sido completamente errónea, ya que permitió una evolución de la ciencia de la cual sería injusto negar las virtudes aportadas al conocimiento humano. Es así que:

"Los pitagóricos consideraban la matemática como la ciencia. Esto es comprensible si se piensa que la matemática era para ellos la ciencia de los números y de las figuras geométricas consideradas a su vez como la esencia de la realidad"⁴.

Así de grande es considerado el conocimiento matemático, este estatus le ha sido asignado desde la antigüedad; ya al hablar de los pitagóricos, Aristóteles señalaba: "... juzgaron que los números eran lo primero en el conjunto de la naturaleza y que el cielo entero era una escala musical y un número"⁵; más aun, ellos "declararon que las cosas son números"⁶. Llegados al grado de dichas afirmaciones, la influencia de concepciones como esta dio paso a lo que se ha llegado a considerar en los términos siguientes:

"Cuando se trató de asignar un número determinado a cada cosa concreta, quedó campo abierto para toda suerte de fantásticas arbitrariedades ... No obstante, a pesar de todas estas fanasias, los pitagóricos contribuyeron positivamente al desarrollo de las matemáticas"⁷.

Es así que se marca la frontera entre concepciones místicas y científicas, las primeras consideradas "fantásticas arbitrariedades" en tanto que las segundas son ciertas, en la medida en que son dominadas por el interés científico. De esta forma las matemáticas van descubriendo paulatinamente la realidad, explicándola; en la medida en que develan la realidad -se entiende que hasta ese momento encubierta- revelan la Verdad. En consecuencia las matemáticas son científicas, por lo tanto las matemáticas son verdaderas.

⁴ Ferrater, *Op. Cit.*, p. 2581.

⁵ Citado por Copleston, *Op. Cit.*, p. 47.

⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁷ *Ibidem*, p. 49.

a.2) Las matemáticas como construcciones culturales. Abordar las matemáticas como la Verdad nos lleva a la interrogante de si ellas existen por encima de la realidad humana, es decir de la experiencia que hace conocimiento y cultura en las sociedades del hombre. Si esto es así entonces el saber matemático debe ser descubierto, ya que está desde siempre, ahí como un misterio por hurgarse. La pregunta contraria consiste en si las matemáticas son una creación humana, por lo tanto un producto cultural que deriva de sus experiencias sociales instaladas en un contexto espacio-temporal determinado. La postura científica -o desde mi apreciación, *cientificista*- que antecedente a estas líneas, responde afirmativamente a la primera cuestión y negativamente a la segunda, esto es, tiende a afirmar que las matemáticas existen independientemente de la cultura humana; por el contrario, la segunda interrogante respondida con un *si* indica que las matemáticas son construcciones sociales.

En esta segunda perspectiva y desde las ciencias sociales incluida, la antropología, se han realizado reflexiones que denotan el papel de la cultura en los productos matemáticos. Un ejemplo de ello queda representado por Emmanúel Lizcano, quien siendo matemático en origen se ha formado en la filosofía y aborda la cuestión desde una perspectiva analítica que incorpora tanto a la lingüística, como a la hermenéutica, la antropología y la sociología en su obra *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*⁸. En ella se reconocen las posibilidades de realizar una *antropología de las matemáticas*, ya que "en principio, parece poder ofrecer enfoques y metodologías especialmente adecuadas a una arqueología de las matemáticas [...] en especial, a partir de los estudios de Lévi-Bruhl y de Lévi-Strauss"⁹; sin embargo, tal posibilidad no está libre de dificultades, de aquí que Lizcano reúna a las disciplinas mencionadas para, en esta conjugación, alcanzar un análisis donde las matemáticas se redimencionalizan evidenciando lo que tienen de mítico, simbólico y de imaginario colectivo, por lo que este matemático y filósofo concluye que "tampoco las matemáticas están por encima de las gentes concretas, de sus diferentes prejuicios, tabúes y ensañaciones"¹⁰.

Otro autor que atiende la cuestión de las matemáticas y lo social es Thomas Crump, quien específicamente trabaja lo que denomina *antropología de los números*, con el objeto de mostrar la perfecta integración de los sistemas numerales en las culturas en las que están

⁸ Emmanúel Lizcano. *Op. Cit.*

⁹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰ *Ibidem*, p. 268.

insertos¹¹; para ello observa al número en el plano cognitivo, en el lenguaje, la cosmología y etnociencia, la economía, la sociedad y la política, en las mediciones, en relación con el tiempo, con el dinero, así como también al interior de las artes -música, poesía y danza-, los juegos y el azar, y la arquitectura. Al igual que Lizcano, Crump reconoce las dificultades para lograr el encuentro entre las matemáticas y las ciencias sociales, lo cual no significa que deba mantenerse la ceguera generalizada -aunque, por fortuna, no absoluta- respecto al significado de los números¹².

Ambos autores, como es de verse, recurren a una perspectiva multidisciplinaria, lo que implica dificultades en el tratamiento teórico y metodológico del material empírico sobre el cual se desarrolla el análisis, lo que advierte sobre posibles errores de interpretación, o bien, comprender el sentido hipotético en que quedan las propuestas ahí presentadas, como lo reconoce el mismo Lizcano en relación a las conclusiones a las que llega. A pesar de tales limitaciones, estos dos investigadores ofrecen un importante referente para el estudio aquí desarrollado, por lo que las siguientes consideraciones se refieren con frecuencia a lo escrito por ellos.

Comencemos con una primera interpretación, en este caso, de Emmánuel Lizcano. Este autor considera que las matemáticas son "discurso de la pureza por excelencia, no nacen ya armadas y enteras como Atenea de la cabeza de Zeus; intentar ver cómo emergen contaminadas por las significaciones imaginarias colectivas que laten en la razón común propia de cada época y cada cultura."¹³ Para Lizcano las matemáticas se entrelazan con el imaginario colectivo de cada época y cultura, no existen independientes de los intereses humanos, responden, por el contrario, a las preocupaciones sociales de cada momento. Producto de esta misma dinámica la postura científicoista hace que "... las matemáticas, entre nosotros, se adornan de ese halo protector -propio de los discursos sagrados- que las hace excepcionalmente impenetrables a los análisis de las ciencias humanas"¹⁴. Llegados a este punto podemos observar cómo la científicidad de las matemáticas se vuelve un discurso que hace de ellas una entidad sagrada: por encima de la condición humana, es decir, del plano profano, en consecuencia, las matemáticas se ubican en el lado opuesto: sagrado. Al respecto resulta interesante saber que los fuentes históricas del pitagorismo primitivo "están cubiertas de un espeso velo legendario. Algunos autores dudan inclusive que Pitágoras hubiera jamás existido"¹⁵. De esta manera es que deviene tanto la historia como el saber

¹¹ Thomas Crump, *Op. Cit.*, p. 12.

¹² *Ibidem.* p. 13.

¹³ Lizcano, *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁴ *Ibidem.* p. 15-6.

¹⁵ Ferrater, *Op. Cit.* p. 2579. Aunque, aclara este mismo autor que "esta duda es considerada como exagerada, lo cierto es que todo relato de las doctrinas de Pitágoras y de los pitagóricos, así como de las prácticas

matemáticos mito y misterio sacralizado:

"En el fondo esta espontaneidad tiene una raíz: la admiración beata, literalmente, aunque a veces justificada, hacia todo lo que se llama científico y que, por lo mismo, sigue siendo intocable, y una simétrica adoración por la historia. Incluso si se pretenden actos o liberados, nuestros contemporáneos sacrifican de buen grado ante estos dos altares o se inclinan ante esta doble jerarquía (...) Son dos tabues de nuestro tiempo. Por consiguiente, la historia espontánea de las ciencias se reduce a menudo a una historia sacra o sacralizada"¹⁶.

La ciencia y dentro de ella, las matemáticas, forma parte por igual que el resto de los conocimientos del hombre, de una cultura determinada, lo que hace concluir a Lizcano que las matemáticas son producto de construcciones culturales, por lo que estas responde a intereses definidos por circunstancias determinadas, lo que a su vez despoja a estos saberes de esa veracidad *a priori*, y por lo tanto de una certeza por encima de las experiencias humanas. Esto no significa, para mis consideraciones, que las matemáticas resulten falsas en tanto que producto cultural, muy el contrario, en la medida en que ellas obedecen a la experiencia su veraficalidad queda puesta a prueba por los mismos medios de la práctica social, de tal manera que su veracidad se comprueba dentro del contexto en que se efectúa. Uno de esos contextos ha sido el desarrollo social e histórico de la ciencia matemática.

En las matemáticas convergen tres diversos enfoques, formalista, logicista y constructivista, y de los que se observa lo siguiente:

"La cuestión que hay que tener presente es si los enfoques constructivistas, logicistas y formalistas son creídos, cada uno en su contexto, porque cada uno corresponde a una cierta conceptualización -o aplicación- de los números: según el primer enfoque, los números no son más que lo que los hombres hacen de ellos; de acuerdo con el segundo, los números son, en palabras de Einstein [...], el «equivalente simbólico del universo», una realidad ideal, pre-existente, no temporal, abierta, al menos en parte, a ser descubierta por el hombre; según el tercero, el hombre hace las reglas del juego, pero los poderes que entonces les son otorgados a los números están fuera de su control"¹⁷.

Al reconocer, de mi parte, que las matemáticas son ciertas en su contexto y que en el mundo contemporáneo globalizado los contextos diversos se encuentran armónicamente o

religiosas y ascéticas (las «purificaciones») que se les atribuyen, tiene que basarse en datos insuficientes o discutibles" (p. 2579).

¹⁶ Serres, citado por Lizcano, *Op. Cit.*, p. 35.

¹⁷ Crump, *Op. Cit.*, p. 23.

en conflicto-, ocurre que ese contexto se amplía de tal suerte que las diversas ópticas, interpretaciones y construcciones, se enfrentan ya sea para oponerse entre sí, o bien para tender puentes de comunicación y reelaboración de significados comunes a las partes convergentes. En consecuencia, sin negar las posturas formalistas, y reconociéndoles su veracidad contextual, optamos por la interpretación constructivista, ya que ésta nos permite abordar las matemáticas en tanto que producto cultural que a la vez observa, en su historia, desarrollo y conocimientos, un comportamiento religioso con aspectos sagrados y míticos tanto en su condición de Ciencia como de saber humano dimensionado en la esfera de lo religioso. Posibilidad ya explotada, pero no agotada por autores como Lizcano quien apunta: "En lo que tiene de mitología fósil, de imaginario congelado, el discurso matemático es campo bien abonado para el análisis antropológico."¹⁸.

a.3) Las estructuras matemáticas a mitad del camino. Las matemáticas como entidades a priori, o como construcciones culturales no resuelven con todo una tercera interrogante que consiste en saber la forma en que las construcciones matemáticas se elaboran, es decir, ¿cuál es el mecanismo que elabora figuras matemáticas?, tal mecanismo ¿ya no es matemático?, o ¿también lo es? Platón consideraba con frecuencia que "... los entes matemáticos son análogos a las ideas, mas no se confunden con las ideas: son intermediarios entre la realidad sensible y la inteligible"¹⁹. Lizcano, por su parte nos dice que "... también las matemáticas se construyen desde ese saber común que todos los moradores de una cultura compartimos, y que por tanto basta ese saber común para tener acceso a cualquier construcción matemática"²⁰. Considero que ese saber común puede ser comprensible desde las construcciones matemáticas, por lo que se podría atribuir un supuesto mecanismo matemático -o matematizable- con el cual se elabora el pensamiento matemático. Dicho mecanismo corresponde a estructuras de percepción, significación y acción, las que se construyen pero a la vez se encuentran pre-existentes en los procesos cerebrales del hombre; sobre este problema Jean Piaget ya nos ha indicado en el capítulo anterior que tales estructuras se encuentran "a mitad de camino entre el sistema nervioso y el propio comportamiento consciente"²¹. Esto lo interpreto como un proceso dialéctico, en donde la estructura codificante da pie a la construcción de sí misma para después elaborar nuevas estructuras de pensamiento en una espiral evolutiva de donde el saber el punto de

¹⁸ Lizcano, *Op. Cit.*, p. 45.

¹⁹ Ferrater, *Op. Cit.*, p. 2131.

²⁰ Lizcano, *Op. Cit.*, p. 17.

²¹ Piaget, *El estructuralismo*, p. 160.

partida -¿qué fue primero?- pierde sentido su identificación. En esta línea Piaget aclara:

"Naturalmente, esto no significa en absoluto que las estructuras de conocimiento estén inscriptas a priori en el sistema nervioso o en el pensamiento: se construyen de nivel en nivel, pero mediante la abstracción reflexiva, a partir de estructuras más elementales, según una regresión (genética) sin fin"²².

En consecuencia, las preguntas hasta ahora planteadas deben de ser redimensionadas, al no buscar una respuesta exclusiva y excluyente de la otra opción, ya que "la invención de la matemática, pese a la costumbre que aprueba este término ... no constituye, hablando con propiedad, una invención ni un descubrimiento y testimonia la necesidad de un *tertium* (un tercero)"²³. Lo que procede no es insistir en probar una u otra posibilidad, sino de reconocer que ambas situaciones están ahí presentes, en la reflexión teórica y en evidencias que ofrecen unos y otros, por lo que su reconocimiento nos lleva a una tercera explicación que aquí sugiero es dialéctica: la estructura matemática se autoreproduce en un ir y venir evolutivo entre el cerebro y el pensamiento, creando construcciones culturales y me arriesgo a decir hipotéticamente, construcciones biológicas. Piaget concluye:

"En resumen, hablando con propiedad, la invención matemática no constituye ni una invención ni un descubrimiento, por cuanto es a la vez necesaria (rigor) y nueva (construcción). Procede mediante abstracciones reflexivas a partir de elementos que la determinan, pero consiste también en agregar a estos elementos una organización de conjunto situada en un nuevo plano que las integre. El resultado de todo ello consiste en que, de niveles en niveles, las estructuras construidas resultan cada vez más ricas, pero estas estructuras no representan en absoluto creaciones *ex nihilo*, por cuanto no constituyen la obra del sujeto individual en sus decisiones libres o arbitrarias: están determinadas por las actividades del sujeto epistémico, es decir por el núcleo funcional común a todos los sujetos individuales"²⁴.

a.4) Las matemáticas como lenguaje. Ese sujeto epistémico hace que la estructura de codificación sea universal: común a los hombres; y por lo tanto que las figuras matemáticas obedezcan a mecanismos de codificación igualmente comunes; de aquí que la etnografía al registrar elaboraciones matemáticas, nos enfrenta con construcciones culturales constantes a lo largo de la historia humana y de su geografía. Asumiendo que tales constancias no son

²² Jean Piaget, "Los problemas principales...", p. 155.

²³ *Ibidem*, p. 163.

²⁴ *Ibidem*, p. 165.

producto de la difusión -en el sentido que lo entiende el difusionismo-, entonces considero que ello obedece a la universalidad del mecanismo de codificación que responde a construcciones matemáticas y del cual resulta un lenguaje matemático, el que potencialmente hace las veces de *lingua franca*²⁵ posibilitando con ello la comunicación entre las diversas disciplinas científicas. En este tenor es que adquiere relevancia la siguiente consideración:

"Los mas plausible en el problema de la relación entre la matemática y la ciencia -o las ciencias- es adoptar el punto de vista de que la matemática es definible de algún modo como un lenguaje y que, por consiguiente, su relación con otras ciencias consiste, a la postre, en la relación que exista, o pueda existir, entre el lenguaje matemático y el de otras ciencias.

El problema llamado a veces «relación de la matemática con la realidad» es en gran parte reducible al anterior; en efecto, preguntar en que medida pueden, o deben, usarse las matemáticas en otras ciencias equivale a preguntar en que medida las matemáticas pueden, o deben, usarse para describir, resumir o precisar los conocimientos que forman el contenido de las demás ciencias»²⁶.

Pero no sólo es canal de comunicación intracientífica, de la misma manera puede ser medio de comunicación entre las culturas. Esta virtud permite hacer de las matemáticas un lenguaje *decodificador*, esto es, un recurso de traducción intercultural; al poseer significados comunes entre las culturas las sociedades pueden entenderse en el punto matemático, con lo que al traducir sus figuras culturales a una *matematización*, se trasladan sus significados a otra cultura, en un recorrido que esquematizado queda de la siguiente manera:



La C1 (cultura 1) traduce su cultura a lenguaje matemático (LM), para después decodificar éste hacia otra cultura 2 (C2). De ser esto así, resulta que las matemáticas, en tanto que *lingua estándar intercultural e intracientífico*, se constituye en un *código de lectura común*, es decir, en canal de *codificación-decodificación*, lo que posibilita una manera de leer con la misma significación sistemas de conocimiento distintos, correspondientes a culturas diversas con que las sociedades abordan sus vidas. Es aquí cuando el *lenguaje matemático se hace universal*, no por apriorismo, sino por sus cualidades

²⁵ "... cuando las comunicaciones no son constantes y regulares, puede ser adoptada como lengua de intercambio una variedad de una de las lenguas habladas por los participantes en la comunicación": Gasiano Beruto, *La sociolingüística*, México, Editorial Nueva Imagen, 1979, p. 110.

²⁶ Ferracuz, *Op. Cit.*, p. 2132.

codificadora-decodificadoras construidas socialmente a la vez que producto de sus mecanismos cerebrales.

Coincidiendo con la anterior conclusión Lévi-Strauss señala: "A decir verdad, caben pocas esperanzas de que la mitología comparada pueda desarrollarse sin acudir a un simbolismo de inspiración matemático, aplicable a estos sistemas pluridimensionales, demasiado complejos para nuestros métodos empíricos tradicionales"²⁷. Es así que el lenguaje matemático permite analizar desde la antropología las creaciones humanas, pero sin permitir que éstas se disgreguen como manifestaciones inconexas.

Pero, ¿de dónde le viene tal virtud a las matemáticas? Esta proviene de su capacidad de clasificación. La noción de grupo es fundamental para ellas:

"En su calidad de combinación indisoluble de la transformación y de la conservación, el grupo es entonces sobre todo un instrumento incomparable de constructividad, no solamente porque es un sistema de transformaciones, sino incluso y sobre todo porque estas pueden estar de alguna manera dosificadas por la diferenciación de un grupo en sus subgrupos y por los posibles pasos de uno de ellos a los otros"²⁸.

El agrupar implica discriminar, clasificar, distinguir a unas cosas de otras, de donde viene el identificar y nombrar lo agrupado y lo dejado fuera del grupo. Las funciones clasificatorias de las matemáticas se amplían a otras de sus esferas, Piaget citando a los Bourbaki retoma tres características fundamentales de la estructura matemática: 1° estructuras algebraicas; 2° estructuras de orden; y, 3° estructuras de "naturaleza topológica". Al respecto el mismo Piaget observa que:

"Ahora bien, sorprende comprobar que las primeras operaciones de las que se sirve el niño en su desarrollo, y que derivan directamente de las coordinaciones generales de sus acciones sobre los objetos, pueden precisamente distribuirse en tres grandes categorías, según su reversibilidad proceda por inversión a modo de las estructuras algebraicas (en este caso particular, estructuras de clasificaciones y de números), o por reciprocidad como en las estructuras de orden (en este caso particular, seriaciones, correspondencias seriales, etc.), o que, en lugar de fundamentarse en las semejanzas y diferencias, los ensamblajes proceden por leyes de vecindad, de continuidad y de fronteras, lo que constituye unas estructuras topológicas elementales..."²⁹.

Así, este poder de clasificación que posee la matemática juega un papel fundamental en

²⁷ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, pp. 199-200.

²⁸ Piaget, *El estructuralismo*, p. 26-7.

²⁹ *Ibidem*, p. 32.

el proceso de codificación, ya que a lo largo de las etapas de *percepción, significación y acción*, el individuo y la sociedad va agrupando, ordenando e identificando en un paralelismo con las estructuras algebraicas, de orden y topológicas. De estos mecanismos se desprenden las construcciones cognoscitivas y culturales, sin embargo, la distancia que hay entre el mecanismo y la construcción pareciera ser muy largo; para ubicar su procedimiento se requiere un punto de conexión el cual se encuentra en el número y la figura geométrica. Al respecto se plantea:

"Para Vico, las cosas con que amueblamos el mundo de nuestra experiencia han sido construidas por nosotros mismos, y deduce esa afirmación de la comprobación de que el hombre construye su mundo sobre los conceptos del punto y de la unidad, pues con los puntos hace formas y con las unidades hace números"³⁰.

Esta afirmación nos proyecta las amplias posibilidades que tiene la síntesis matemática, pues con puntos y unidades el hombre, al parecer ha construido su universo, por lo tanto al conocer el mecanismo de los puntos y las unidades se conocerá el mecanismo de hacer cultura, es decir, el mecanismo de la creación humana, de tal forma que "La aritmética no está fundada en la razón. Es la doctrina de la razón la que está fundada en la aritmética elemental"³¹. Regresamos a esa afirmación pitagórica de que número y figura geométrica son la esencia de la realidad. Por lo tanto, la matemática "ya no constituye aquí un instrumento sino que representa el propio pensamiento del creador"³². Las matemáticas son entonces un código a la vez que un decodificador, es decir, son un lenguaje por medio del cual se codifica la realidad vivida, y al mismo tiempo es traductor de otros códigos originados en la diversidad cultural humana.

a.5) El carácter codificador de los números y las figuras geométricas. Hablar de las matemáticas implica un conjunto de ramas (álgebra, geometría...) que exigen una profundización en sí mismas, por lo que de ellas he de particularizar en torno de los números y las figuras geométricas exclusivamente. La razón de ello radica en que los números guardan un papel sustantivo en cualquier operación matemática, lo que me hace ver en los números una cualidad especialmente sintética al interior de un conocimiento, el

³⁰ Glaserfeld, *Op. Cit.*, p. 22.

³¹ Bachelard, citado por Lizzano, *Op. Cit.*, p. 59.

³² André Lichnerowicz, "Observaciones acerca de la matemática y la realidad", en: Jean Piaget y otros, *Tratado de lógica y conocimiento científico*, 7 volúmenes, vol. III: *Epistemología de la matemática*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1979, p. 84.

matemático, ya de por sí sintético. Esto significa que los números son *símbolos básicos*. Ahora bien, al momento en que con esta idea se efectuaron las *primeras aproximaciones* de investigación etnográfica, se encontró una ausencia respecto al *manejo cultural numérico*, por lo que se rastreó su presencia a través de la *materialización* del número, la cual se concreta en la creación de figuras en las que subyace una geometría, por lo que el número se tuvo que estudiar junto con la figura geométrica.

Estas consideraciones coinciden con las reflexiones pitagóricas que enlazan a la unidad con el punto como constitutivos del universo. Los pitagóricos "concebían los números como elementos directamente representativos de la realidad, o mejor dicho, de las formas (geométricas) de la realidad"³³. El número entonces permite aprehender significativamente la experiencia vivida, materializarla al darle un nombre, en este caso, un número y una forma, es así que:

"... puede decirse que en el cristianismo, al igual que en otras religiones y culturas, los números tienen un significado más allá de su valor cotidiano y práctico. Hacen comprensible de manera gráfica la pluralidad de las cosas en sus conexiones regulares y proporcionan al hombre el barullo, la sensación y el conocimiento de un mundo distinto y mayor, que escapa a sus medidas y cálculos"³⁴.

Los números y las figuras son entonces suprahumanas, pero tal concepción en una interpretación humana, es el hombre quien les otorga tal jerarquía, en consecuencia lo que debe de explicarse son los motivos por los que su propio creador les concede dicho estatus. Detrás de ello, considero, se encuentra el que las elaboraciones numérico-geométricas son la manifestación de estructuras codificantes, las que al guardar esa cualidad cognoscitiva se sacralizan: el conocimiento espera ser revelado, no construido. Pero a fin de cuentas, estas concepciones no son otra cosa que creaciones culturales que permiten a las sociedades *mantenerse* sobre la tierra; de aquí que los números y figuras, a la vez que son manifestaciones de la estructura codificadora, son elaboraciones derivadas de la experiencia comunitaria. Por ejemplo, "La observación de los astros y la medición de la tierra fértil de los oasis indujeron en la antigua Mesopotamia a una especial valoración de los números"³⁵. En esta dialéctica conformada por la estructura codificadora y la construcción cultural, los números y figuras hacen las veces de significantes y significados, son vehículo y contenido, a la manera de ese "a mitad de camino" atribuido a las matemáticas, afirmación que

³³ Ferrater, *Op. Cit.*, p. 2396.

³⁴ Lurker, *Op. Cit.*, p. 151.

³⁵ *Ibidem*, p. 140.

pareciera confirmarse en la función numérico-geométrica. Lurker la comprende bajo los siguientes términos:

"Números y figuras pueden ser expresión de una imagen del mundo; mediante los números intenta el hombre clasificar la realidad compleja con sus innumerables manifestaciones, contradictorias entre sí, y hacerla visible y pensable en un entramado de orden adecuado al espíritu humano"³⁶.

Además, observa el mismo autor, los números actúan en el mundo del subconsciente³⁷. Son, por lo tanto, operadores que se encuentran en la esfera de lo mental y que es de suponerse, por igual puedan encontrarse en los mecanismos cerebrales. Conformémonos con identificar su presencia en los mecanismos mentales, por lo que deduzco su carácter codificador en el proceso de codificación, de tal manera que nos hallamos frente a una numérica y una geometría codificadora, es decir, números y figuras que cumplen la función de operadores en la construcción de las creaciones culturales del hombre. Además, ambos poseen la cualidad de ser significantes a la vez que significados, evidencia del papel estructurante y constructivista de las matemáticas. De esta manera una ciencia *exacta* se descubre al centro de una ciencia *blanda*, matemáticas y antropología diluyen de esta forma fronteras que sólo obstaculizan el desarrollo de la Ciencia, y la profundización del conocimiento humano.

b) Los números

Hasta ahora se ha presupuesto que las matemáticas, y particularmente, los números y las figuras geométricas son significantes y significados, estructura y construcción, por lo tanto operadores universales de hacer cultura en la especie humana. Este arriesgado supuesto encuentra, con todo, sustento empírico en el material etnográfico, por lo menos en lo que toca al papel de significante en los números. Una primera serie de ejemplos los tenemos en las culturas mesoamericanas e indoamericanas; al respecto Miguel León-Portilla nos dice:

"Aplicando las cifras-claves como 4, 13, 18, 20, 52 y 260 (múltiplos de 13), etc., los antiguos sabios mesoamericanos lograron encerrar los tiempos y los fenómenos celestes en un cuadro maravilloso de conceptos matemáticos"³⁸.

³⁶ *Ibidem*, p. 142.

³⁷ *Ibidem*, p. 142.

³⁸ León Portilla, *Op. Cit.*, p. 149.

De la misma manera, entre los nahuas tenemos que:

"Algunas fuentes mencionan la creación de múltiples hombres, cuyo número tiene cierta carga simbólica. Se dice que fueron 5, 7, 400 o 1600. Estos guerreros y sus mujeres nacen para dar fuerza al Sol con su sangre y sus corazones"³⁹.

En los totonacas de la sierra:

"Ciertos números encajan a la perfección y constituyen la verdadera osatura (articulación) de esos mitos; de las leyendas y del ritual totonacas: 4, 5, 7 y 17, 12 y 13, 25, 50, etc."⁴⁰.

Entre los zinacantecos de los Altos de Chiapas:

"... un proceso de «microajustes» que culmina en el consumo por el paciente de los cincuenta y dos granos de Maíz. Los granos son un modelo directo de la estructura de su alma innata [...]"

El número de granos tiene un paralelo en los trece ramos de cuatro plantas cada uno que se colocan alrededor del Koral...⁴¹.

Por su parte, en los tarahumaras se tiene el siguiente relato que hace referencia al tres, muy común en diversas culturas:

"En aquellos tiempos, deambulaban por la tierra blanca, seis hombres que se lamentaban de que el sol pasaba demasiado cerca de ellos, quemando y derritiendo el suelo. De modo que durante tres días se entregaron a la danza del *duubúri* delante de tres cruces. A partir de entonces el sol se alejó, la tierra se endureció y ya no hubo problemas"⁴².

Esta muy breve etnografía, limitada a algunos ejemplos de una región con cierta homogeneidad cultural, nos muestra constantes en el uso cultural de los números como en el caso del 13, en el 3 que coincide con otras latitudes geográficas como la de tradición judeocristiana, por lo que el número pasa de ser significante a poseer un significado presumiblemente común a las culturas humanas.

Con todo, el manejo y significados de números y figuras no siempre resulta explícito, como ya lo observa Galinier para el caso otomí respecto al ocho:

³⁹ Lopez Ausín, *Cuerpo humano...*, p. 269.

⁴⁰ Ichon, *Op. Cit.*, p. 38.

⁴¹ Vogt, *Op. Cit.*, p. 140.

⁴² Bennett y Zingg, *Op. Cit.*, p. 490.

"... el chamán distribuye las figurillas en series de ocho. Aunque, interrogado acerca del significado de este número, el especialista no estuvo en posibilidad de proporcionar una respuesta satisfactoria. Sin embargo, todas las intervenciones terapéuticas a las que me fue dado asistir con los otomíes de la sierra se basan en la asociación de diez series de ocho figuras. ¿Se podría entonces dar crédito a la hipótesis de una combinación numérica entre el dos y el cuatro, arriba y abajo por una parte, y los puntos cardinales por la otra? En todo caso, nada nos permite afirmarlo"⁴³.

Dada esta situación hemos de rastrear la huella de los lenguajes matemáticos; para ello retomaremos el material etnográfico de los capítulos dedicados a los casos indígena y carismáticos, confrontándolos, para enriquecer el análisis, con documentación perteneciente a otras culturas, lo que permite evidenciar la supuesta presencia de estructuras matemáticas implícitas en las construcciones culturales. Pasemos a ello partiendo de una lista, número por número de aquellos que tienen presencia cultural.

El Uno

De este número Jacques Galinier nos dice:

"*n'da* «uno»

Esta palabra tiene como significado fundamental el «hombre», el «Señor»; y su variante *nia* denota la edad adulta, la vejez. En el Mezquital *nda* significa «semilla» ... *N'da* funciona también como artículo indefinido: «un, una»⁴⁴.

Para el otomí de Toluca, estudiado por Yolanda Lastra, semilla se dice [*ndo*]⁴⁵, en tanto que Uno es [*na*]⁴⁶, variantes dialectales que si bien se encuentran cercanas no nos permiten hacer una equiparación definitiva entre *uno-semilla-hombre-Señor*. En San Mateo Capulhuac no se halló referencia explícita al Uno.

Para el caso carismático durante la misa de sanación en Monte María se pide a Dios: "reconstrúyeme, sáname...[...] que yo participe plenamente de la vida de Cristo, hazme uno con El". Aquí vemos que los males profanos pueden ser eliminados al sacralizarse en la unión con Cristo: unidad que elimina, en este caso, la enfermedad. Otra manifestación de lo *uno* se ha mencionado para la misma misa, particularmente durante la alabanza, momento

⁴³ Galinier, *Op. Cit.*, p. 169.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 496.

⁴⁵ Yolanda Lastra, *Op. Cit.*, p. 187.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 201.

en el que los *multirritmos* dan paso a una sola armonía y al un solo ritmo.

Con estos datos se tiene la asociación del Uno con lo sagrado, interpretación del material etnográfico que coincide con las lecturas filosóficas:

"Para los pitagóricos, no sólo la tierra era esférica, sino que no ocupaba el centro del universo. La tierra y los planetas giraban a la vez que el sol- en torno al fuego central o «corazón del Cosmos» (identificado con el número Uno)"⁴⁷.

Pero el Uno, a pesar de su supuesta simplicidad es el número cuyos significados culturales resultan más complejos; los pitagóricos entendían que el 1 "... no es propiamente un número, pero que engendra la pluralidad numérica"⁴⁸. Por su parte Aristóteles "... está de acuerdo en no concebir la unidad como un número, «pues la unidad de medida no es una pluralidad de medidas, sino que la unidad de medida y lo uno son igualmente principios»"⁴⁹.

El Uno como Centro y como Principio, más aún "El uno es el fundamento de todo, es expresión del ser supremo (*summum esse*) y en el lenguaje religioso designa a Dios"⁵⁰. Al ser Centro, Principio, Fundamento y Dios, el Uno adquiere el carácter de absoluto, de único, por lo tanto deja de ser número al no enumerar ya que ante él no existe lo *otro* que posibilitaría y exigiría el contar, al menos del 1 al 2. Así las cosas es que los términos otomies adquieren una dimensión profunda, [*na*] y [*n'da*], *Uno*, es principio y fundamento, como lo es la semilla [*nda*], asociada a la tierra [*hoi*]⁵¹, símbolo de fecundidad gracias al agua, que lo es a su vez del semen [*khi*]⁵², y de donde se puede comprender la cercanía fonética entre [*na*] y [*nda*] en el Valle de Toluca, en tanto que *Uno* y *Semilla*, es decir, *principio* y *origen*: fecundación de la Tierra, origen de la Vida. Y el dador de vida es justamente Dios, la entidad sagrada. Por lo tanto el *Uno* se hace símbolo de los orígenes sacros del Hombre.

El Dos

Del *Dos* [*?vohó*]⁵³, Galinier observa "*voho*... es símbolo de feminidad" a la vez que

⁴⁷ Copleston, *Op. Cit.*, p. 49-50.

⁴⁸ Ferrater, *Op. Cit.*, p. 2396.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 2396.

⁵⁰ Lurker, *Op. Cit.*, p. 139.

⁵¹ Lastra, *Op. Cit.*, p. 197.

⁵² Galinier, *Op. Cit.*, p. 622.

⁵³ Lastra, *Op. Cit.*, p. 110.

encuentra en su fonología asociaciones con hueso [*phoyo*], santuario, ancestro y matar⁵⁴, ideas que no resultan muy claras en su relación con lo femenino, pero que dejamos apuntadas.

A pesar de ello, la anotación de su carácter de género sexual permite observar que sin el número 2 no sería posible contar, es decir, percibir, identificar y clasificar al hombre de la mujer, a lo masculino de lo femenino, con lo que llegamos a una pareja de opuestos, esto significa que sin el *Dos* no habría construcciones binarias, gracias a las cuales se tienen las nociones de *cielo-tierra*, *agua-fuego* y *frio-caliente* que como se ha apuntado en la descripción etnográfica otomí, poseen un significado cultural sustantivo, a la vez que juegan el papel de codificadores del sistema médico tradicional. De esta manera el *Dos* se encuentra oculto en la estructura simbólica otomí, materializándose en el sistema binario de los pares de opuestos que componen el sistema médico y religioso, por lo que el número *Dos* muestra su carácter de operador codificante, y en consecuencia se entiende que dado su nivel de abstracción se diluye ocultándose.

Por lo que toca al movimiento carismático, este número se observa en la Segunda Persona de Dios: Jesucristo, y en el Segundo Bautizo de fuego -dado por el Espíritu Santo. Si recordamos que a través de la Cruz, Jesús se muestra como un símbolo escala (*axis mundi*), de comunicación entre lo sagrado y lo profano, entonces podemos ver una constante entre la lectura otomí del *Dos* como femenino, y por lo tanto terrestre, y la lectura cristiana de Jesús como Dios en la tierra. Es por ésto que detrás del carácter femenino y terrestre del *Dos*, se nos presenta el carácter profano de este número, el que se opone, siguiendo la lógica binaria, al *Uno* sagrado. Lurker llega a la misma conclusión al afirmar: "Mientras que el uno es el número de lo increado y divino, el dos señala todo lo nacido sexuado, que está sujeto a la ley de la vida y de la muerte"⁵⁵; vida y muerte son los polos en que se ubica la perennidad del hombre terrenal, para salvarse de ello recurre al espacio sagrado por la intermediación de una escala, en el cristianismo la Segunda Persona, en los símbolos otomíes el *árbol*, la *cruz* y el *carro*, todos elementos contruidos materialmente por los hombres. La relación de pareja de opuestos *Uno-Dos* codifica entonces la concepción cultural de lo Sagrado-Profano y por ende de lo *no-humano* en contraste con lo *humano-terrestre*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 497.

⁵⁵ Lurker, *Op. Cit.*, p. 139.

El Tres

El Tres [há]⁵⁶, posee significados como los encontrados por Galinier:

*nyu «tres»

Denominativo del hombre, del otomí (*nyuhu*, la piel *hu* del *nyu*), del falo, en términos esotéricos. *Nyu* tiene el mismo origen que *nyu*, con el cual suele ser confundido fonéticamente. Entre los términos derivados de *nyu* están *nyu'i* (el nombre de las piedras del 'fogón), *n'nyuni* (los alimentos), *nyusbe* (el acto sexual) o más exactamente la penetración del pene *nyus'i* en la mujer *be*⁵⁷.

De esta forma el Tres queda como número de lo masculino al interior de la cultura otomí, según la interpretación que le otorga Galinier al material etnográfico por él registrado. Tal lectura coincide con la perspectiva psicoanalítica freudiana: "Para la totalidad del aparato genital masculino, el símbolo de mayor importancia es el sagrado número tres"⁵⁸. Fuera de esta conceptualización, los significados parecieran que corren por otros senderos, sin que ello implique la negación de esta postura. De entre esos otros significados está la de repetir una acción por tres ocasiones; los procedimientos terapéuticos basados en herbolaria nos remite a ello: *tatalencho*, para lo torcido, se hierve y se pone en la parte que se torció por tres días seguidos; *Xocoyotas*, para los granos de la boca, se hierve y se lava tres veces al día; la *yerba de zapata* se pone tres veces al día, bendándose en la parte hinchada. Este manejo en principio no muestra conexión con el atribuido carácter masculino del tres, repetir una acción no se conecta ni con el hombre ni con el pene. Esta repetición sucede también con la reproducción de objetos, como el de las tres cruces del sanuario del cerro de Santa Cruz en Ixtlahuaca que recibe culto justamente un día 3 (de mayo); festividad de significados acuáticos evidenciado por el color azul o blanco con que pintan las cruces que llevan a bendecir -colores celestes- y que evocan las lluvias; semen fecundante de la tierra. Aquí se une el significado acuático con el masculino y fecundante del hombre y del pene. Pero queda sin resolverse la asociación del tres como repetición de implicaciones curativas, que por igual se hallan entre tzotziles; se pasa tres veces un ramo sobre el pecho del enfermo⁵⁹; el uso de tres cruces, tres puntas de pino, tres vueltas de aguardiente, tres baños de vapor por intervalos de tres días durante los ritos de aflicción⁶⁰.

⁵⁶ Lasra, *Op.Cit.*, p. 199.

⁵⁷ Galinier, *Op.Cit.*, p. 497.

⁵⁸ Freud, *Introducción a L...*, p. 159-60.

⁵⁹ Holland, *Op.Cit.*, p. 190.

⁶⁰ Vogt, *Op.Cit.*, pp. 114, 115, 123.

Sobre esta cualidad del *Tres* arrojan luz las elaboraciones de la Renovación Carismática, en este movimiento religioso el *Tres* se corresponde con la Tercera Persona, el Espíritu Santo, quien otorga los carismas, aspecto sustantivo del culto, de entre los que sobresale el de sanación, punto de coincidencia con los ejemplos de la herbolaria curativa otomí y antecedentes histórico-culturales como aquel, citado en el capítulo II, donde una mujer siendo niña estuvo "tres días difunta" debajo de un sabino -recuérdese el carácter de escala de los árboles- periodo durante el cual sus parientes fallecidos le dieron la "gracia para curar". Al igual que la Tercera Persona se asocia con la segunda -Cristo símbolo de escala-, en el presente caso una difunta por tres días se asocia con un sabino, árbol símbolo de escala: de esta manera tenemos que el 2 se encuentra junto al 3 pero sin la presencia del 1, esto es, lo terrestre -Cristo en la tierra y el árbol parte del suelo- con la manifestación de lo sagrado -Espíritu Santo, ancestros-; detrás de esto tenemos la oposición material -terrestre y profano- e inmaterial -celestes y sagrado-, lo que vuelve inútil la referencia al 1 en la medida en que el par de opuestos está completo, al mismo tiempo el 1 sigue manteniendo su carácter de absoluto. Sin embargo, el tres es tal en la medida en que hay un 1 y un 2 que le anteceden, esta trinidad encuentra un posible origen en el hecho de que "Lo natural del tres fue tanto la familia, formada por padre, madre e hijo (su modelo religioso lo constituían *Osiris, Isis y Horus*), como la división tripartita del día en mañana, mediodía y tarde..."⁶¹; en tal sentido tenemos que la trinidad forma parte de una estructura de organización social fundamental: la familia, la que consta de la pareja y su producto, de donde resulta la suma de 3. El tercero es el hijo -a diferencia de la Segunda Persona en el Cristianismo-, sus progenitores son producto a su vez de otras parejas, de tal suerte que ellos, el dos, si bien generan vida, no la materializan, es el 3, el hijo, en quien se concreta la vida misma; esto se evidencia aún más si observamos que un matrimonio, dos, no son garantía de vida ante la posibilidad de procrear en uno o ambos cónyuges. Con el tercero, el hijo, la vida se cristaliza. De aquí que esto coincida con el carácter vital del Espíritu Santo como sopro, hábito, aliento de vida.

Desde esta perspectiva el 3 de mayo, las tres cruces del santuario, los tres días difunta, y las prescripciones terapéuticas y rituales curativos en series de tres, se asocian con efectos de vida: ritos acústicos fecundantes, o acciones que restablecen la salud⁶², es decir, que restituyen la esperanza de vida alejando los riesgos de muerte. Sobre ello encuentra sentido

⁶¹ Lurker, *Op.Cit.*, p. 141.

⁶² En este punto es interesante ver que, en la medicina moderna por igual, con cierta frecuencia la prescripción de fármacos se indica en serie de tres (cada ocho horas), la razón radica en la duración del efecto del medicamento sobre el organismo; sin embargo, cuando la prescripción es por cada seis horas, lo que implicaría cuatro tomas diarias, la práctica del paciente suele continuar con tres en el esquema de vida diurna: mañana, mediodía y tarde, ya antes referida por Lurker.

el 3 como número masculino y relativo al pene en la medida en que el órgano viril, es dador de vida por su semen: agua de lluvia. De esta forma el tres y lo tercero se hacen símbolos que otorgan la vida. Ahora bien, si por un lado el tres es masculino, esto no hace poseedores de la cualidad de vida a los hombres de la tierra, ya que éste es exclusivo de lo divino, por lo tanto, la Segunda Persona si bien sagrada, al ser Dios en la Tierra no puede ser dador de vida; por el contrario es la Tercera Persona la que posee esta característica, en la medida en que continúa siendo celeste: desciende para manifestarse, pero sin que alguna vez se materialice -lo que sí ocurre con Jesús que se hace carne-, en el culto carismático se habla de "sentir su presencia", mirar una luz o sentir una ráfaga de viento, como el tres también asociado con el fuego no sólo entre los carismáticos sino por igual en los tzeltales que llevan velas cada tercer jueves a reuniones religiosas⁶³; luz, fuego y viento no pueden tocarse y contenerse por la mano: son, en este contexto semántico, inmatereales, por ello simbolizan al espíritu. Esta asociación del tres con lo *espiritual* que encontramos en Occidente y Mesoamérica, también es vista entre los trobriandeses de Nueva Guinea, en donde:

"... existen tres clases de muerte: como resultado de la magia negra, del veneno y del combate. También son tres los caminos que van a dar a Tuma [isla donde habitan los espíritus]"⁶⁴

El sentido inmaterial y sagrado, es decir espiritual, del tres se observa por igual en la cultura otomí:

"El universo se percibe como una estratificación vertical de siete niveles o, mas precisamente, de 3+1+3, es decir, tres mundos aéreos, un mundo terrestre habitado por los hombres y tres mundos subterráneos simétricos de las tres capas celestes"⁶⁵.

Cielo e inframundo, espacios que escapan a la experiencia palpable del Hombre y lugar de hierofanías, al ser inmatereales se hacen tres, al cielo tercio se asciende, al inframundo tercio se desciende, en uno y otro caso se traspasan las fronteras de lo humano para acceder al mundo de lo espiritual, del *Tres*.

Pero como se apuntaba líneas arriba, al 3 le anteceden el 1 y el 2, por lo que el *dos*,

⁶³ Fernando CAMARA Barbachano, *Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las insinuaciones religiosas y políticas de los municipios de Tenjapa y Oxchuc*, Mexico, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Acta Antropológica, época 2ª, vol. III, número 1, 1966, p. 117.

⁶⁴ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, Mexico, Origen/Planeta Editorial Artemisa, 1985, p. 190.

⁶⁵ Galinier, *Op.Cit.*, p. 491.

femenino-material y el tres, masculino-espiritual ha de relacionarse con el 1, hasta antes absoluto. Al respecto Carl Gustav Jung hace el siguiente razonamiento:

"El uno tiene un lugar privilegiado, que reaparece en la filosofía natural de la Edad Media. Para ésta el uno no es todavía una cifra, sólo el dos. *Dos* es el primer número debido a que con él se establece una separación y un aumento, sólo a base de los cuales se empieza a contar. Con el dos aparece, al lado del uno, un *oro* [...] Pero el "uno" trata de conservar su calidad de uno y único, en tanto que el "otro" aspira a ser precisamente un otro frente al uno. Toda esta tensión de esta índole busca una salida, de la cual resulta el tercero. El tercero desaparece la tensión, y de nuevo aparece el uno perdido. El uno absoluto es incontable, indeterminado e irreconocible; sólo cuando aparece en la cifra uno, se le puede percibir, ya que en el primer estado falta el "otro" que es imprescindible para tal percepción. La triada es un paso adelante del uno hacia su percepción. Tres es el "uno" vuelto perceptible, que sin la desaparición de la antítesis del "uno" y el "otro" hubiera permanecido en un simple estado de determinabilidad. El tres aparece, por lo tanto, de hecho, como un sinónimo adecuado para un proceso de desarrollo en el tiempo, y por ello representa un paralelo de autorrevelación de Dios como Uno absoluto en el despliegue de tres."⁶⁶

Esta explicación permite comprender por qué el *Uno* es imperceptible, no tiene consciencia de ser en tanto que absoluto y único, cuando se contrasta con el dos -lo otro-toma identidad particular diferenciada del 2; si *Uno* es absoluto y por ello Dios -sagrado-entonces *Dos*, en tanto que lo otro, lo opuesto, se hace profano, terrenal y humano. En consecuencia, cuando el *Uno* busca manifestarse en su contrario, recurre a un tercero, que no es profano pero que puede tener contacto directo con lo terreno; es así que el espíritu da vida a lo *no-divino*, es decir, es el recurso por el cual lo sagrado da origen a su opuesto. Como acertadamente señala Jung, es la manera en que la tensión entre 1 y 2 se resuelve. El *Tres*, por lo tanto, es símbolo de lo inmaterial, espiritual, de ese campo no-humano que integra tanto a la muerte como a la generación de la vida, ambos ajenos a las decisiones humanas y definidos por las voluntades divinas; junto a ello, el tres realiza operaciones de resolución de conflictos al interior de parejas de opuestos; el *tres* y lo *tercero* operan alternativas cuando dos opuestos resultan improcedentes en su relación dialéctica.

El Cuatro

En otomi de Toluca [góhó]⁶⁷, para lo hallado por Galimier resulta:

⁶⁶ Jung, *Simbología del...*, p. 236-7.

⁶⁷ Lasna, *Op.Cit.*, p. 99.

«El radical *ko* precede al sufijo reverencial *ho*, ya mencionado para el numeral 2. *Ko* expresa la dualidad (en el Valle del Mezquital, es el término que sirve para designar a los gemelos). En las operaciones matemáticas *koho* toma el sentido de «mitad». Por ejemplo: *n'da pes koho* «un peso y medio». Las razones de este empleo son oscuras: 4 está a la mitad de la serie del 1 al 7 (este último número representa en cierta manera lo absoluto, puesto que va asociado con el personaje *simhoi*, el Señor del Universo). *Koho* designa además la ausencia, la carencia: *n'koho a* «el no está», *kohu* «sordo (privado de oreja)», *konde* «mudo (sin boca)»⁶⁸.

La comunidad otomí de San Mateo Capulhuac se divide en cuatro secciones, recibiendo cada una el nombre de Primera, Segunda, Tercera y Cuarta, para la cual los habitantes conocidos y entrevistados del lugar, no tuvieron explicación de su razón de ser, ni conocían nombre en otomí para cada una de ellas. El cuatro se vuelve a repetir en las construcciones de entre las que destaca, por su importancia económica y cultural, el cincolote: granero vertical de aproximadamente cuatro o cinco metro de alto, formado por 4 garrochas que sirven de soporte a otras varas horizontales que dan forma al depósito de maíz. Ya antes se dijo que el dos corresponde a lo profano, y ahora nos encontramos con que su primer múltiplo ($2 \times 2 = 4$) se asocia a elementos también terrestres: la territorialidad de la comunidad, la casa, el cincolote que almacena los productos de la tierra. Por su parte Galimier encuentra que el 4 está a la mitad de la serie del 1 al 7, lo que define con mayor precisión aquello que hubo interpretado como "3+1+3", correspondiendo el 1 a la tierra, pero que al tener el total de 7 como producto de esa suma la numeración queda como sigue:

⁶⁸ Galimier, *Op.Cit.*, p. 497-8.

1	(3) INMATERIAL CELESTE
2	(3) SAGRADO
3	(3)
<hr/>	
	MATERIAL
4	(1) TERRESTRE PROFANO
<hr/>	
5	(3)
6	(3) INMATERIAL INFRAMUNDO
7	(3) SAGRADO

Por su parte, Alain Ichon señala al número cuatro -junto con el cinco- como cifra que simboliza el cosmos correspondiéndose a los 4 puntos cardinales, más el centro que da el 5; este mismo autor, anota que los héroes míticos totonacos ejecutan sus proezas cuatro veces y ocasionalmente cinco⁶⁶. De ambas observaciones etnográficas considero que en la construcción de la idea de *cuatro puntos cardinales*, participan en un primer momento los referentes *oriente* y *poniente*, es decir los dos puntos cardinales sustantivos: donde sale y donde se oculta el sol; los otros dos puntos se elaboran cognoscitivamente en tanto que opuestos al primer par de referentes, resultando hasta entonces la idea de cuatro puntos cardinales. Junto a esto, el hecho de que los héroes míticos ejecuten cuatro veces sus acciones me indica que el *cuatro*, es lo más allá de *lo natural*: natural es que se muestre y

⁶⁶ Ichon, *Op. Cit.*, p. 38.

oculte el sol día con día, por lo que naturales son el oriente y el poniente, el sur y el norte ya son construcciones -cognoscitivas- humanas, como las obras de los héroes sobre la tierra. son algo agregado a la obra divina original.

De esta forma, encontramos asociaciones del Cuatro con lo terrestre y profano, situación observada por Lurker quien indica al respecto que este número "marca el esfuerzo por comprender el espacio..."⁷⁰; como ocurre en *La Biblia* donde "constituye una referencia al mundo creado por Dios..."⁷¹; de tal manera que "es el número de lo material, de lo terrestre..."⁷². Por todos estos elementos, es que concluyo que el presente número simboliza lo terrenal, profano y humano pero en su aspecto de *lo creado*, es decir, de aquellas porciones del paisaje terrestre transformadas. En este sentido, en oposición del 1 y 3 sagrados se presentan el 2 y el 4 profanos, el 2 como lo *profano-natural*, en tanto que el 4 como lo *profano-construido*.

El Cinco

Para Lastra [*kitá*]⁷³. De él Galinier menciona:

"*ku'a* «cinco»

Es un término muy difícil de descifrar. Según D. Bartoloméw, «cinco» significaría la «mano» en las lenguas de la familia otomi-pame... El sufijo *ta* figura también en el número 10 *det'a*, aunque nada permite asegurar que se trate en este caso de «dos manos».⁷⁴

Yolanda Lastra da el término [*?ve*]⁷⁵ para *mano*, lo cual no habla en favor de la relación *mano-cinco*, a pesar de cierta obviedad entre los cinco dedos de la mano y la noción conceptual del cinco como número. La complejidad del cinco recibe claridad con la especulación pitagórica la cual ve "en el cinco la coincidencia del tres masculino con el dos femenino y lo convirtió en símbolo de la unión matrimonial"⁷⁶. Junto con esta interpretación y retomando los significados paralelos del 2 y el 3 como profano y sagrado respectivamente, tenemos en el total 5 de la suma 2+3, la fusión de las cadenas asociativas *dos-femenino-terrestre-profano-material* con *tres-masculino-sagrado-espiritual*.

⁷⁰ Lurker, *Op. Cit.*, p. 141.

⁷¹ *Ibidem*, p. 142.

⁷² *Ibidem*, p. 143.

⁷³ Lastra, *Op. Cit.*, p. 91.

⁷⁴ Galinier, *Op. Cit.*, p. 498.

⁷⁵ Lastra, *Op. Cit.*, p. 144.

⁷⁶ Lurker, *Op. Cit.*, p. 144.

Por otra parte, el cinco es el *centro* en tanto que quinto punto cardinal⁷⁷, lo que hace de este número una cifra terrenal y profana, pero que si retomamos la idea de los centros cósmicos, ocurre que dicho punto se constituye en lugar de conexión entre lo sagrado y lo profano, de tal forma que si el 4 es terrenal, al cinco debería de corresponderle por oposición a aquél un carácter sagrado.

Tenemos en consecuencia dos posibles sentidos, uno como centro y punto cardinal terrestre, y otro como símbolo sagrado en tanto que centro de conexión con lo divino.

El Seis

Para Lastra [*Fráhtò*]⁷⁸, en tanto que Galinier lo registra como [*vato*], cuya composición lingüística le hace suponer que "podría ser «uno pedernal»"⁷⁹ haciendo el papel de numeral calendárico, pero sin mayor explicación al respecto. En la tradición cristiana el seis se repite tres veces, en el *Apocalipsis*, haciendo el número 666 para referirse a la *Bestia*, lo que simboliza lo contrario a Cristo⁸⁰. Por su parte Lurker apunta:

"Mientras que la extensión espacial del número cuatro, indicada mediante los puntos cardinales, se refiere a la superficie plana, las seis direcciones, comprendiendo las cuatro habituales más el arriba y el abajo, caracterizan el espacio tridimensional. El dudo, limitado por seis caras cuadradas, es símbolo de lo firme e inmutable; entre los cinco cuerpos platónicos representa la tierra"⁸¹.

Lo anterior no ofrece mucho a la cuestión, ya que el seis implicaría lo tridimensional, lo firme e inmutable, así como la tierra, significados contrarios si lo tridimensional en tanto que arriba y abajo se opone a lo terrestre. Ante esta situación resulta útil el esquema expuesto en relación con el 4, en donde el 6 queda en el plano del inframundo, acompañado del 5 y el 7; éste empatía con el 666 asociado al demonio quien justamente habita el inframundo y el opuesto a Cristo -lo celeste en la tierra. De esta manera el Seis queda en calidad de símbolo de lo *imaterial-maligno* dentro de la cultura de influencia cristiana. Sin embargo, en la lógica etnol del inframundo no es precisa o únicamente maligno, los antecedentes precolombinos apuntan a que en el subsuelo se encuentra agua, el interior de la tierra debe estar caliente para que de frutos, de las cuevas provienen las nubes que traen la lluvia por lo que la cavidades de la tierra no poseen una connotación negativa sino materno-

⁷⁷ Ichon, *Op. Cit.*, pp. 38-9.

⁷⁸ Lastra, *Op. Cit.*, p. 186.

⁷⁹ Galinier, *Op. Cit.*, p. 498.

⁸⁰ *Apocalipsis*, 13, 18.

⁸¹ Lurker, *Op. Cit.*, p. 143.

femenina; en base a estos elementos se tiene una constante en el *Dos* -símbolo de lo femenino-, el *Cuatro* -símbolo de la tierra y por lo tanto también de la femineidad-, y el *Seis* que asociado con el inframundo implica oposición respecto a lo celeste y si éste es luminoso entonces el inframundo resulta oscuro, en consecuencia *nocturno*, *lunar* y vuelta a lo *femenino*. Los *toztiles* ven al cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente y otros tantos en el occidente, y el decimotercero en medio formando la punta del cielo⁸², de esta manera el seis es *escala*, por lo tanto número asociado a lo inmaterial y espiritual. Así las cosas el *Seis* simboliza al inframundo lo que lleva a significados con lo femenino y nocturno.

El Siete

De [yohito], *Siete*, Galinier señala:

"es el signo por excelencia del «antigua», que efectúa siete revoluciones al universo, el Señor de la Dualidad (yo) y de los ancestros (yo «hueso») (To): seres que se convirtieron en piedra; es el diablo... Recordemos que el universo otomí está formado por siete capas superpuestas"⁸³.

Se observa, al igual que en el 6, una diversidad de significados coherentes hasta lo aquí planteado, el Siete, así como el Seis, pertenece al plano del inframundo. De la misma manera en el Apocalipsis la Bestia se representa con siete cabezas⁸⁴. Con esto pareciera ser que entre más se avanza en los numerales, los significados resultan más ambiguos. Prueba de esto es el uso, dentro de la herbolaria curativa otomí de la *Rosa de Castilla* que alivia los granos de la boca, para lo cual se hierven "unas siete rositas con azúcar y carbonato" limpiándose con esta solución la parte afectada. Este procedimiento no presenta relación con lo hasta aquí dicho, salvo que el poder curativo, como en el *Tres* inmaterial, espiritual y sagrado coincide con el *Siete* -también inmaterial, espiritual y sagrado por ser del inframundo- en sus implicaciones curativas. La asociación del 7 con lo inmaterial y el inframundo se continúa entre los totonacas de la sierra -junto con el 17- como número nefasto, utilizado en maleficios, magia negra y contra-magia, es también número de la luna, preside las operaciones de la brujería, y representa a los muertos⁸⁵; esta relación con los muertos la tienen también los triquis de Oaxaca:

⁸² Holland, *Op. Cit.*, p. 69.

⁸³ Galinier, *Op. Cit.*, p. 498-9.

⁸⁴ *Apocalipsis*, 13, 1.

⁸⁵ Ichon, *Op. Cit.*, p. 39.

"En el encuentro del occiso con el toro que custodia el lugar de descanso de los muertos, debe hacerle entrega de siete pares de manojos de pasto, como alimento, a fin de que no ofrezca resistencia"⁸⁶

La misma línea de asociaciones y ambigüedad es vista por Lurker: "Como número limite el siete puede traer felicidad o desgracia ... El significado demoníaco del siete se encuentra también en la antigüedad («el número siete domina las enfermedades») y en la fe popular europea"⁸⁷; y agrega que "entre los pueblos negros [y] bambaras... en el Sudán occidental el tres es un símbolo del sexo masculino, y el cuatro del femenino; por lo que el siete (formado por 3 y 4) representa a la persona perfecta"⁸⁸.

El sentido del siete como totalidad se ha visto en el contexto otomí a través del cual representa al universo, como en diversas culturas lo implica en la unión masculino-femenina:

"El giro de los planetas así como los siete días que dura cada una de las fases lunares son expresión de un orden cósmico, que se refleja en las siete notas, los siete colores y los días de la semana con sus nombres planetarios... Con su doble valor o ambivalencia de cada símbolo auténtico, no solo señala el siete la redención con los siete sacramentos sino también los siete pecados capitales"⁸⁹.

En consecuencia el *Siete* es símbolo de totalidad, como en la concepción otomí del universo, el siete es Todo, por lo tanto lo Absoluto, de esta manera es que el 1 se hace 7, ya que Dios absoluto es 1, y la totalidad del universo es 7: "La composición de tres y cuatro representa a Dios y el mundo y en el siete se convierte en un número cósmico..."⁹⁰. Es la fusión de lo creado y lo increado, de lo inmaterial con lo material, es lo todo que se vuelve absoluto, el 7 hecho 1. De aquí que el Siete aparezca en el fin de los tiempos en el Apocalipsis: 7 estrellas⁹¹, 7 candeleros⁹², 7 iglesias⁹³, 7 sellos⁹⁴, 7 trompetas⁹⁵, la Bestia de

⁸⁶ César Huerta Ríos, *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*, México, Insituto Nacional Indigenista, 1981, p. 223.

⁸⁷ Lurker, *Op.Cit.*, p. 140-1.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 145.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 145.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 149.

⁹¹ *Apocalipsis*, 1. 16.

⁹² *Apocalipsis*, 1. 20.

⁹³ *Apocalipsis*, 1. 11.

⁹⁴ *Apocalipsis*, 6. 1.

⁹⁵ *Apocalipsis*, 8. 6.

las 7 cabezas⁹⁶, 7 plagas⁹⁷, 7 copas⁹⁸. De esta forma, además, se comprende la supuesta ambigüedad del siete, ya que contiene la ambivalencia, es decir, la unión del *Tras* y el *Cuatro*, de lo masculino y lo femenino, de dios y el mundo, de lo sagrado y lo profano, el comienzo y el fin: lo todo, lo absoluto, el *Siete* vuelto *Uno*. Por tales motivos es que, al igual que el tres espiritual, el *Siete*, también espiritual y sagrado, posee implicaciones curativas, esto es, dadoras y restauradoras de la vida.

El Ocho

Para Lastra [*ñahio*]⁹⁹. Para Galinier:

n'yaio «ocho»

El lexema *n'ya* es un alomorfo de *n'yu*. Agrega el valor tres al radical *to*. Recordemos que *n'ya* significa la punta, la palabra, y designa también al pene, simbolizado por el número 3¹⁰⁰.

Continuando en la línea lingüística es interesante observar que el vocablo [*ñahio*] es cercano a [*ñathó*] que significa «otomí», con el cual se autodescribe la población en términos étnicos, por lo que el ocho podría estar asociado con el sí mismo de la identidad étnica, lo que nos llevaría a la condición de los «Hombres verdaderos» correspondiente a todo etnocentrismo; ésto concuerda con la situación de que el 8 es 2 veces 4¹⁰¹, es decir, dos veces la tierra, donde viven precisamente los Hombres, que etnocéntricamente serían los otomíes, el *Ocho* [*ñahio*] es el Hombre verdadero sobre la tierra [*ñathó*]. Con todo tómesese como especulación.

Por su parte, para Lurker "El ocho, como cuatro duplicado, es el número del cosmos"¹⁰², afirmación que entra en contradicción con la interpretación, de la que participa él mismo, del cosmos significado por el Siete. más bien podríamos esperar que el Ocho por ser el numeral que sucede al *Siete*, es la superación del Cosmos divinizado, para hacer una totalidad terrena, un cosmos humano perfecto, un Absoluto en versión profana, lo que equivaldría a una perfección no de Dios sino de los Hombres. Lo único que podemos afirmar respecto al Ocho es que está asociado a lo profano y terrenal, únicamente.

⁹⁶ *Apocalipsis*, 13, 1.

⁹⁷ *Apocalipsis*, 15, 6.

⁹⁸ *Apocalipsis*, 15, 7.

⁹⁹ Lastra, *Op.Cit.*, p. 155.

¹⁰⁰ Galinier, *Op.Cit.*, p. 499.

¹⁰¹ Lo mismo sucede para los términos tarahumara *naó* (cuatro) y *osánaó* (ocho) que se traduce al español como "dos cuatros": Bennet y Zingg, *Op.Cit.*, p. 529.

¹⁰² Lurker, *Op.Cit.*, p. 146.

El Nueve

Para Lastra [gihio]¹⁰³, Galinier lo registra como [kuro]¹⁰⁴ y a pesar de ofrecer consideraciones lingüísticas éstas no arrojan luz sobre sus posibles significados. En el catolicismo popular actual de México es conocida su importancia en los "novenarios", serie de nueve rezos durante nueve días, en casos como eventos funerarios posteriores a la inhumación del cadáver. Junto a ello vemos que el Nueve es 3 veces 3, número éste de connotación divina, lo que ubica al novenario en el ámbito sagrado, lo que coincide con la interpretación de que los muertos habitan un mundo inmaterial, no-profano, en consecuencia sagrado: en la tradición católica se asciende al cielo o se desciende al infierno, ambos inmatrimales, como entre los tzotziles donde el mundo de los muertos está constituido por 9 escalones¹⁰⁵; de esta forma el Nueve se encadena con lo inmaterial y espiritual.

El Diez

Para Lastra [ʔrétʔá]¹⁰⁶. Galinier no aporta información sustantiva, salvo que del vocablo que registra, [dot'a], encuentra la redundancia del radical [r'a] visto en el número 5¹⁰⁷. Derivado de la tradición pitagórica se tiene el *tetraktys*:

"... es decir, la cuadruplicidad como compendio de los cuatro primeros números (1, 2, 3, 4), cuya suma da el diez (*dekas*) sagrado. Según la doctrina pitagórica en el *tetraktys* se encierra «la raíz y la fuente de la naturaleza eterna». Pese a que el diez está compuesto por el fundamento del ser (en el número uno), la polaridad de los fenómenos (dos), el efecto triple del espíritu y el cuádruplo de la materia (los cuatro elementos), no deja de constituir una unidad"¹⁰⁸.

A esta construcción interpretativa matemática, se contraponen la atribución del origen de la noción del Diez a motivos anatómico-humanos:

"Es probable que el sistema numérico de base 10 sea el que predominó por el hecho de que tenemos diez dedos en la mano. Si hubiéramos tenido sólo seis, posiblemente muchas culturas

¹⁰³ Lastra, *Op. Cit.*, p. 154.

¹⁰⁴ Galinier, *Op. Cit.*, p. 499.

¹⁰⁵ Holland, *Op. Cit.*, p. 69.

¹⁰⁶ Lastra, *Op. Cit.*, p. 109.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 499.

¹⁰⁸ Lurker, *Op. Cit.*, p. 147.

hubieran escogido este número como base de sus sistemas"¹⁰⁹.

Lo cual halla sustento en la apreciación de que "... el organismo humano y sus experiencias cruciales son la *fonte et origo* de toda clasificación"¹¹⁰. Sin embargo el sistema sexagenal -de la medición del tiempo diario en horas, cada una de 60 minutos y cada uno de éstos en 60 segundos-, así como el sistema en docenas -dos veces 6-, nos remite a otros sistemas sin que debamos de buscar su origen en seis o doce miembros iguales de nuestro organismo.

El *Diez*, número compuesto de dos cifras, 1 y 0, responde por tanto, a una construcción más elaborada ya que junto al uno absoluto, se conjuga el complejo *Cero*, por lo que la diversidad de significados y el carácter ambivalente de los números conforme se avanza en los numerales, queda reflejado con el *Diez* y del cual la etnografía pareciera que no proporciona elementos suficientes para llegar a una conclusión. La interpretación pitagórica, a pesar de su influencia en el conocimiento actual, no es más que una interpretación entre la diversidad cultural, por lo que no podemos darle categoría de constante simbólica. Las siguientes consideraciones respecto al 12 y 13, hacen suponer que el 10 sea un número *neutro*, de aquí que carezca de significado particular, y cuyo papel es la de repetir las series numéricas de un sólo dígito.

El Doce

Galinier dice de él: "*demayoho* «doce». En la región oriental el término para el número «doce» es un compuesto morfémico (10 + 2, *de-ma-yoho*)..."¹¹¹.

En el cristianismo Jesús se hace acompañar de doce apóstoles. Este número es resultado de una operación aritmética de los complementarios de la totalidad 5 y 4, pero que pasan de la adición (3+4=7) con atributos del cosmos, a una multiplicación: 3x4=12, que en la medición contemporánea del tiempo el 12 implica un ciclo. Posiblemente a esto se vincule la afirmación de Lurker: "El doce es, a su vez, un número de perfección, y en especial de la consumación del reino de Dios..."¹¹², ya que el grupo de apóstoles y su carácter de ciclo del tiempo (regreso a los orígenes, regeneración y restitución del orden original divino) le otorga ese sentido sagrado.

El tiempo anual es medido en doce meses, en tanto que el diario lo hace en 24 horas,

¹⁰⁹ Juan Tonda y Francisco Noreña, *Los señores del cero. El conocimiento matemático en Mesoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Pangea Editores, 1991, p. 13.

¹¹⁰ Turner, *Op.Cit.*, p. 100.

¹¹¹ Galinier, *Op.Cit.*, p. 499.

¹¹² Lurker, *Op.Cit.*, p. 150.

éstos números tienen la particularidad de asociarse en operaciones aritméticas con el 3 y el 4: $3 \times 4 = 12$ (meses); $3 \times 8 = 24$, $4 \times 6 = 24$ (horas). Volvemos a encontrar un número que no posee significados muy definidos y cuyo carácter difuso corre paralelo a construcciones no sólo simbólicas sino de lógica matemática.

Para los totonacas de la Sierra, el 12 posee connotación femenina¹¹³, como el 2, lo que argumenta a favor de considerar al 10 como número neutro, ya que el 12 sería femenino por derivación del $2+10$ (neutro) = 12, lo que tendría continuidad lógica en el caso de los doce apóstoles, hombres de la tierra. De aquí que el *Doce* es una derivación del *Dos*, siendo ambos femeninos, terrenales y profanos.

Trece

Siguiendo los indicadores del número anterior, "El trece es uno de los números que sobrepasan cualquier sistema cerrado en sí mismo, por lo que se le considera como signo de desmesura y desgracia"¹¹⁴, conceptualización que explicaría la función de *buena y mala suerte* que se le asigna en ocasiones. En el otomí los registros etnográficos conocidos ya no dan cuenta de él, a pesar de su importancia en los calendarios precolombinos como el maya con 20 grupos de 13 días que componían un ciclo de 260 días¹¹⁵. En los totonacas este número es complemento del 12 femenino, haciendo del 13 su contraparte masculina, por lo que la suma $12+13$ hace del número 25 la dualidad sexual, representando la plenitud y perfección, lo que es coherente con el hecho de que la mayoría de las divinidades indígenas de la Sierra totonaca sean a la vez macho y hembra¹¹⁶. Evon Z. Vogt en sus descripciones de ritos de aflicción tzotziles, señala frecuentemente el número 13: 13 plantas rituales, 13 atados de plantas, 13 granos de elote blanco, y el caso interesante para este punto de 13 ramos de cuatro plantas cada uno¹¹⁷, ya que deja ver la relación del 13 con el cuatro para cuya comprensión vale entender al 13 como $3+10$ (neutro) donde el 3 es número masculino y que se complementa ahora con el 4 femenino. Este esquema se aplica coherentemente a Jesús como decimotercera persona sumada a los doce apóstoles, éstos hombres profanos, y aquél hombre sagrado; lo que en la ritualidad tzotzil lo interpreto como 13 ramos sagrados compuestos de cuatro plantas terrestres y profanas, conjunto -ramos y plantas, 13 y 4- que hacen una complementariedad, y donde detrás del par numérico 13-4 subyace el par 3-4, explicitándose el carácter neutral del *Diez*. Después de esto lo único que queda de constante

¹¹³ Ichon, *Op. Cit.*, p. 40.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 150.

¹¹⁵ Sylvain G. Morley, *La civilización maya*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 246-7.

¹¹⁶ Ichon, *Op. Cit.*, p. 40.

¹¹⁷ Vogt, *Op. Cit.*, pp. 104, 112, 119 y 140.

es el sentido sagrado del 13, como ramo ritual curativo, divinidad, número mágico, o escala: escalón-número 13 de los tzotziles¹¹⁸, lo que coincide con la figura de Jesucristo que igualmente observa el sentido de punto de contacto entre el cielo y la tierra. Por lo tanto el 13 es 3, ambos masculinos, inmateriales, sagrados y relacionados con las escalas y los ritos terapéuticos.

El Cero

Hemos dejado al último el caso del *Cero*, dada su peculiar complejidad y cuya presencia no ha sido común a las diversas culturas. El *Cero* no enumera en sí mismo, ya que justamente representa la ausencia, es la nada. Sin embargo, el *Cero* adquiere valor cuando se *conjuga*, en el sistema arábigo, con otra cifra (2-0, es 20, 3-0-0, es 300, etcétera.); esta conjugación da comienzo con el número 10, el cual combina el 1 y el 0. Es a partir de esta cifra que podemos hallar una posible clave de sus significados.

Con el 10 se concluye y da paso a una nueva serie en el sistema decimal, del 1 al 10, se puede decir entonces que se tiene así un ciclo entre antes y después del 10, lo que hace que este número sea *neutral* en significados. Sin embargo, sin la noción del 10 no es posible dar continuidad a la serie del 11 al 19, la cual en sí misma constituye una serie que cuenta no nueve, sino diez cifras al incluir al mismo 10, con lo que su posicionamiento quedaría de la manera siguiente:

¹¹⁸ Hollnnd, *Op.Cit.*, p. 69.

serie	decimal	cantidad que compone la serie
	10.....	1
	11.....	2
	12.....	3
	13.....	4
	14.....	5
	15.....	6
	16.....	7
	17.....	8
	18.....	9
	19.....	10
	20.....	1
	21.....	2
	22.....	3
	23.....	4
	24.....	5
	25.....	6
	26.....	7
	27.....	8
	28.....	9
	29.....	10

Siguiendo esta lógica, a la primera serie del 1 al 9 le falta un elemento:

.....	1
1.....	2
2.....	3
3.....	4
4.....	5
5.....	6
6.....	7
7.....	8
8.....	9
9.....	10

Dicho elemento puede ser identificado como 0, el cual precisamente se encuentra al final de la cifra 10 que enumera la cantidad de componentes de la serie decimal. Esta situación se relaciona con el 1 al saber que éste representa el absoluto y a la idea de lo divino en la medida en que se presente sin la compañía de cualquier otro número -lo que

arranca con la configuración del 2, como ya se ha dicho-; de aquí que el 0 y el 1 son los puntos de conexión de un ciclo decimal, al mismo tiempo que componentes del par de opuesto *todo-nada*, en la medida en que el *Uno* al ser absoluto representa la totalidad y el *Cero* su opuesto, la nada.

Dejamos sólo apuntada esta consideración en la medida en que la literatura y etnografía no dan cuenta del *Cero*, cuya ausencia frecuente pueda ser explicada en lo inabarcable de la nada en tanto que esta *no existe*, al mismo tiempo que se contiene su existencia como concepto en la oposición binaria respecto al *todo*. El *Cero* entonces simboliza numéricamente esta noción. De aquí que su presencia cultural sea escasa, hallándose en la sociedad precolombina maya¹¹⁹, y en el sistema arábigo, pero ausente en infinidad de culturas; aunque cabe la existencia de la noción de un *cero virtual* como lo señala Lizcano para la cultura china, representado por un hueco dejado en la notación numérica realizada con palillos¹²⁰, como el hueco de la anterior correlación del 1 al 9.

¹¹⁹ Morley, *Op.Cit.*, p. 256.

¹²⁰ Lizcano, *Op.Cit.*, p. 103.

SIGNIFICADOS SIMBOLICOS DE LOS NUMEROS

NUMERO	SIGNIFICADO
Uno	origenes sacros del Hombre
Dos	femenino, terrestre, profano, natural se opone al <i>Uno</i> sagrado.
Tres	inmaterial, espiritual,
Cuatro	material, terrenal, profano lo construido por el hombre
Cinco	dos posibles sentidos: uno, como centro y punto cardinal terrestre, otro como simbolo sagrado en tanto que centro de conexión con lo divino.
Seis	el inframundo, femenino v nocturno
Siete	espíritu, sagrado, posee connotaciones curativas, dadoras y restauradoras de la vida.
Ocho	profano, terrenal
Nueve	inmaterial, espiritual.
Diez	neutro
Doce	derivación del <i>Dos</i> , femenino, terrenal y profano
Trece	derivado del 3, masculino, inmaterial, sagrado y relacionado con las escalas y los ritos terapéuticos
Cero	la nada

c) Las figuras geométricas

A partir de los números y tomando a cada número natural como un punto, se construyen con aquellas figuras geométricas, manteniéndose así los criterios pitagóricos de considerar al universo compuesto de números y figuras:

"La unidad es el punto, el dos la línea, el tres la superficie, el cuatro el volumen. Decir, pues, que todas las cosas son números significaría que todos los cuerpos constan de puntos o unidades en el espacio, los cuales, cuando se los toma en conjunto, constituyen un número"¹²¹.

En consecuencia, sobre la construcción simbólica de los números se realiza una segunda construcción, ésta compuesta de las figuras geométricas; a partir de ellas se le dará forma al mundo percibido y significado por los hombres desde cada una de sus culturas: "Y así, junto a la forma circular, la tierra puede también aparecer como un cuadrado, por ejemplo en China"¹²². De la misma manera otro ejemplo corresponde a los mayas antiguos:

"... los mayas concebían el Universo desde un punto de vista geométrico, mediante varios planos superpuestos que se multiplicaban hacia arriba y hacia abajo a partir del plano terrestre. El cuerpo geométrico que esto implica es una especie de prisma rectangular, cuyos vértices son los cuatro árboles que nacen de las cuatro esquinas del plano terrestre..."¹²³.

Así entonces, la matematización de los símbolos culturales conlleva a una geometrización del entorno percibido a través de las construcciones significantes y de significado. Para describirlo partamos del supuesto de que el 1 se visualiza en un punto, el 2, en tanto que dos puntos forma la línea, el 3 el triángulo y el 4, el cuadrado, las siguientes figuras (pentágono, hexágono, etcétera) no las tratamos por razones que en su momento se explicarán.

¹²¹ Coplston, *Op.Cit.*, p. 47.

¹²² Lurker, *Op.Cit.*, p. 143.

¹²³ Montolio, *Op.Cit.*, p. 143.

El Punto
El Punto:

al ubicarse sobre un espacio sin más referentes, equivale al 1 como absoluto: idea de Dios, del origen, del punto de partida. En consecuencia el punto implica la cadena: *absoluta-totalidad-dios-sagrado*.

La Línea

Teniendo ya el punto, como origen y partida, frente a otro punto -noción de 2-, es posible construir la línea (ver ilustración 16). Si esto lo trasladamos a la percepción del entorno es posible con tal instrumental construir la noción del plano terrestre, distinguiéndolo del celeste. El 2 y la *línea* significan de esta manera al plano terrenal y profano, lo contrario a lo sagrado, el *Uno-Punto* que simboliza los orígenes; la tierra y los hombres provienen de *dios*, pero son un *otro* de él, parten de él a la vez que se distancian: forman la idea de la *Línea* al mismo tiempo que de lo terrenal y profano.

El Triángulo

Esta figura se compone de tres puntos, que da por resultado las tres líneas del *Triángulo*. Hemos visto los significados de inmaterial, curativo, espiritual y masculino del 3, lo que no concuerda, en un primer momento con lo afirmado por Lurker, quien indica que "... ciertos signos triangulares con una raya central se interpretan como la vulva"¹²⁴; esto pone en contradicción la asociación *3-masculino* frente a la asociación *triángulo-femenino*. Sin embargo este mismo autor escribe:

"... en la interpretación cristiana el símbolo de seis puntas, formado por dos triángulos, puede ser el mundo que se divide en cielo y tierra. En la alquimia el hexagrama es símbolo de la unión de fuego y agua. Según una tradición hindú el triángulo que apunta hacia arriba simboliza el aspecto

¹²⁴ Lurker. *Op. Cit.*, p. 34.



Ilustración 16. Dos puntos dan los referentes para formar una línea recta.

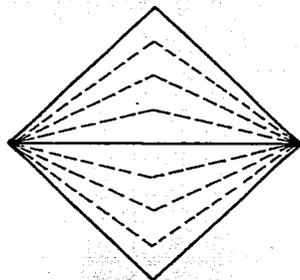


Ilustración 17. Ane dos puntos que forman una línea recta, un tercer punto hace levantar una línea o descender otra más, dando paso así al triángulo.



Ilustración 15. Retablo ornado de la fiesta patronal de San Mateo, que muestra un triángulo en la parte superior y sobre el cual se levanta una cruz.



Ilustración 16. Al interior del cuadro hay un triángulo que enmarca a la figura de la Virgen; esta composición hace del triángulo una especie de ascenso sobre la superficie cuadrada.



Ilustración 20. Los picos de palio: forman un triángulo que sostiene a una cruz, es más de ascenso desde el plano cuadrado terrestre.



Ilustración 21. Presencia del triángulo en la iconografía de la Santísima Trinidad, formado por la paloma en la parte superior, Dios Hijo y Dios Padre en la luz inferior.

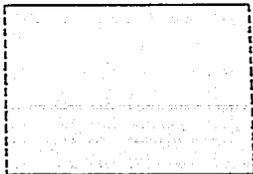


Ilustración 22. La línea recta al desdoblarse traza un cuadrángulo.

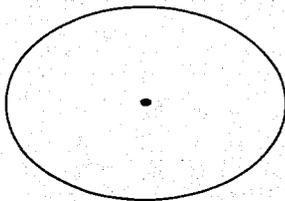


Ilustración 23. Punto y círculo asociados a las nociones de totalidad y absoluto.

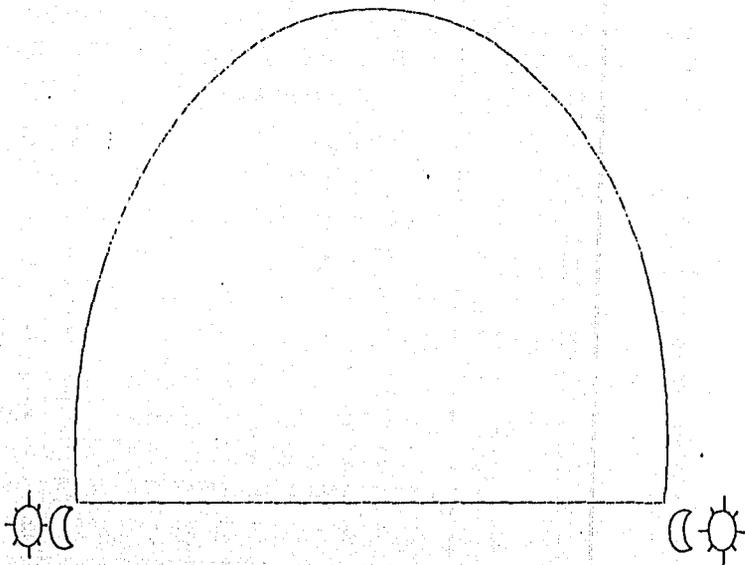


Ilustración 24. Las orientaciones en torno del sol y la luna trazan sobre el cielo un círculo y sobre la tierra una línea recta.

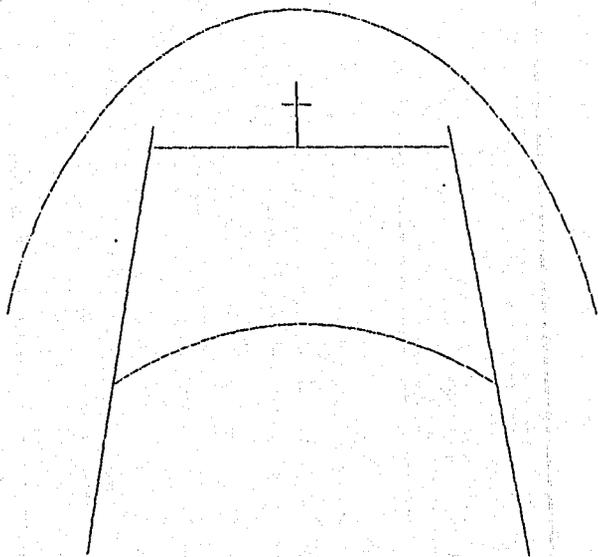


Ilustración 25. El portal y la bóveda celeste son partes integrantes de una misma escenografía durante la fiesta patronal: *semicírculos celeste-arriba e inframundo-abajo*, en medio el cuadrángulo terrenal y la cruz escasa.



Ilustración 26. La cueva, cavidad terrestre y materna, se observa al entrar por el semicirculo con que se adorna la fachada de la iglesia.

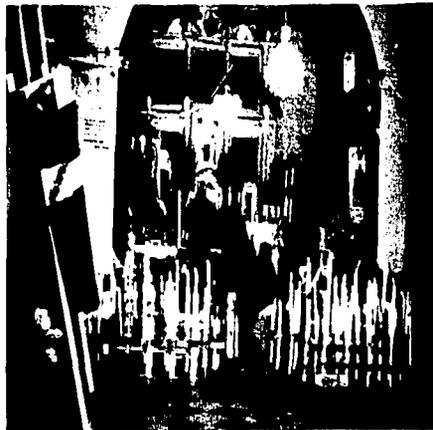


Ilustración 27. Entrar a la iglesia es regresar a la cavidad de los orígenes donde se encuentran el agua, representación por cruces, y el fuego, significado por la cera, encendida.

creador, ligado a Vishnú; mientras que el que apunta hacia abajo señala el aspecto destructor del universo, que se le asigna a Shiva"¹²⁵.

Las anteriores consideraciones, por el contrario son coherentes respecto al sentido del tres en calidad de inmaterial, espiritual y sagrado, en la medida en que los triángulos apuntan hacia los planos celeste y terrestre. Si observamos la ilustración 17 veremos que la línea (2 puntos), símbolo del plano terrestre al confrontarse con un tercer punto levanta dos líneas con lo que se crea la idea de ascenso, es decir, de escala a lo celeste; en sentido inverso y partiendo de la misma recta de dos puntos, al ubicar un tercer punto en el polo opuesto, tenemos un canal de descenso. Desde esta lógica encuentran explicación los retablos otomies de la fiesta patronal de San Mateo, que muestran triángulos ya sea en la parte superior (ilustración 18), al interior del cuadrángulo (ilustración 19), si lo vemos en un plano frontal, pero que al ser visto de manera tridimensional el triángulo representa el ascenso sobre la superficie cuadrada; o dibujado el mismo triángulo por picos de palomas (ilustración 20), y sobre los cuales se coloca una cruz, lo que confirma el carácter de escala del madero; esta misma situación se encuentra en los numerosos cerros que tienen una cruz en la cima, por lo que puede el triángulo representar a los cerros en tanto que canales de ascenso; por lo tanto, el triángulo es la síntesis matematizada de la escala, a la vez que de lo espiritual, inmaterial y sagrado en sus connotaciones topográficas: tránsito a los espacios celeste y del inframundo.

En la cultura indígena aridoamericana de la región tarahumara, en ceremonias curativas se coloca un altar compuesto de dos o tres cruces, cuando es de tres la cruz del centro es más alta que las otras¹²⁶, si trazamos líneas entre estas cruces resulta un triángulo, en donde la cruz de mayor tamaño es la cima que apunta al cielo.

El mismo triángulo se encuentra en la iconografía de la Santísima Trinidad (ilustración 21), y entre los espiritualistas trinitarios marianos que trazan un triángulo en la cabeza y manos durante la ceremonia de iniciación de sus integrantes, y el cual se asocia con la conexión que se adquiere en relación con espíritus curativos¹²⁷. Es así que lo trinitario, lo tercero y el triángulo se asocian en torno de simbolizaciones de lo espiritual encadenado a funciones curativas.

Ante tales consideraciones, el significado femenino del triángulo posiblemente responda más a situaciones particulares e independientes en las que esta figura geométrica

¹²⁵ *Ibidem*, p. 144.

¹²⁶ Bennett y Zingg, *Op.Cit.*, p. 418.

¹²⁷ Véanse las descripciones realizadas al respecto por Anzures, *Op.Cit.*, p. 132-3; y Oriz, *Una religiosidad popular...*, p. 170.

no se asocia con los 3 puntos sino con la forma anatómica de la zona genital femenina. Quedándonos con la constante del 3 y el triángulo en calidad de símbolos asociados que representan lo inmaterial, sagrado, espiritual y curativo.

El Cuadrángulo

Lurker, líneas arriba ya nos ha dicho que la tierra puede aparecer también como un cuadrado. Esta interpretación es consecuente con la línea de 2 puntos y con los significados del 4. Veamos la ilustración 22, ahí se aprecia que la línea al desdoblarse forma automáticamente un cuadrángulo, el 2 se multiplica así mismo resultando 4, es como tener los ojos, con que se ve la tierra, al mismo nivel que ésta por lo que se mira una línea pero al subir a un nivel mayor la vista, la recta se hace un plano que es evocado por la figura del *cuadrángulo*.

Por tales motivos el cuadrado, asociado con el 4, representa el plano terrestre, lo profano. Esta interpretación explica otra parte de los retablos de San Mateo Capulhuac (ilustraciones 18, 19 y 20), destacando el caso de la ilustración 20 que muestra debajo de la cruz y el triángulo -formado por los picos de las palomas que le acercan a los símbolos carismáticos-, en la que está justamente un *cuadro* en el que se componen figuras terrenales incluida la del Santo Patrono, símbolo de la misma comunidad de hombres que integran a Capulhuac, es decir, al plano terrestre.

El Círculo

A diferencia de las anteriores figuras, el círculo carece de puntos que formen líneas, lo que no significa que carezca de un punto, posee uno sólo: su centro. Esta disposición (ilustración 23) se corresponde con la idea del *centro del mundo*, perspectiva geográfico-espacial y perceptual que parte de la línea curva formada por el correr del sol y la luna (ilustración 24) *en torno de la tierra* (interpretándose así ésta como centro del universo), y que da pie a la figura circular paralelamente que a la concepción del etnocentrismo en cada pueblo. Al respecto Lurker anota:

"El círculo se le abrió al hombre, vinculado a la naturaleza, bajo una doble experiencia: primero, a través de la forma y del curso de los astros -el círculo queda «fuera» y es una revelación de la regularidad que vige en el cosmos-; y, segundo, a través de sí mismo: el propio yo es centro del ciclo vital que está en correspondencia con el universo. Como elemento tercero se sumó el

conocimiento de que todo desarrollo visible en la materia discurre en forma cíclica"¹²⁸.

El círculo es entonces universo, bóveda celeste, implica el centro del mundo y evoca el tiempo cíclico, es decir, al mito que regula el orden divino ante el caos profano:

"El círculo, cerrado en sí mismo y redondo en todos sus lados, es una expresión visible del anhelo del hombre por dominar el caos, santificar espacio y tiempo para llegar a ser él personalmente santo y perfecto, y de ese modo entrar en armonía con el orden divino, con la armonía que rige el universo entero"¹²⁹.

De esta manera el círculo es el Universo y el mundo, a la vez que evoca la regeneración mítica y el orden divino. El círculo carece de aristas, de líneas y ángulos, es perfecto.

En la iconografía carismática se encuentran ocasionalmente círculos que hacen referencia al sol y a la luz asociados con el Espíritu Santo, de la misma manera que el semicírculo formado por lenguas de fuego de la ilustración 11 o el círculo solar en torno de la paloma de la ilustración 21, pero que a la vez se triangula con las figuras de Dios Padre y Dios Hijo formando un triángulo.

En las figuras otomíes los portales de la fiesta descansan sobre dos varas entre cuyo espacio se forma un semicírculo que queda por debajo del cuadrado -plano terrestre-, y el triángulo con la cruz -escalas de ascenso- (ilustración 18); esos arreglos florales miden aproximadamente cuatro metros de altura, por lo que siempre se miran, desde el atrio de la iglesia, de abajo hacia arriba, de tal manera que el semicírculo queda en la parte baja del portal, lo que no le otorga el significado de círculo celeste, el cual es representado por el mismo cielo ya que al mirarlo de abajo hacia arriba el portal queda enmarcado por la bóveda azul (ilustración 25).

De lo anterior resulta la interrogante sobre el significado del semicírculo inferior. Para ello es importante recurrir a la cadena asociativa otomí (*agua-árbol-cerro-cruz-cueva-fuego*), en donde la cueva es cavidad terrestre y materna; esta situación coincide con la imagen que se observa durante la misma fiesta patronal donde la comunidad entra al templo por un semicírculo del portal con que se adorna la fachada de la iglesia para la ocasión (ilustración 26), a la manera de un penetrar en la cavidad de los orígenes donde se encuentran el agua y el fuego, representados por cruces -símbolo acuático- de gran tamaño y ceras encendidas -símbolo del fuego- (ilustración 27) cavidad materna que da origen a los hombres: regeneración mítico-ritual de la comunidad de San Mateo.

De esta forma, la cavidad materna y terrestre queda representada por ese semicírculo

¹²⁸ Lankester, *Op. Cit.*, p. 125.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 136-7.

inferior de los portales, compuestos de un plano que se compone de escalas de ascenso (triángulo y cruz), el cuadrángulo terrestre, y la cavidad materna, lo que nos da tres niveles: 1) celeste, 2) terrestre, y, 3) inframundo; el primero y tercero son espacios sagrados que regeneran al segundo; conjunto simbólico que se ritualiza durante la fiesta patronal.

Lo anterior nos indica que al semicírculo celeste le corresponde otro terrestre, mitades complementarias, lo que podría explicar el porqué de que el círculo por igual llegue a representar a lo terreno junto con el cuadrado; pero a diferencia de esta figura, el círculo coimplica los significados de perfecto y sagrado, el oposición al carácter profano del cuadrado.

d) Cultura en número y geometría y el sistema de codificación Binario-Triádico

d.1) La síntesis Par-Impar. La exposición anterior nos indica que entre mayor es el número, mayor es también la ambigüedad de significados; y en sentido inverso entre menor el número, menor es dicha ambigüedad y más delimitado su campo de significados. Esta situación se compagina con la observación de que a partir del 4 las elaboraciones simbólicas y sus significados van retomando progresivamente significados de los primeros tres números (1, 2, 3); el mismo *Cuatro* lo ejemplifica al ser múltiplo de 2, y cuyos par de puntos que forman la línea, en su desdoblamiento da paso al cuadrado, el sentido terrestre y profano del 2 lo conserva el 4. Lo mismo ocurre con el *Cinco* que en su sumatoria $2+3=5$ reúne el significado femenino del *Dos* y el masculino de *Tres*. Y así sucesivamente.

Estas conjugaciones de significados resultantes de operaciones matemáticas de adición y multiplicación, sugieren que los números 1, 2 y 3 poseen un conjunto de significados básicos que son recreados por los subsiguientes. En la condición de significantes estos tres primeros números cumplen con la función de operadores básicos sobre los que se desarrollan los números que prosiguen. De ser así, entonces tenemos que la serie 1-2-3 es un conjunto significante-significado estructural, sobre el cual se realizan las codificaciones culturales de las que resultan, a su vez, las construcciones simbólicas, de interpretación cultural y acción social.

Para profundizar al respecto veamos que en la serie numérica triádica radica un elemento que se vuelve constante en todos los números. El *Uno* es número en tanto que se contrasta con el *Dos*; junto a ello el *Tres* resuelve la tensión que implica la confrontación 1-2; de esta manera es que de tres componentes resultan dos conjuntos: de un lado la pareja 1-2, de otra parte el 3; la razón de esto radica en que el 1 sólo no es número, tal categoría es alcanzada por él únicamente en relación con el 2. Puestos en este lugar de la reflexión viene

a colación el esquema de los 7 planos del universo en la concepción otomi; en ella se puede observar que por un lado, la serie del 1 al 3 se corresponden con lo celeste, mientras que del 5 al 7 lo hacen con el inframundo, en tanto que el 4 representa al plano terrestre. Pero al mismo tiempo, esta separación de series progresivas de números, implica un segundo tipo de agrupación que ya no es en sentido progresivo sino definida por la correspondencia sexual de cada número:

[I] 1	(3) INMATERIAL CELESTE
[P] f 2	(3) SAGRADO
[I] m 3	(3)
<hr/>	
[P] f 4	(1) MATERIAL TERRESTRE PROFANO
<hr/>	
[I] mf 5	(3)
[P] f 6	(3) INMATERIAL INFRAMUNDO
[I] (m) 7	(3) SAGRADO

En el esquema anterior el 1 es absoluto (a); el 2 es terrenal y por lo tanto femenino (f); el 3 masculino (m); el 4 también terrenal y femenino como el *Doa*; el 5 es la fusión de lo masculino y lo femenino (mf); el 6 relativo al inframundo, al interior de la tierra materna, se hace femenino; el 7 totalidad, implicado con el espíritu dador de vida se aproxima a lo masculino. Esta lógica sugiere la diferenciación de los números, a partir de sus significados ya masculino o femenino, y a partir de las agrupaciones en números Par [P] y números Impares [I] como se evidencia en el esquema revisado; por lo que a lo masculino corresponden los impares y a lo femenino los pares. Esta conclusión coincide con la de otros autores:

"Ya en el siglo XIX se refirió Johann Jakob Bachofen al significado sexual anejo a los números, y

muy especialmente en el antiguo mundo egeo, en el que los números pares, y sobre todo el dos, corresponden a lo femenino, en tanto que los impares corresponden a lo masculino¹³⁰.

Y agrega:

"En el pensamiento chino los números impares corresponden al principio masculino y luminoso (*yang*), estando los pares en relación con el principio femenino y oscuro (*yin*)"¹³¹.

Ciertamente esta interpretación guarda algunos cuestionamientos como en el caso del impar 5, el cual reúne ambos sexos, hecho que se repite con el 7 como resultado de la suma 3 masculino más 4 femenino. Con todo, de esta línea de razonamiento se desprende un factor importante, la agrupación de todos los números en dos categorías: *par e impar*, independientemente de sus significados culturales en lo particular. Tal situación fue mencionada por los pitagóricos, quienes:

"sostenían que los elementos del número son lo par e impar, y que, de estos elementos, el primero es ilimitado y el segundo limitado; la unidad, el uno, procede de ambos (pues es a la vez par e impar), y el número procede del uno; y el cielo todo, como se ha dicho, es número"¹³².

Lo anterior traducido a figuras da que el 2-*Línea*, el 3-*Triángulo*, y el 4-*cuadrado* se correspondan a la relación *par/impar* de la pareja de opuestos *sagrado/profano*, ya que 2-*Línea* y 4-*Cuadrado* poseen connotación femenina, mientras que el 3-*Triángulo* lo es de sentido sagrado. Aquí, aunque la división *par/impar* se diluye, la agrupación de los números vueltos figuras mantiene su capacidad clasificadora en forma coherente con la categorías y significados numéricos.

En consecuencia tenemos que los números naturales en su infinita seriación se limitan a una agrupación binaria: *Par/Impar*, por lo que junto a la serie triádica 1-2-3, corre la tipificación binaria mencionada. El caso peculiar del *Círculo* que se relaciona con el *Punto* y el *Uno*, nos lleva a la noción de absoluto y totalidad, lo que reúne opuestos sustantivos como *alto-bajo*, *cielo-tierra*, *sagrado-profano*, etcétera; por lo que se dimensiona la afirmación referida de Aristóteles -líneas arriba citada- de que del *uno* procede el *par e impar*. Tensión que, se vuelve a repetir, es solucionada con lo *Tercero*, que como lo *Uno* es divino pero distinto del par *Uno-Dos*. De esta suerte la clasificación binaria se combina con la triádica en la esencia de la pareja *Par/Impar*, en la relación de los números 1, 2 y 3 y en la

¹³⁰ *Ibidem*, p. 144.

¹³¹ *Ibidem*, p. 145.

¹³² Aristóteles, citado por Copleston, *Op.Cit.*, p. 47.

construcción de las nociones del *Triangulo*, el *Cuadrado* y el *Circulo*.

Si bien los números constituyen el principio interno ordenador de todo el desarrollo cósmico, y que se visualizan en figuras geométricas¹³³, detrás de esto existe todavía un mecanismo más íntimo evidenciado por la distinciones simbólicas en los números pares e impares, lo cual nos lleva a los mecanismos binarios y triádicos de codificación cultural.

d.2) El *Sistema Binario-Triádico* ante las elaboraciones numérico-geométricas de la cultura. He propuesto que el sistema de codificación es *binario-triádico*; por lo que las construcciones que genera implican igualmente sistemas culturales *binario-triádicos*. En este sentido, las construcciones numérico-geométricas, así como sus productos simbólico-culturales no pueden escapar a la misma lógica de codificación en la medida en que es estructural.

El carácter binario en los sistemas numéricos ya ha sido indicado: "A lo largo de la historia se han utilizado sistemas numéricos con diferentes bases, como 10, 12, 20, 60; en los últimos tiempos la base 2, o sistema binario, es fundamental"¹³⁴. Su importancia se potencia en la tecnología de inteligencia artificial: "... el sistema binario y numérico del ordenador es extremadamente elemental, sobre todo en comparación con las operaciones que pueden realizarse"¹³⁵. Ese carácter elemental, estructural, es sobre el que descansa esa amplia capacidad de clasificación que permite elaborar los complejos sistemas culturales como los aquí reseñados.

Por lo que toca al subsistema triádico, cabe subrayar que a pesar de ser la contraparte del sistema de codificación no ha sido suficientemente explicitado en su calidad de codificador, a pesar de que la etnografía de los símbolos da cuenta de su existencia. Sobre el asunto se describe que :

"Todas las tribus tienen campamentos circulares que un diámetro ideal divide en dos mitades. Pero, para varios de ellos, este dualismo aparente recubre un principio de tripartición cuya materia simbólica varía de una tribu a otra: los clanes de los winnebago son dos veces más numerosos en una de las mitades que en la otra (8 y 4 respectivamente); los diez clanes omaha están exactamente repartidos entre las mitades, pero una tiene dos jefes, y la otra uno solo; entre los osagos, se cuentan siete clanes por mitad, pero una mitad se desdobra en submitades en tanto que la otra es

¹³³ Lurker, *Op.Cit.*, p. 144.

¹³⁴ Tonda y Noreña, *Op.Cit.*, p. 14.

¹³⁵ Crump, *Op.Cit.*, p. 66.

homogénea. En los tres casos, y cualquiera que sea la manera en que se realiza la oposición, es la mitad de lo alto o del cielo la que ilustra la forma simple, y la de abajo o la de la tierra, la forma compleja.¹²⁶

En la etnografía mexicana también se tienen ejemplos:

"El dador de vida, Jesucristo-sol, es considerado por los nahuas hijo de *Talokan noieiskaltijkatatzin* (Padre creador) y *Talokan noieiskaltijkananisu* (Madre creadora), asociación que nos refiere a la antigua trilogía nahuatl que habla que del Padre cielo y de la Madre tierra nace el sol y al sincretismo de ese substrato mítico mesoamericano con la trinidad cristiana de Dios padre, de María y de Jesucristo"¹²⁷.

Resulta curioso que a pesar de tener conocimiento de sistemas triádicos no se haya profundizado al respecto en tanto que sistema de clasificación como en el caso del subsistema binario: más aún cuando ello rebasa las formas culturales "primitivas" e invade el dominio de la Ciencia moderna: la cadena protón-electrón-neutrón de la física ofrece un ejemplo: Marvin Harris identifica otros:

"A la tesis, anátesis y síntesis de la dialéctica habria que reservarles un puesto junto a otras sanas trinitades como la del Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo de los católicos o la del id, ego y superego de los psicoanalistas, o de los estadios teológico, metafísico y positivo de los positivistas o, por que no, la del salvajismo, la barbarie y la civilización de los antropólogos"¹²⁸.

Es así que el subsistema triádico ha estado presente en las construcciones simbólicas y matemáticas, siendo un recurso cognoscitivo estructural universal al grado que ha influido tanto en las culturas como en el conocimiento científico. Al ser la base estructural de construcción el *Sistema Binario-Triádico*, se explica el que "... en determinados pueblos prevalezcan determinados números, mientras que en otros apenas si tienen papel alguno en el mito, la religión y la magia"¹²⁹; así como el que los significados lleguen a ser diversos a partir del número *Cuatro*, mientras que en la serie *Uno-Dos-Tres* los significados son más homogéneos; la razón se encuentra en que en la cadena *1-2-3* se encuentra la esencia

¹²⁶ Levi-Strauss. *El pensamiento...*, p. 206-7.

¹²⁷ Ma. Elena Aramoni. *Talokan itza. talokan nana: nuestras raíces*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 27.

¹²⁸ Harris, *Op.Cit.*, p. 59.

¹²⁹ Lurker, *Op.Cit.*, p. 143.

binaria: $1/2$ y $1-2/3$, a la vez que la triádica $1/2/3$.

De esta forma es que los números resultan ser operadores de las construcciones culturales, es decir codificadores culturales. Paralelamente, el carácter estructural del *Uno*, *Dos* y *Tres* indican que lo matemático de ellos antecede a la construcción cultural y matemática, lo que pareciera confirmar el planteamiento de que las matemáticas se encuentran a mitad del camino entre el cerebro y la mente, entre la estructura de codificación y el producto cultural y simbólico. De esta manera es que en los números y sus figuras geométricas, se encuentra la evidencia de los mecanismos de codificación cultural, la síntesis que he realizado de ellos señala una base estructural cognoscitiva, la que a la vez que construye interpretaciones elabora estructuras de codificación, es decir, con la base $1-2-3$ se hacen estructuras que dan significado a través de los números 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, n..., este segundo conjunto de números son estructurales a la vez que construcciones, de aquí su diversidad semántica.

En conclusión, los números y las figuras geométricas son paralelamente estructura de codificación y construcciones culturales; en tanto que estructurales, ellos cumplen la función de operadores de la codificación cultural: del concepto mental, o sea numérico, como de la lectura del espacio, esto es la figura geométrica. Ambos tipos de operadores son ejecutados dentro del *Sistema Binario-Triádico*, en un momento para codificar en par de opuestos, en otro para hacerlo en forma triádica; el primer caso ordena en parejas aisladas, el segundo une las parejas para dar paso a la estructuración de un sistema cultural peculiar, partir de las condiciones peculiares de su contexto en el que es construido y que dialécticamente construye a partir de ese mismo sistema cultural. Este sistema singular es un Código Cultural.

CAPITULO VI

CUERPO Y COMUNICACION: LA EXPERIENCIA HUMANA DEL DOLOR

a) El contexto

En San Mateo Capulhuac, las relaciones sociales encuentran espacios de interacción; el factor étnico cumple un papel cohesionador importante junto con el sistema religioso, éste último al reforzar los lazos comunitarios a través del ciclo ceremonial -fiesta patronal, Corpus Christi-, más las adopciones culturales del baile como oportunidad de nupcialidad. De esta forma, los efectos desocializantes de la emigración campesina son contrarrestados, por lo que el movimiento pendular de los migrantes entre su centro urbano de trabajo y la localidad, aunado a la participación en la festividades, da por resultado acciones de resocialización.

Sin embargo, la circulación de los individuos en dos ámbitos, el propio, indígena, y el ajeno frecuentemente urbano, genera desarticulaciones en los tiempos sociales: ciclo agrícola-horario de la fábrica, por ejemplo; a pesar de que esta situación se ha resuelto modificando los calendarios -la fiesta patronal efectuada en el domingo más cercano a su fecha tradicional-, no con ello se armonizan los ritmos de uno y otro ámbito, principalmente entre los migrantes en quienes recaen en mayor proporción las contradicciones de los tiempos, quienes deben moverse ahora dentro de una multiritmicidad provocada por su inserción entre el campo y la ciudad.

Impulsado por los factores anteriores, la comunicación ejercida por los miembros de la localidad otomí es readeuada a los códigos vigentes en uno y otro medio; de esta manera, el abandono de la lengua indígena en calidad de materna y el uso generalizado del español, no

implican la pérdida de la etnicidad nativa, sino una estrategia adaptativa frente al exterior, gracias a la cual puede seguir reproduciéndose como comunidad definida, en este caso, como San Mateo Capulhuac.

Es así que las condiciones económico-sociales de esta comunidad otomí han forzado a realizar cambios que alteran las relaciones sociales, los ritmos y las pautas de comunicación locales; en consecuencia la reproducción social, los ciclos y las formas de comunicación se readecúan, toman préstamos culturales y abandonan formas tradicionales en aras de posibilitar su reproducción en tanto que comunidad étnica.

Esta situación encuentra paralelismo con el caso del movimiento carismático. Los habitantes urbanos -porción importante que nutre el culto- cuentan con espacios de socialización como la familia y el barrio, entre otros, y en el que la familia muestra signos de deterioro, como el abandono por parte del padre y esposo de la familia nuclear, situación que recibe la respuesta de la matrifocalidad como mecanismo de reorganización social doméstica. Paradójicamente, las madres son las principales hostigadoras en los casos de niños maltratados, lo que cuestiona el que la matrifocalidad sea una solución total a la desintegración familiar. Por lo tanto, los individuos, miembros de unidades de parentesco, oscilan entre la expulsión y la reorganización de la familia, lo que corre a la par de las condiciones económicas por las que atraviesa el grupo doméstico.

Las diversas actividades, que se ven forzados a realizar los individuos ante la precariedad económica, hace que sus tiempos se compriman en una multiritmicidad, lo que a su vez refuerza los distanciamientos familiares desocializantes. Los ritmos varios no siempre pueden armonizarse y entonces el individuo cae en la arritmicidad. La desocialización y la arritmicidad se empatan con la incomunicación, de donde el individuo experimenta sentimientos de aislamiento ante la falta de contacto humano.

Vemos de esta forma que entre la comunidad otomí rural y los habitantes urbanos -nativos e inmigrantes-, existen las experiencias comunes de la desocialización, la multiritmicidad y la incomunicación: si bien las soluciones dadas por unos y otros son diferentes, la problemática común subsiste en mayor o menor medida, dando paso a lo que he denominado como *proceso de desocialización-resocialización*. Este proceso conlleva a adecuar los ritmos en una armonía rítmica que haga concordar las diversas actividades realizadas por cada individuo en relación con sus redes sociales tejidas, posibilitando la comunicación al readecuar los códigos propios de cada grupo social.

Pero como se ha apuntado, nos encontramos ante un proceso, dentro del cual los individuos se mueven. Debido a que esta situación está asociada a las condiciones económicas de las décadas recientes -minifundismo, desempleo, pérdida del poder adquisitivo, etcétera-, las personas no logran una adaptación definitiva o al menos estable

en el largo plazo, por lo que la incertidumbre económica inclina la balanza del proceso hacia la *desocialización-multirritmicidad-incomunicación*, lo que al prolongar la inseguridad, propicia, sentimientos de soledad y desesperanza.

b) La enfermedad

En este contexto la gente se enferma, se queja de un padecimiento, sufre una enfermedad, se duele de un mal. Detrás de estos términos se encuentra, lo que considero es el principal indicativo de hallarse en situación patológica desde la experiencia del enfermo: *sufrir dolor*. Mientras no se viva una sensación dolorosa, la persona no se siente ni se asume enferma. Entre los conceptos otomíes tenemos que, en la diversidad de indicativos de estar enfermo, se mencionan para los niños las siguientes: "está flaco", "le sale moquito", "le da tos", "está todo pálido", "tiene calentura", "se ven tristes", "chillan", "gritan", "no tiene ánimos de hacer nada", "se pasa el día durmiendo", "se queja", "cuando ya no tiene ganas de nada, ni de reirse", "no juega", "no está contento". Para los adultos se señalan: vómito, dolores de cuerpo, estómago, cabeza; "nos sentimos mal", "nos sentimos tristes", "tiene sueño", "dolor fuerte que nos hace llorar".

Estas consideraciones de una u otra forma nos remiten al dolor, el cual llega a afectar partes precisas del cuerpo como el estómago o la cabeza; pero además, esa sensación lleva a quejarse, perder los ánimos de estar activo, es decir de realizarse como un ser viviente; en contrapartida, se tiende a la tristeza, a dolerse tanto hasta el grado de llorar. Con esto resulta que la enfermedad no sólo implica una alteración orgánica, registrada físicamente -enfleacar y palidecer- sino que trae al individuo una experiencia dolorosa que le hace sufrir.

Por lo que toca a los conceptos carismáticos, cabe recordar planteamientos como los siguientes:

"Son muchos los que tienen que reconocer que el odio la hostilidad, la amargura y la crítica despiadada han sido el motor de la vida, sin darse cuenta de esta dolorosa realidad. Muchos son también los que al experimentar los dolorosos efectos de enfermedades tales como el asma, la alergia, la artritis, colitis úlceras, y diabetes (sic) han comprendido que la causa de estos males está en todos esos sentimientos negativos que han sido reprimidos, que envenenan el corazón y en tantas heridas recibidas desde el comienzo de la existencia y que nunca han cicatrizado"¹.

De la misma manera, del material referido en el capítulo III, Carlos Aldunate nos ha

¹ Uribe, *Op.Cit.*, p. 6.

dicho: "En este *valle de lágrimas* hay muchas clases de enfermos: Los que sufren en su cuerpo, por lesiones o enfermedades de origen puramente orgánico (un brazo roto, un virus...). Los que sufren en su cuerpo, por una enfermedad psicósomática (algunas indigestiones, asma...). Los que sufren en su alma (sícosis, neurosis, traumas..."². Y pregunta: "¿No es la enfermedad una oportunidad preciosa, aunque dolorosa, para ver nuestra vida desde otro enfoque, bajo la luz de Dios?"³.

Las frases enlistadas muestran la constante de que la enfermedad duele e implica sufrimiento. En tanto que no haya dolor el individuo no se siente enfermo. Por su parte, la opinión médica llega a considerar a la enfermedad como:

"Alteración o desviación del estado fisiológico en toda la economía, o en alguna de sus partes, órganos o sistemas (o combinación de ellos), que se manifiesta por un conjunto característico de síntomas y signos cuyas etiología, patología y pronóstico pueden conocerse o ser desconocidos"⁴.

Los individuos de culturas como las tratadas, se saben enfermos cuando experimentan dolor. Antes que ello suceda no se preocupan, ya que su estado físico no siente dolor y su estado anímico carece de sufrimiento. De esta manera queda visualizado el que el dolor se asocia a la falta de ánimo, a la infelicidad, a la tristeza, al llanto, al sufrimiento, todas experiencias que pueden ser localizadas en un "valle de lágrimas".

La enfermedad entonces toma una dimensión más allá de las fronteras fisiológicas, rebasa el signo clínico para instalarse en el síntoma⁵. La enfermedad no la mide quien la sufre, sino que la vive. En este punto resulta interesante observar que en el proceso salud-enfermedad se identifican dos periodos: *Periodo Prepatógeno* y *Periodo Patógeno*; en el primero el individuo está aparentemente sano pero "está variando del estado de salud al estado de enfermedad debido a una desadaptación", ante lo cual el organismo reacciona movilizandó sus defensas y si el ambiente es positivo puede eliminarse la tendencia hacia sufrir una enfermedad. En el periodo patógeno se dan cuatro momentos de patógenésis: temprana, subclínica, avanzada y grave, en la primera la enfermedad no es diagnosticable clínicamente, en la segunda lo es con ayuda del laboratorio, en la avanzada se tiene una sintomatología completa diagnosticable, y en la cuarta puede ocurrir convalecencia,

² Aldunate, *Sanación espiritual...*, p. 38.

³ *Ibidem*, p. 32.

⁴ *Diccionario... Dorland. Op.Cit.*

⁵ Signo: "Indicación de la existencia de algo; cualquier prueba objetiva de una enfermedad, por ejemplo, las pruebas perceptibles para el médico que examina al paciente, a diferencia de las sensaciones subjetivas (síntomas) que percibe este último" (Diccionario... Dorland, 1988).

invalidez o cronicidad⁶. El individuo, habrá encontrado su condición de enfermo hasta el segundo periodo. patógeno, y en la etapa avanzada, es decir, en la frontera de la patogénesis grave. Y lo identificará a través del dolor.

La enfermedad-dolor se encuentra en las percepciones indígena y carismática. La herbolaria curativa cuenta con remedios: *Ajenjo*, para el dolor de estómago; *Buena o Citibwana*, para el dolor de cabeza; *Nistafi*, para el dolor de muela; y *San Nicolás*, en el dolor de los pulmones. En las misas carismáticas es posible ver con crudeza las experiencias de dolor físico manifestado verbalmente -dolores de cabeza, por ejemplo- o en las expresiones de los que padecen algún padecimiento y que caminan penosamente en muletas, o son llevados en camilla hasta cerca del altar. El dolor se combina con el sufrimiento, experiencias que se localizan en el contexto rural-urbano de la desocialización, la multirritmicidad, la incomunicación y la desesperanza. El dolor entonces es más que el dolor de la carne enferma; la enfermedad entonces es más que la carne enferma. La enfermedad es una experiencia del individuo pero compartida socialmente, la enfermedad en el contexto social es parte de ese mismo contexto social. En consecuencia, las características desocializadoras, multirritmicas e incomunicativas del entorno se combinan en el proceso salud-enfermedad.

c) El dolor

Si el enfermo se asume como tal a partir del dolor, y la enfermedad está condicionada por factores endógenos -el organismo humano- y exógenos⁷ -el ambiente en que se encuentra ese organismo-, ocurre que el dolor es un **significante-significado**, es decir un vehículo de comunicación que a la vez contiene significación; ya la misma medicina ubica al dolor en calidad de síntoma, que no de signo, por lo que el "síntoma-dolor" se acerca al símbolo en tanto que **significante metafórico**. De esta manera, el dolor le dice al médico sobre la enfermedad del paciente, pero al mismo tiempo le dice cosas al mismo enfermo y a las personas que le rodean. Sin embargo, entre la lectura que hace el médico de la enfermedad y la realizada por los que no son "especialistas" existe una frontera que anula la comunicación y que impide abordar a la enfermedad en su compleja totalidad. El dolor así queda disgregado en su carga semántica, se mutila el texto que significa, por lo que, cual cuento de

⁶ Hernán San Martín, *Salud y enfermedad. Ecología humana, epidemiología, salud pública, medicina preventiva, sociología y economía de la salud*, México, La Prensa Médica, 1988, p. 9.

⁷ "El organismo humano puede anular la acción patógena movilizándolo sus defensas o puede que el ambiente no proporcione los factores asociados necesarios. En estos casos la enfermedad no continua su curso. Si sucede lo contrario la enfermedad pasa al periodo patógeno" (*Ibidem*, p. 9).

piratas, existe un partido mapa del tesoro, sus poseedores son enemigos y de su confrontación resulta la imposibilidad de reunir las partes: la ciencia y el conocimiento popular se hacen antagónicos.

Es tarea primordial en los médicos calmar el dolor, "sólo seguida en importancia por la preservación de la salud contra enfermedades que amenazan de muerte"⁸, afirmación que coincide con la vivencia de una enfermedad, ya que si bien el temor profundo asociado a ello es el miedo a la muerte, la reacción que produce sufrir dolor es la de recibir un tratamiento médico -ya sea "tradicional" o "moderno"-, se acude con el especialista para que elimine las molestias y es sabido que en cuanto desaparecen los síntomas, resulta frecuente que el paciente abandone el tratamiento con la frase: "es que ya me siento bien", es decir, "es que" ya no se siente dolor. De esta forma el enfermo se distancia del médico en cuanto sus atenciones han respondido a la expectativa de aquél, y no a lo planeado por el médico: curar la enfermedad, es decir, restablecer la salud evitándole al paciente permanecer entre los periodos prepatógeno y patógeno; el individuo puede mantenerse en ellos y correr el peligro de recaer o incluso guardar el desarrollo -oculto a los registros de su malestar y el diagnóstico clínico- de la enfermedad hasta el grado futuro de patogénesis grave. Pero la "desidia" del enfermo ganará sobre una actitud "responsable", mientras no duela se asumirá sano.

En este sentido detrás de la afirmación de que "Aliviar el sufrimiento es un fin de la medicina, y por lo tanto, comprender su naturaleza y ayudar a los enfermos a comprender con él son obligaciones primarias de los médicos"⁹, se encuentra un vacío tanto de comunicación como de comprensión. De comunicación entre la medicina y los médicos para con el enfermo y su entorno social; y de comprensión, en la práctica cotidiana de la medicina, respecto al comportamiento de sus pacientes que abandonan los tratamientos en cuanto desaparece el dolor. Esta situación se agudiza cuando la medicina "moderna" entiende al dolor como síntoma, y por lo tanto perteneciente al campo de la subjetividad, contrario al de la objetividad de los signos. En la ciencia médica moderna suele definirse al dolor en los siguientes términos:

"Sensación generalmente localizada de malestar, molestia o aflicción, resultante de estimulación de terminaciones nerviosas especializadas. Sirve como mecanismo protector al inducir a quien lo sufre

⁸ Ernest R. Hilgard y Josephine R. Hilgard, *La hipnosis en el alivio del dolor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 44.

⁹ Ramon de la Fuente, *Psicología médica. Nueva versión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 207.

apartarse de la causa¹⁰.

En tal sentido, el dolor es resultado de mecanismos fisiológicos y cumple la función de alarma para alejarse de la causa patógena. Pero no hay un sólo tipo de dolor, existen otros como el *dolor ideogeno*: que el Diccionario de Medicina Dorland define como el "causado por una idea errónea; dolor producido mentalmente"¹¹. Esta diferencia señala la separación objetivo-subjetivo, donde lo primero es "verdadero" y lo segundo "falso" de acuerdo a una discursividad científica que pretende aprehender la *realidad* por medio de su cuantificación: "El dolor es una experiencia subjetiva, y por desgracia, todavía son inadecuados casi todos los esfuerzos para cuantificarlo y conocerlo"¹². Esta afirmación queda respaldada por pruebas de laboratorio como la siguiente:

"No nos limitamos, claro, en estos estudios a informes verbales de dolor y sufrimiento, sino que medimos algunos acompañantes fisiológicos de las tensiones impuestas en el laboratorio, primordialmente, cambios en el ritmo cardíaco y en la presión sanguínea sistólica. El latir del corazón tiende a aumentar conforme el dolor aumenta y la presión sanguínea tiende a subir [...] Esto indica que el aumento en la presión sanguínea corresponde aproximadamente al dolor informado... en cambio, las curvas de presión sanguínea no son tan tersas ni tan distintas entre si como las del dolor señalado verbalmente. O sea, que las mediciones fisiológicas, que parecen ser más objetivas y están menos sujetas al capricho individual de los informes verbales, resultan menos satisfactorias que lo que el sujeto dice sobre su dolor"¹³.

Ello hace concluir a los investigadores que "ninguna mediación fisiológica aislada da un indicador infalible de dolor sentido"¹⁴. En consecuencia, el dolor continúa como categoría subjetiva, que si bien se correlaciona con manifestaciones orgánicas, éstas no son definitivas en su conformación, sino más bien resultan apenas indicadores relativos de su presencia.

A pesar de esa subjetividad, Hendler, estudioso del dolor desde la Medicina considera que "lo que importa no es tanto la intensidad del propio sintoma, sino el grado de anormalidad que produce en la persona"¹⁵; por lo que a pesar de la subjetividad del dolor,

¹⁰ Diccionario... Dorland, *Op.Cit.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² Nelson Hendler, *Diagnóstico y tratamiento no quirúrgico del dolor crónico*, México, Ediciones P. L.

M., 1983, p. 1.

¹³ Hilgard y Hilgard, *Op.Cit.*, pp. 59-60.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵ Hendler, *Op.Cit.*, p. 2.

éste es causa de alteraciones en la persona; de aquí que el orden 1° enfermedad - 2° dolor, se invierte a 1° dolor - 2° enfermedad, ya que a partir de experimentar un dolor subjetivo puede ocurrir que de ello se deriven reacciones anormales en la persona. En este punto, el dolor se abre en su complejidad ya que pasa de alarma de una enfermedad a causa de ésta; y si el dolor es subjetivo estamos ante la cuestión de ¿hasta donde un factor subjetivo se materializa orgánicamente?

Al respecto es útil la distinción que se hace entre *dolor* y *sufrimiento*, y sobre el que se observa lo siguiente:

"Las experiencias separadas de dolor y sufrimiento se pueden caracterizar de dos modos. Uno de ellos es suponer que el dolor sensorial es como cualquier otra respuesta perceptual a irritación o lesión; informa sobre el lugar y la intensidad de su fuente, cualquiera que sea. Si ésa es la experiencia primaria, entonces habrá una experiencia secundaria como reacción a ella, una experiencia de sufrimiento que se expresa al gritar, moverse, por medio de expresiones faciales o respuestas autónomas. Este es el componente de sufrimiento, una reacción que sigue al dolor"¹⁶.

Desde tal óptica, lo que verbalizan las respuestas otomias y carismáticas sobre la enfermedad y el dolor, se refieren más precisamente al sufrimiento padecido y concebido como la enfermedad misma. En la comunidad indígena se tienen los términos: "gritan" (cuando están enfermos), o "dolor fuerte que nos hace llorar"; de forma cercana durante la misa carismática, el sacerdote pide a los asistentes que griten intensamente. De esta manera tenemos la cadena asociativa enfermedad-dolor-sufrimiento, pero la cual no sigue un orden establecido, ya que dolores como el ideógeno parecieran plantearse como antecedentes de una alteración de la normalidad orgánica.

Se pasa entonces de las aptitudes de sensibilidad del organismo para protegerlo contra peligros, de donde el dolor posee resultados benéficos¹⁷, a un dolor sufriente que se convierte en una enfermedad en sí misma. Pero la medicina moderna especializada en lo orgánico, se limita al campo que domina dejando de lado los factores que escapan a ser medidos:

"La concepción dualista que establece la separación entre la mente y el cuerpo fue propuesta por Descartes para resolver asuntos filosóficos. Esta dicotomía dejó una huella honda en la medicina y sus consecuencias persisten hasta nuestros días: tratar la enfermedad del cuerpo y

¹⁶ Hilgard y Hilgard, *Op.Cit.*, p. 47.

¹⁷ *Ibidem*, p. 44. E ilustran: "Las consecuencias de no sentir dolor pueden ser mortales: se sabe de pacientes que murieron por ruptura del apéndice, a la que siguió peritonitis indolora" (*Ibidem*, p. 45).

descuidar la mente de la persona enferma: tratar la enfermedad y dejar a un lado el padecimiento"¹⁵.

Sin embargo, al interior del campo médico se reconoce: "Encontramos una y otra vez que los aspectos subjetivos del dolor son capitales para entenderlo"¹⁶. En esta comprensión distinguir dolor de sufrimiento es útil, ya que su deslinde no da acceso a otros entretelones de la experiencia vivida por el enfermo, se reconoce que el sufrimiento sólo es comprensible si se le ve en toda la complejidad integrada por la personalidad. Las experiencias previas y la cultura²⁰, es decir, en el contexto de las interpretaciones y construcciones culturales. Por tales razones es comprensible que Sigmund Freud hiciera algunas anotaciones al respecto en su obra *El malestar de la cultura*. Nos dice que los hombres:

"... aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos fines: un fin positivo y otro negativo: por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto, el término «felicidad» sólo se aplica al segundo fin. De acuerdo con esta dualidad del objetivo perseguido, la actividad humana se despliega en dos sentidos, según trate de alcanzar -prevaliente o exclusivamente- uno u otro de aquellos fines"²¹.

Los hombres, vistos así, oscilan entre la felicidad y el dolor. Esto nos lleva a la pregunta de si, detrás de la salud y la enfermedad lo que subyace no es precisamente esta polaridad; de ser esta la forma, resultaría que la salud es una manera de ser feliz, en tanto que la enfermedad lo es de estar doliente y de sufrir. Freud apunta sobre este último sentimiento:

"El sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan incluídible como el sufrimiento de distinto origen"²².

¹⁵ Ramon de la Fuente, *Op.Cit.*, p. 207.

¹⁶ Hilgard y Hilgard, *Op.Cit.*, p. 46.

²⁰ Ramon de la Fuente, *Op.Cit.*, p. 208.

²¹ Sigmund Freud, *El malestar...*, p. 19.

²² *Ibidem*, p. 20.

Por lo tanto, el padre del psicoanálisis distingue tres fuentes de sufrimiento: 1) el cuerpo, 2) el mundo exterior, y 3) las relaciones entre los individuos. Dicha identificación encuentra al cuerpo como lugar donde se manifiesta el dolor, el cual se asocia con el sufrimiento causado por el entorno distinguiendo en éste dos componentes, lo que llama el "mundo exterior" y las relaciones sociales. Las caracterizaciones fisiológicas del dolor y esta reflexión desde el psicoanálisis nos permiten observar que la porción sufriente del dolor se conecta con el sufrimiento en la condición de resultante del entorno. Esto implica que a la cadena dolor-enfermedad-sufrimiento se suma un cuarto eslabón: el entorno, dando la asociación entorno-enfermedad-dolor-sufrimiento. En esta dimensión se ubica el del dolor psicósomático y del que se afirma:

"... sus orígenes están relacionados por completo con la vida del paciente que tiene dolor, con el significado emocional que el dolor tiene para él y con los propósitos sutiles a los que quizás sirva... Este dolor es real; el que tenga un origen psicológico no significa que duela menos que el dolor de origen somático"²³.

A estas alturas ya se reconoce que el carácter subjetivo del dolor no le instala en el plano de lo falso, se asume que el dolor, aun el psicósomático, es real, verdadero y existente para quien lo experimenta, es una vivencia personal, propia del individuo que lo padece. Dada esta personalización del dolor, la intensidad del mismo difiere entre unas y otras personas a pesar de que pueda tener el mismo origen fisiológico: "La gente difiere no sólo en cuanto a la claridad de su expresión de dolor mediante quejas o señales externas, sino también en cuanto a lo que informa de dolor sensorial en idénticas condiciones de estímulo"²⁴. Este carácter del dolor es dimensionada en forma completa en las siguientes líneas:

"Una aproximación a la comprensión del dolor es que esta embebido en la biografía de quien lo sufre. En la infancia, el dolor juega un papel importante en la formación de la imagen corporal, que es a su vez el núcleo del sentimiento de identidad. Lo que al niño le duele es parte de sí mismo. El dolor es también instrumento de comunicación del niño con su madre. Cuando el niño tiene dolor, se queja y es o no confortado por ella. Posiblemente en estas experiencias infantiles de amparo y desamparo se encuentran las raíces de las actitudes personales hacia el dolor, tan diversas e individualizadas"²⁵.

²³ Hilgard y Hilgard, *Op.Cit.*, p. 49.

²⁴ *Ibidem*, p. 49.

²⁵ Ramón de la Fuente, *Op.Cit.*, p. 355.

Las influencias del entorno -hábitat y relaciones sociales-, sobre la experimentación de dolor en el cuerpo, y asociado éste con el sufrimiento sentido, hace del dolor una experiencia personal, experiencia que hace del dolor "una respuesta que puede ser aprendida, y, por tanto, olvidada o «desaprendida» [...] [y que posee una] significación personal al individuo con base en principios dinámicos"²⁶, todo ello como producto de la vida de cada quien. En consecuencia la experiencia del dolor puede ser comprendida al conocer la biografía del individuo, en donde se registran las relaciones con su entorno y con otros hombres, y en la que el dolor es aprendido como instrumento de respuesta ante el desamparo. Por lo tanto, el dolor no es solamente un mecanismo fisiológico, a la par es una construcción cultural, que cumple la función de comunicar, al mismo individuo que lo padece y a los que le rodean, el contenido de su mensaje, el que tiene que ver con el entorno y las relaciones sociales que forman parte de su contexto²⁷.

d) Un cuerpo que duele: significación del entorno

¿Qué nos dice en concreto el dolor? Los criterios del culto carismático nos ayudan a indagarlo:

"Para que se realice la sanación integral de la persona es necesario ir al fondo de su ser donde están almacenados los resentimientos, rencores, odios, egoísmos, falta de amor, malas voluntades, temores, obsesiones, complejos, vicios, impresiones desagradables, sentimientos de culpa, etcétera. Además puede haber opresiones y malas influencias de espíritus malignos propiciadas por situaciones de pecado y por prácticas de ocultismo como adivinación, hechicería, espiritismo, magia, adhesión a sociedades secretas, etcétera.

En ocasiones los resentimientos y rencores son la causa de enfermedades espirituales, mentales o físicas..."

Tales concepciones observan una interesante certanía con estimaciones desde el lenguaje científico:

"En algunos casos cabe concebir al dolor como castigo por placeres y fantasías sexuales tenidas

²⁶ Hilgard y Hilgard, *Op.Cit.*, p. 75.

²⁷ La forma en que ambos componentes -fisiológico y cultural- se articulan, exigen una explicación que se promete particularmente compleja y donde se requiere la perspectiva multidisciplinaria para su tratamiento. Responder ahora a este reto escapa a los objetivos y posibilidades del presente estudio.

por prohibidas; o bien, puede ocurrir como defensa inconsciente contra la agresión. Muchos investigadores han descrito la presencia de asociación del dolor con hostilidad, conflicto y sentimiento de culpa. Eisenbud empleó una técnica de ensayo bajo hipnosis para aliviar dolor de cabeza del tipo de conversión, en el cual este dolor representa algo perturbador del pasado del paciente²⁸.

Lo que para la concepción carismática es causa de enfermedad, para el conocimiento de la ciencia moderna también se halla como parte del conjunto de factores en que se origina dolor, lo que indica que el juicio religioso, desde su percepción particular, identifica los mismos factores que el conocimiento entendido como sistemático. Ahora bien, estos factores por su parte, se encuentran asociados con el proceso de *desocialización-resocialización* en la medida en que emociones humanas como el rencor, la falta de amor, el egoísmo indican que las relaciones sociales así ocurridas aíslan a los individuos unos de otros, restando las condiciones de actuar con reciprocidad para fortalecer el grupo social al que pertenecen. Desde esta perspectiva, al ubicarse el individuo en situación de desocialización, esos factores emocionales por medio de los cuales se concreta devienen agentes de enfermedad, la que, de su parte, se expresa por medio de dolor, provocándole al ahora enfermo, sufrimientos. De esta forma la enfermedad y el dolor son mensajes que comunican un desajuste simultáneo de las emociones y en las relaciones sociales. Por este motivo los fieles carismáticos al realizar un examen de su vida pasada identifican esos momentos cruciales desocializadores; ante ello se les recomienda *perdonar* para sanar, lo que equivale a restituir esas relaciones deterioradas, cambiándolas por actitudes afectivas y cohesionadoras, logrando eliminar la causa profunda de la cadena *enfermedad-dolor-sufrimiento*, sanando en consecuencia.

Este procedimiento curativo puede explicar el porqué se dan testimonios de curaciones dentro del movimiento de Renovación, ya que este proceso posee cualidades resocializadoras y de las que se puede deducir que eliminan o coadyuvan a desaparecer al menos los síntomas dolorosos; falta saber hasta donde efectivamente neutralizan la enfermedad, para lo que sería necesario llevar a cabo pruebas de laboratorio.

El dolor-enfermedad al comunicar actúa resocializando, pero no siempre se elimina el padecimiento y el paciente continúa enfermo pero sin experimentar sufrimiento, como en los casos de tratamiento quirúrgico con lobotomía frontal, cuyos pacientes "informaron que el dolor seguía presente como antes, pero que ya no les molestaba..."²⁹. En situación inversa, el dolor puede continuar junto con el sufrimiento como algunos casos de cáncer en que

²⁸ Hilgard y Hilgard, *Op.Cit.*, p. 222.

²⁹ *Ibidem*, p. 46.

"Quizá el paciente anhele deshacerse del dolor y al mismo tiempo tener una profunda necesidad de sufrir"³⁰. Aquí la actitud del enfermo es la de mantenerse como tal, sin esperar curarse. por lo que el dolor comunica un mensaje continuo. Esto no quita el que su sufrimiento no cumpla su papel resocializador, siguiendo el ejemplo de cánceres, es común ver que estos enfermos, a pesar de su desahucio, o por ello, refuerzan la cohesión de los miembros de la familia a la que pertenecen; su muerte incluso queda como marca de dos momentos: un antes y un después de esa experiencia dolorosa, un antes desocializantes - conflictos conyugales, parientes con problemas de alcoholismo- y un después plegado de perdones y reaccercamientos.

En el contexto otomí, las funciones comunicativa y resocializadora del dolor se pueden apreciar en la percepción que tienen sobre sus causas, que se dividieron en las que tienen origen físico y aquellas producto de sojamiento, 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 "frialidad"; las que coinciden con las concepciones del pasado histórico otomí, atribuidas a hechicería, acciones de los ancestros, y eclipses. De éstas el sojamiento, el descuido, los corajes, la maldad y la brujería son indicativos de relaciones desocializantes; de la misma forma los antepasados al enfermar señalan que las pautas culturales deben continuarse, lo contrario puede implicar la desintegración comunitaria ante la disolución del vínculo étnico. lo que implica también efectos desocializantes. La respuestas a la pregunta de por qué se enferman son ilustrativas: "el niño porque no lo cuidan bien"; "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 ampacho". Esta última frase asocia en el interrogado, el desamor -no contacto humano-, el conflicto en las relaciones sociales por los corajes y una enfermedad: dolores en el estómago de un niño.

En tal lógica la terapia indígena debe responder tanto al aspecto físico del padecimiento como al sufrimiento social. De las tres opciones con que se cuentan en la comunidad -el remedio casero, el especialista tradicional, o el médico de las instituciones de salud y servicio privado-, el té preparado y servido por la abuela, la madre a algún otro pariente ya implica un contacto humano, el simple hecho de ocuparse por la enfermedad del paciente le dice a éste que su parentela le responde ante una situación de desamparo físico. El mismo mensaje se tiene con la acción de que la abuela lleve al nieto con la curandera o a la clínica de salud, ante la ausencia de sus padres que laboran en la ciudad de México, situaciones que se vieron en la comunidad indígena. El hecho de que sean los ancianos quienes conocen los remedios tradicionales, así como el que los espíritus de los

³⁰ *Ibidem*, p. 223.

antepasados muertos sean fuente de enfermedad a la vez que de sabiduría médica, señala a la relación salud-enfermedad como un medio de la reproducción cultural étnica, de lo que ya se ha mencionado su carácter reproductor del grupo social.

Entre la localidad otomí y el ámbito dominante urbano de los carismáticos existen diferencias en el grado de cohesión social, por lo que la enfermedad-dolor como mensaje e indicativo de la desocialización en el primer caso ocupa un lugar menor, en tanto que en el segundo resulta fundamental; prueba de ello es el que en la medicina otomí se mezclan los tratamientos "tradicional" y "moderno", a diferencia de lo sucedido en el Movimiento de Renovación donde las concepciones y prácticas curativas se centran en torno al símbolo "espíritu", quedando en segundo plano el tratamiento físico de la enfermedad. Esto responde a que el carácter comunicativo de la enfermedad-dolor juega un mayor papel en el contexto urbano y migrante, que en el más cohesionado de la comunidad indígena.

En consecuencia la enfermedad se asocia al dolor y sufrimiento en calidad de mensaje de la desocialización, por lo que en un padecimiento patológico convergen causas físicas a la vez que sociales; el grado de influencia de uno y otro factor dependerá de las condiciones del contexto -sanitarias, socializadoras, afectivas, etcétera.- y la respuesta que dé el organismo de cada individuo a dichas influencias. El dolor entonces será mensaje de que *algo anda mal* en el cuerpo al mismo tiempo de que también *algo anda mal* en el entorno natural y social. A la anormalidad y desequilibrio orgánico que ve la medicina moderna en la enfermedad, corresponde otra anormalidad y desequilibrio en el contexto.

e) La curación: reorganizando el entorno

La enfermedad es un evento orgánico-social, o si se quiere simultáneamente fisiológico y sociológico, por lo que la separación entre uno y otro no hace más que evitar el acceso global al problema. Por esto es que al no descontar el papel desempeñado por el organismo y mantener la perspectiva sociológica en la dialéctica salud-enfermedad, es menester ahora interrogarnos sobre el mecanismo que se efectúa a partir del dolor como símbolo y como mecanismo fisiológico. Dolor y enfermedad significan el entorno percibido, y a través de ellos se actúa sobre la sociedad al curar el padecimiento sufrido; esto implica un mecanismo complejo que combina lo material del cuerpo, su fisiología con lo social del entorno vivido por el dueño de ese cuerpo.

Se han descubierto en el cerebro compuestos químicos, que reciben el nombre de

opiáceos los cuales tienen funciones moduladoras en las sendas del dolor³¹. En la misma línea, es posible el que los estados mentales se traduzcan en procesos fisiológicos con resultados paliativos e incluso curativos, en ellos participan prácticas médicas tradicionales como la meditación, la música y la danza rituales³². De esta forma, los sistemas médicos "no-científicos" a través de sus terapias de connotación religiosa, ejercen efectos sobre la fisiología humana al grado de influir en los procesos patógenos, ya sea disminuyendo el dolor sintomático o bien restituyendo la salud del enfermo.

Dicho mecanismo implica los planos mental, -donde se codifican culturalmente las experiencias socializadas del entorno- y cerebral -que procesa fisiológicamente dichas experiencias-, los que son separados a partir de conceptualizaciones hechas desde el lenguaje científico, pero que en la vivencia humana resultan un único evento. Las relaciones sociales se mueven dentro de un ritmo de interacciones entre los individuos que las protagonizan en una "coordinación rítmica de gestos y movimientos que exhibe todas las características de una danza"³³. Esto implica que junto a la relación y cohesión sociales se tiene un ritmo dancístico ritualizado; y lo contrario: donde la tendencia es hacia la desocialización la danza ritualizada se desarticula y domina la arritmia; de aquí que los movimientos del cuerpo en el contexto rítmico y ritual son eventos de una comunicación emotiva prohibida en la vida cotidiana³⁴ desocializante e incommunicativa. Los procesos curativos al incluir danza, música y meditación devuelven la sincronía perdida tanto a las relaciones sociales como al organismo, y cuyos efectos se sospechan reconstituyentes de la salud: un rito curativo que incluya a la danza propiciará la liberación de endorfinas³⁵ con lo que el dolor asociado a la enfermedad desaparece.

Dentro de los procesos considerados terapéuticos en las experiencias otomi y carismática, se observan características que dan cuenta de la relación entre esa ritmicidad social-orgánica y la salud. En el caso indígena, la noción *frio-caliente* se relaciona con la cadena *agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego*, la que, a su vez, se desprende de la interpretación cultural hecha respecto al entorno que forma su hábitat; de esta manera la relación hombre-naturaleza guarda una dialéctica a través de la concepción sagrado-profano de los espacios del medio ambiente ocupado. Lo frío y lo caliente deben guardar un equilibrio o mejor dicho, una armonía; ya que la primera idea lleva a esperar entre los opuestos una posición de "mitad y mitad", mientras que la segunda busca la articulación

³¹ *Ibidem*, p. 256.

³² José Luis Díaz, *Op.Cit.*, p. 24.

³³ Montagu y Matson, *Op.Cit.*, p.155.

³⁴ Monica Rector, "El código y el mensaje del carnaval: «Escolas-de-samba»", en: U. Eco, V. V. Ivanov y M. Rector, *Carnaval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 128.

³⁵ Equivalente a la morfina, con cualidades en contra del dolor; al respecto ver a Díaz, *Op.Cit.*, p. 30.

entre las partes, de esta manera es que en las temporadas de *secas* se espera que no llueva y en la de *verdes* la presencia del agua será su peculiaridad, ocurriendo la alternancia de los opuestos, dominante uno u otro según el tiempo que le corresponde en el ciclo anual. De la misma manera, el cuerpo humano debe observar temperaturas específicas en momentos particulares: caliente por el trabajo, frío por el descanso. Esta alternancia nos lleva a un ritmo que armoniza las relaciones del cuerpo, la comunidad de hombres y su entorno natural y de este conjunto profano con los espacios sagrados a los que rinde culto. De esta relación armónica se deriva el estado de salud, al romperse el ritmo surge el desajuste entre lo frío y lo caliente, entre el fuego y el agua, entre el arriba y el abajo: se rompen las relaciones entre las partes, incluidas las relaciones sociales.

En los fieles del Movimiento de Renovación, el nombre mismo indica el afán de renovar, de restituir lo nuevo, se sobreentiende porque se hubo alterado; en este caso, su salud integral en cuerpo, mente y espíritu; de aquí que la Oración de Sanación invoca el orden divino original de la vida de Cristo para que en ese orden el enfermo recobre la salud. Para alcanzar esa renovación los carismáticos practican la oración y la alabanza, la segunda implica un manejo dancístico -canto acompañado de movimientos corporales-, el primero inserta al individuo en una ritmicidad que contrarresta la multiritmicidad del entorno; en consecuencia, la alabanza y la oración colectiva durante las misas de sanación promueven la sincronía de los asistentes a dichas reuniones, a la vez que abre un nuevo espacio de relaciones sociales, personalizadas y fraternas, por lo que los efectos resocializadores del Movimiento se dan tanto en el plano de las interacciones personales como en la ritualidad conformada por la armonía rítmica de la oración y la alabanza. Con estas condiciones dadas, los creyentes dicen con su palabra los conflictos vividos y la historia de su enfermedad, con esto se completa la cadena de *resocialización-ritmicidad-comunicación*, al promover entre los creyentes la comunicación de sus experiencias de vida, abriendo de esta forma canales de diálogo.

El mecanismo terapéutico carismático se estructura a partir del símbolo Espíritu Santo el cual llena el ambiente con su presencia - así experimentada por los fieles- por lo que el "estar en el Espíritu Santo" reordena, sincroniza, renueva ese entorno social desarticulante, inarmónico. Si bien, los grupos sociales cercanos al Movimiento Carismático son principalmente citadinos y migrantes urbanos, no queda ausente la relación con el entorno natural, las nociones de las tres personas de Dios -Padre, Hijo y Espíritu- remiten a la separación entre el arriba y el abajo, lo sagrado y lo profano, en donde el Padre se mantiene en lo celeste, El Espíritu manifiesta su presencia entre los hombres y el Hijo se vuelve carne; de forma parecida a la cultura otomí, el espíritu-fuego desciende a la tierra para dar vida, a la par que Dios Hijo es bautizado con agua por un hombre -terrenal: Juan el

Baurista-, armonizándose el par de opuestos agua-fuego.

Tenemos así que los planos del cuerpo, la sociedad y el hábitat oscilan entre el orden y el caos, entre la socialización y la desocialización, entre la salud y la enfermedad a la manera de una relación dialéctica: conflictiva, contradictoria a la vez que mutuamente necesarias entre las partes que se oponen. Su relación binaria constituye una *unidad* y gracias a su oposición se logra el movimiento que reproduce al hábitat, a la sociedad y a los individuos como tales. Desocialización y resocialización, salud y enfermedad se mueven a partir de la lógica que las reflexiones en torno al caos han traído al tapete de las consideraciones científicas, en ellas se dice que esos dos opuestos no son más que las dos caras de la misma moneda -la unicidad dialéctica-, las que se necesitan una a la otra: "No se ignora, sin embargo, que la inversión del orden no es su derrumbe; puede servirle de refuerzo o ser constitutivo de él bajo una figura nueva. Esta hace entonces orden a partir del desorden, al igual que el sacrificio hace vida con la muerte..."³⁶. La enfermedad guarda su opuesto: la salud; la desocialización conlleva su resocialización; esta es la dimensión en la que se explica cómo la renovación carismática renueva el cuerpo, la mente y el espíritu sanando integralmente a los individuos.

Ubicados en esta perspectiva dialéctica del orden y el caos, la enfermedad y la salud muestran su carácter relativo, que no absoluto, y dialéctico, por lo que el proceso salud-enfermedad es una unidad en la cual el estado ideal no es el de que domine absolutamente la salud, desde el momento en que un organismo vivo interactúa con su entorno entra en relaciones conflictivas que lo llevan de la salud a estados patogénicos, esta pulsación se mantiene de continuo, de donde resulta la enfermedad como génesis de la salud y la salud génesis de la enfermedad. No hay estados patógenos absolutos ni estados absolutos de salud. De esta forma, la experiencia del dolor-enfermedad queda en la calidad de acto sacrificial por el cual se da paso a la vida; ejemplo particularmente ilustrativo de esto es la gestación de un nuevo ser, que en las culturas humanas se construye como sacrificio a través del parto con dolor para merecer la vida del hijo propio:

"Dick Read observó que cuando las mujeres no tienen miedo al parto dan a luz fácilmente. Su tesis es que el parto es en sí mismo indoloro, y que el dolor depende en gran parte de la creencia engranada en la tradición cultural de que el parto debe ser doloroso"³⁷.

Por lo tanto, la enfermedad y la salud quedan en la calidad de construcciones; los

³⁶ Georges Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1990, p. 112.

³⁷ Ramon de la Fuente, *Op.Cit.*, p. 358.

constructores son los mecanismos fisiológicos del organismo, las relaciones sociales del individuo y las acciones del entorno sobre los dos anteriores, por ésto es que:

"No es suficiente hacer un diagnóstico de migraña y dar una pildora. Es necesario internarse en el drama humano que rodea los ataques, explorar lo que puede significar para una persona en particular. No deber realizarse unicamente una *historia médica*, sino tratar de reconstruir la narrativa humana completa"³⁸.

En tanto que construcción social, el *dolor-enfermedad* cumple la función de codificación como la mostrada entre otomies y carismáticos: el cuerpo percibe las relaciones sociales y el entorno natural, lo significa con una malestar somatizado y a través del tratamiento terapéutico aplicado a éste elabora una acción social que reconstituye las relaciones sociales y del grupo con su entorno. Por estas razones la enfermedad es un acto sacrificial que ofrece sufrimiento a cambio de bienestar, ofrece una dolencia de hígado a cambio de reorganizar las relaciones afectivas en una pareja, o bien ofrece la vida de un individuo a cambio del acercamiento entre familiares como en los casos de pacientes de cáncer. La enfermedad es un código en sí mismo que da significado a la experiencias vividas y por medio de la cual se resignifica y reorganiza el cuerpo, la sociedad y el entorno habitado. Es un poco hacer historia social y personal a través de la enfermedad.

f) La Armonía

El médico Oliver Sacks, que atendió casos de encefalitis letárgica³⁹ durante la década de los sesentas, nos ofrece el siguiente relato:

"Una paciente postencefálica, profesora de música, dijo que había sido «desmusicalizada» por su enfermedad; pero incluso antes de la L-DOPA⁴⁰ súbitamente se recobraba si era «remusicalizada»... Otros pacientes «regresarian» refiriéndose a la recuperación de la movilidad perdida, de la voluntad e identidad, si uno los involucraba en juegos de pelota, de cartas o de cualquier tipo.

"El arte y el juego, el drama y el rito, tienen poderes terapéuticos tan fuertes como la L-DOPA o

³⁸ Oliver Sacks, "La neurología del alma", en: *Ciencia y Desarrollo*. México. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, vol. XVIII, núm. 107, noviembre-diciembre 1992, p. 33.

³⁹ El *Diccionario Dorland* (op. cit.) la define como enfermedad epidémica, caracterizada por languidez creciente, apatía y somnolencia, llegando al letargo.

⁴⁰ "droga despertadora" con la que atendió a sus pacientes.

cualquier otra droga pero, como es claro, trabajan de otra manera: evocando al ser, y no de manera parcial y mecánica⁴¹.

Los procedimientos curativos otomí y carismático nos proporcionan ejemplos del papel que la música, el ritmo y la armonía desempeñan en ellos ante los efectos patógenos de la multiritmicidad. Ya se ha mencionado a la oración, la alabanza y la misa en la Renovación Carismática; así como la armonía entre el frío y el calor que codifica las relaciones entre los hombres, la naturaleza-sociedad y la salud-enfermedad en el contexto indígena. En la eficacia curativa de la readquisición de armonía participan los planos fisiológicos y culturales instalados en un contexto determinado, así lo considera Pietro Scarduelli quien señala que en dicho proceso los estímulos repetitivos, es decir, rítmicos, inducen un estado neurológico en el que participan el simpático y parasimpático que generan sensaciones de placer e incluso sentimientos de unión. En esta reacción se interpretan, por parte de la persona, los estímulos en este caso rítmicos, mediados por la cultura del sujeto, de tal forma que los estímulos rítmicos no actúan siempre de la misma manera sobre las reacciones neurológicas, sino que éstas quedan filtradas por el contexto cultural de los participantes; es así que por medio de estímulos rítmicos -salmos, cadencias, etcétera-, el individuo en el conjunto ritual experimenta la fusión con una potencia superior, desaparece el miedo a la muerte y se crea un sentimiento de armonía con el universo⁴², características que justamente se pueden observar durante las Misa de Sanación, por ejemplo; la sensación de armonía con el universo por igual ya se ha mencionado para las asociaciones otomíes *frío-caliente* y *agua-fuego*.

Los efectos curativos del ritmo los podemos encontrar en las experiencias de placer, sentimientos de unión, pérdida del miedo a la muerte y armonía con el universo, ya que éstos responden al dolor y las posibilidades de deseos implícitos en las enfermedades, al mismo tiempo responde a la desocialización e incomunicación a través de los sentimientos de unión entre los miembros del grupo y su entorno, implicados en los procesos patógenos.

Esta cualidad terapéutica del ritmo que nos lleva a la música, y que la paciente de Sacks interpretaba como la readquisición de su musicalidad se sugiere innata a la condición humana, pero de la que Scarduelli nos previene. Para Matson y Montagu el sentido del ritmo es "parcialmente innato y parcialmente adquirido"⁴³, de una parte está en su propio cuerpo, en la respiración, los latidos de su corazón y diversas ondas cerebrales; a la vez que en sus relaciones sociales primarias cuando "el niño es sostenido sobre el lado izquierdo de

⁴¹ Sacks, *Op. Cit.*, p. 37.

⁴² Scarduelli, *Op. Cit.*, p. 84-5.

⁴³ Montagu y Matson, *Op. Cit.*, p. 161.

la madre (preferencia compartida por los humanos y los monos)" y con lo que el hijo escucha el latir del corazón de ella; y en la interacción con el entorno al incluirse en los ciclos del día-noche, lunares y anuales, por lo que "todos tenemos ritmo"⁴⁴.

El lado primigenio y fisiológico del ritmo puede explicar el carácter sagrado que se le atribuye a la danza desde los sistemas religiosos, en la medida en que han tenido un modelo extrahumano⁴⁵ de acuerdo a las concepciones culturales, la sacralidad asignada codifica su carácter innato, natural, es decir, simbólicamente *original* y por lo tanto, sagrado. Pero a la vez, esos estímulos son decodificados culturalmente por lo que Scardualli identifica que "quien asiste a un rito destinado a provocar en los participantes un estado de éxtasis, pero no comparte el sistema de creencias en que se basa el rito mismo, en general no experimenta efecto alguno"⁴⁶. En consecuencia, en los efectos que provoca el ritmo, la música y la danza participan dos factores: el biológico y el cultural, estos son "la fuente de la música y el origen de la danza; quizá de todo arte"⁴⁷. En la misma línea Lévi- Strauss apunta:

"Diremos entonces que la música opera mediante enrejados. Uno es fisiológico, y por ende natural; su existencia emana del hecho de que la música explota los ritmos orgánicos y vuelve así pertinentes discontinuidades que de otra manera quedarían en estado latente y como ahogados en la duración. El otro enrejado es cultural, consiste en una escala de sonidos musicales, cuyo número y distancias varían según las culturas"⁴⁸.

Las cualidades terapéuticas del ritmo han dado paso a la llamada *musicoterapia* - también denominada *meloterapia*⁴⁹- recurso curativo que aprovecha las posibilidades que ya han sido explotadas por otras sociedades en la medida en que la música es una conducta humana⁵⁰, a la vez que la biología y movimientos corporales humanos implican de por sí un ritmo⁵¹, y que ahora son aplicadas desde los criterios científicos modernos con fines curativos⁵² y cuya eficacia constata ese carácter atribuido de antiguo a la música, ya que se considera:

⁴⁴ *Ibidem*, p. 160.

⁴⁵ Mírcea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Editorial Artemisa, 1985, pp. 32-3.

⁴⁶ Scardualli, *Op. Cit.*, p. 85.

⁴⁷ Montagu y Matson, *Op. Cit.*, p. 161.

⁴⁸ Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo...*, p. 25-6.

⁴⁹ Ettore Biocca, "Sciamanismo, allucinógenos y meloterapia: relazione introduttiva", en: *Simpósio Internazionale sulla Medicina Indígena e Popolare de l'América Latina*, Roma, Instituto Italo Latinoamericano, 1979.

⁵⁰ Gaston Thayer, "La música es una conducta humana", en: Thayer y otros, *Tratado de musicoterapia*, México, Editorial Paidós, 1993, p. 27.

⁵¹ Paul Fraisse, *Psicología del ritmo*, Madrid, Ediciones Morata, 1976, p. 41.

⁵² Rolando O. Benenzon, *Manual de musicoterapia*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992, pp. 13-4.

"Los sonidos sedantes son verdaderamente agentes terapéuticos, capaces de calmar la excitación y favorecer la tranquilidad, deben ser de moderada y poca intensidad que penetren suavemente al oído, sin sobresalto; sujetarse a un ritmo uniforme, de velocidad más bien lento que rápido, que recuerde en mucho al ritmo del corazón en circunstancias de reposo -como lo escucha un recién nacido en el regazo de su madre- y que duren el tiempo necesario para establecer en el sistema nervioso central el debido condicionamiento hacia la tranquilidad, entonces la música cumplirá su cometido reuniendo tales características"⁵³.

Con lo anterior se puede observar la complicación de los factores biológicos y culturales a través del ritmo musical, lo que permite a los ritos curativos que se componen de elementos armonizantes, incidir en los factores patógenos biológicos y en las condicionantes sociales y ecológicas que participan en la enfermedad, de tal suerte que la sincronización rítmica de ellos también influye en el proceso curativo al reorganizar no sólo los aspectos fisiológicos sino simultáneamente los sociales y del entorno natural. La música así, cura; por ello la paciente de Sacks enfermaba al *desmusicalizarse* y sanaba al *remusicalizarse*.

g) Número, figura y música entre el hombre y el cosmos

La experiencia humana vive la música, experimenta el ritmo y lo codifica por medio de parámetros culturales propios; el tiempo es contado a la par que se cuentan los ciclos agrícolas que han proveído de alimento, que se cuentan los ciclos lunares, que se cuentan los hijos procreados, que se cuentan los años vividos. El ritmo entonces es una experiencia de vida numerable. En esta perspectiva los símbolos numéricos y geométricos que significan a la existencia humana no pierden su condición vivencial, por el contrario, el número y la figura forman parte de su cotidianidad. Entre las construcciones culturales otomías ocurre que "Contar (*pa'te*), es la operación que practica la mujer que teje, encarnación viva de la figura lunar en tanto que divinidad ataviada con *quechquemiti*. Al igual que la trama avanza lentamente a lo largo del telar, la vida se desarrolla, el tiempo se despliega al ritmo inmutable del astro"⁵⁴.

Es con la ciencia moderna que las interpretaciones culturales disgregan lo que antes era unidad conceptual; hoy en día en ciertos contextos, enumerar significa despojar de

⁵³ Humerer y Espinoza, *Op.Cit.*, p. 315.

⁵⁴ Galinier, *Op.Cit.*, p. 502.

significados humanos las cosas humanas: estadísticas, registros burocráticos, números de cuenta, de licencia, de fosa en el cementerio, etcétera. El sentido cósmico, es decir, totalizador del número y sus asociaciones geométricas ha ido quedando en el plano de la *subjetividad religiosa*, desconociendo con ello las cualidades cognoscitivas de éstos códigos culturales. Sin embargo, ese punto intermedio -intermediario- de las matemáticas entre la estructura y la construcción interpretativa es aplicable a la matematización del ritmo, lo que nos proyecta a una matemática de la música. A Pitágoras se le atribuye haber hecho consideraciones en torno a la armonía, de donde posteriormente se extendieron las reflexiones a otros campos más allá de la música, como el del cuerpo humano enfermo frente a lo cual se busca regresarle la armonía para que sane, de tal manera que la música es una medicina; por igual la armonía se extiende al cosmos:

"Pero la armonía es aplicada, además, y sobre todo, al cosmos entero. La cosmología de Pitágoras, basada en parte en la de Anaximandro, subraya fuertemente la disposición armónica de los cuerpos celestes: estos están distanciados de un llamado fuego central según intervalos que corresponden a los de la octava. Por este motivo sus movimientos circulares producen una música: la música de las esferas.

La armonía es musical; es también, y de modo correspondiente, numérica"⁵⁵.

Es así que número, armonía, cuerpo y cosmos se relacionan y que en los eventos patógenos se encuentran como agentes interactuantes entre la salud y la enfermedad, interacción por medio de la cual se codifica la pulsación entre estar sano o enfermo, dándole simultáneamente significado cultural y dirección ya hacia la curación, ya hacia el desarrollo de la enfermedad. En esta lógica, la enfermedad puede ser leída desde el lenguaje matemático de los números y la geometría, como se expuso en el capítulo anterior, de la misma forma que ahora vemos cómo las relaciones humanas, al moverse entre la armonía o la aritmicidad organizan sus sistemas sociales -familiares, gripales-, y afectan positiva o negativamente el estado orgánico de los individuos, reproduciendo o desarticulando sus ritmos fisiológicos. En consecuencia, el cosmos armónico del entorno y la sociedad repercute en los tejidos y fluidos del cuerpo: la salud de uno es la salud del otro, lo contrario es la desarmonía que enferma.

De esta manera, la dialéctica orden-caos en el cuerpo se corresponde con la del cosmos, es decir, del entorno como totalidad; como en el caso de los antiguos nahuas entre los que la cabeza era denominada *ilhucatl* que quiere decir "cielo", "labrar la tierra" se decía *elimique* cuya traducción es "perjudicar el hígado". de la misma manera se tenía equiparación entre el

⁵⁵ Ferrater, *Op.Cit.*, p. 2579.

árbol y el cuerpo: *cuauhtlaclitl*; "tronco de árbol", guarda la partícula *tlac* que corresponde a la parte superior del cuerpo humano, de donde se deriva el que las ramas equivalen a las manos, la copa a la cabellera, la corteza a la piel y la madera a la carne⁵⁶. Llana la atención el paralelismo de términos entre el pasado mesoamericano y los actuales conceptos respecto al "tronco", que, como lo evidencia el ejemplo nahua, remite al simbolismo del árbol como centro y escala, simbolismo del que participa Cristo crucificado: cuerpo sangrante que representa el dolor de los hombres en la Tierra. De aquí que se comprende, sin gran dificultad, el porque el hombre se simboliza bajo la forma de "árbol", el cual sintetiza su corporeidad profana a la vez que su sacralización, ya que *hombre* y *árbol* -ambos terrenales-, se hacen *cruz* en Cristo sagrado. La relación cuerpo cosmos se muestra así universal a las culturas, y de la que se sugiere hay una codificación matematizable, como en la arquitectura.

La armonía del cuerpo se conjuga con la armonía del cosmos, para cuya significación la arquitectura es un buen recurso. Los individuos al realizarse como entidades vivientes, se mueven a través del espacio, creando un hábitat dentro de sus parámetros culturales. El tiempo, ritmo musical, del canto y la danza, amplía su presencia a los tiempos cósmicos: el calendario anual o los ciclos lunares, rigen los tiempos de la siembra o de la mujer, la importancia económica y gestativa, entre otros, hace necesario llevar un cálculo de ese tiempo marcado por los astros, de donde se requieren referentes que permitan contar los ciclos. La arquitectura monumental cumplió dicho objetivo en el Prehispánico mesoamericano, la que por sus exigencias de construcción implica el manejo de la geometría. ejemplo de ello lo es Teotihuacan, sobre la cual se observa que: "Da la impresión de que Tezococ, al igual que la Pirámide del Sol de Teotihuacan, hubiera sido escogido conscientemente por ser un lugar destacado y céntrico, que permite abarcar dentro de su marco de visibilidad la mayor cantidad posible de montañas adoradas en el culto de la lluvia"⁵⁷. Es así que el centro construido por mano humana se instala premeditadamente en una localización geográfica que interpreta el paisaje natural, en este caso, los cerros asociados con la lluvia, y por ende con el cielo. De igual forma, se ha observado que la disposición arquitectónica en edificios precolombinos mesoamericanos se relaciona con los rayos del sol en distintas fechas y horas del día⁵⁸.

⁵⁶ López Austin. *Cuerpo humano...*, pp. 397-8.

⁵⁷ Franz Tichy, "Los cerros sagrados de la cuenca de México en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. ¿El sistema Ceque de los Andes en Mesoamérica?", en: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 451.

⁵⁸ Arturo Ponce de León H., "Propiedades geométrico-astronómicas en la arquitectura prehispánica", en: Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé. *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México,

En consecuencia, las intenciones de construcción no se limitaban a razones estéticas y meramente utilitarias, sino que guardaban una correspondencia armónica entre el espacio arquitectónico y el tiempo cósmico. En la comunidad otomí de San Mateo Capulhuac la iglesia se localiza en una loma que no es la de mayor altitud, lo que en un principio hacía suponer cierta incongruencia entre el lugar geográfico de culto y el atributo sagrado de los cerros; sin embargo, se encontró que la torre del campanario de la iglesia posee dos ventanillas, por una de ellas se mira al horizonte lejano que lleva la mirada hasta Toluca -o acaso al centro prehispánico de Calixtlahuaca-, la otra observa corta distancia -dos kilómetros aproximadamente- el cerro *Iampuate* (Ojo de Agua), del cual interpreto que posee significaciones relativas al origen y revitalización de esta comunidad indígena, de donde le viene el carácter de centro del universo; además, desde la colina se puede ver el volcán *Xinaniacatl* (mapa 3). La iglesia de San Mateo entonces mantiene líneas visuales con una ciudad rectora y dos elevaciones naturales asociadas con el agua. Estas características coinciden con las observadas para las ciudades prehispánicas, y de las que se hace la siguiente consideración:

"Los empinados volcanes y muchas otras cumbres sobre el horizonte de la meseta eran en mi opinión los puntos fijos, con los cuales se establecían relaciones directas basadas en la orientación cosmologica; era la búsqueda de un centro propio del mundo -un *axis mundi*"⁵⁶.

Lo mismo sucede, aunque abstraído, con el caso carismático de Monte María. Si bien el templo, ubicado entre colonias urbanas, queda hacia la cima de un lomerío, la iglesia no está precisamente en un monte. Sin embargo, el nombre hace alusión a esta figura de *axis mundi*, de modo que ante la ausencia perceptiva de un monte, desde el panorama urbano que borra la observación del paisaje natural, se reconstituye la geografía simbólica al evocar por la palabra la elevación de la tierra que alcanza el espacio celeste sagrado; es decir, por medio del nombre Monte María se construye en el imaginario colectivo de los creyentes carismáticos, la figura de un espacio ubicado arriba comunicado con el plano celeste sagrado.

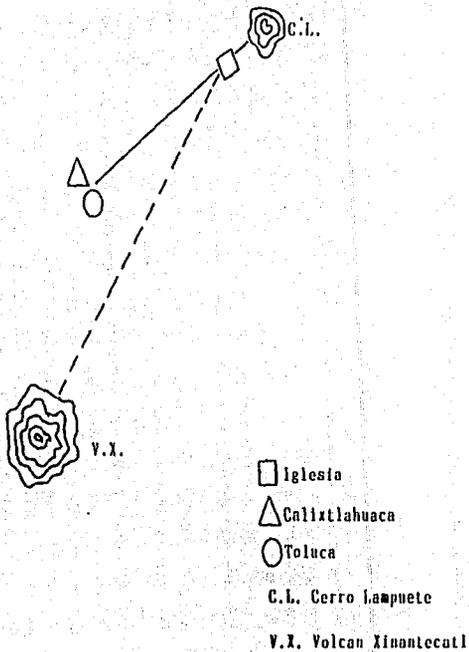
El grupo social se fusiona con su entorno al interpretarlo y comunicarse con él a través de estas relaciones arquitectónicas, con las cuales el paisaje deja de ser *natural* para convertirse en un paisaje interpretado, y por lo tanto construido culturalmente, en lo físico -su arquitectura- y en lo simbólico -ubicación y relación con los rayos solares, cerros, etcétera.-, por lo que:

Universidad Nacional Autónoma de México. 1991, p. 430.

⁵⁶ Tichy, *Op.Cit.*, p. 451-2.

MAPA 3

EJE LANPUETE-IGLESIA-TOLUCA/CALIXTLAHUACA



"La construcción del centro ceremonial, escasamente delata el contenido y función de un espacio interior, más bien creemos que lo que quiere expresar, es ese espacio que lo envuelve, delimita y da forma; ese en donde se realiza su cosmogonía y precisamente donde las deidades gestan su carácter iconológico. La expresión geométrica de ese espacio por medio de la arquitectura ceremonial, conforma un lenguaje, que es olvidado después de la conquista"⁶⁰.

La construcción de una ciudad, o de una aldea es un texto que lee el entorno, un texto que guarda una lógica que puede ser comprendida desde la geometría y el número que se reúnen en el edificio y el calendario, la sombra que proyecta aquél y el tiempo contado: "La «omnipresencia espacial del tiempo», la «cronovisión del universo» conduce a la matematización de religión y mitología"⁶¹. Número y mito, figura y hierofanía son un mismo evento, en la armonía del paisaje natural interpretado y el construido como producto de esa misma interpretación. Esta unión se manifiesta en el Santuario de Tlaloc en la sierra del mismo nombre, ubicada en el Valle de México; ahí se construyó en la época prehispánica una muralla que rodea una plataforma en la cumbre del cerro donde se levantan pequeñas edificaciones; cuenta con una larga calzada de acceso limitada en ambos lados por un muro; dentro del recinto hay una grieta artificial, que puede ser interpretada como cueva, la que se llena de agua durante gran parte del año y que "evoca la impresión de conducir al interior del cerro"⁶². El paisaje se construye a la vez que interpreta el entorno: cerro y agua, tierra fecundada en una sociedad agrícola que al representarse arquitectónicamente, armoniza a la comunidad con el cosmos.

El rompimiento de esta armonía altera el equilibrio del cuerpo y éste enferma: el eclipse provoca labio leporino entre los otomíes y la envidia enferma el espíritu entre los carismáticos. El proceso de desocialización-resocialización, la multiritmicidad y la incomunicación son factores que rompen dicha armonía. Los tiempos encontrados entre el campo y la ciudad, las rutinas dispares del trabajo agrícola e industrial que sufren los migrantes del campo, la superposición de actividades de los ciudadanos, anulan esa relación hombre-cosmos:

"La conquista industrial actual quiere romper el eje cósmico de las sociedades latinoamericanas, de la sociedad mexicana, para finalmente llegar a una dominación epistemológica y práctica definitiva

⁶⁰ Ponce, *Op. Cit.*, p. 113.

⁶¹ Hanns-Albert Steger, "Estructuras indígenas del tiempo y del espacio en la cultura actual de México", en: Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 9.

⁶² Broda, *Op. Cit.*, p. 476.

sobre ellas⁶³.

Por tal motivo, es importante retomar las ritmicidades tradicionales, o bien, reconformar nuevas armonías. En uno u otro caso, la sincronización entre el entorno, las relaciones sociales y el cuerpo guarda una musicalidad que es factible de ser matematizada: el sistema binario frío-caliente de la clasificación médica otomi, se articula a las nociones triádicas carismáticas, ambas buscan rearticular el sistema alterado por la relación campo-ciudad.

El número y la figura geométrica, el punto y la línea que comunica visualmente el templo con los cerros, el cuadrángulo de la plaza, el semicírculo que forma la bóveda celeste y el curso de los astros que enmarca la pirámide, son geometrías, que a su vez dan cuenta del calendario; espacio y tiempo, hombre y cosmos se fusionan en un ritmo armónico. El 1-2-3, el círculo, la línea, el triángulo y el cuadrángulo se conjugan con la armonía musical del hombre, de donde resultan las construcciones culturales conocidas que van del canto a la arquitectura y que interpreta el cosmos, pasando por el movimiento del cuerpo en la danza, cruzando a través de la cadencia de las relaciones sociales e invadiendo la musicalidad del organismo entre la enfermedad y la salud.

h) La comunicación

Los resultados etnográficos obtenidos y las consideraciones teóricas en torno de la universalidad de los números y la geometría, como elementos codificadores de las culturas humanas, nos indican que existen puntos de contacto entre la diversidad cultural, por lo que ante la incomunicación asociada a las diferencias sociales, étnicas y culturales, se puede responder con la construcción de puentes. En esta labor, la noción de *armonía*, relativa al ritmo y la música, juega un papel importante, en la medida en que "... la comunicación interpersonal no es una cuestión de «entidades aisladas que envían mensajes discretos» de una parte a otra sino un proceso de participación mutua en una estructura común de patrones ritmicos compartidos por todos los miembros de la cultura"⁶⁴. Es así que la armonía implica la comunicación, al no darse aquella se anula ésta, por lo que la alteración rítmica disminuye las posibilidades comunicativas. Círculo vicioso que vuelve compleja la solución en la medida en que los factores negativos se reproducen uno al otro: la desocialización a la arritmicidad, la arritmicidad a la incomunicación, y ésta cierra el

⁶³ Steger, *Op. Cit.*, p. 6.

⁶⁴ Montagu y Matson, *Op. Cit.*, p. 159.

circuito al influir sobre la desocialización. Es en esta dinámica que se comprende la propuesta de Karl-Otto Apel -ya antes mencionada- sobre una "ética de la co-responsabilidad", en la que los actores somos el conjunto de individuos habitantes del planeta, y para lo cual es menester organizar espacios colectivos de comunicación.

Estas propuesta, si bien no es llevada al plano universal, si es ejercida en el nivel grupal por parte de comunidades humanas localizadas, ejemplo de ello son el poblado otomí y el movimiento carismático, los cuales ciertamente tienden a posturas cerradas al reafirmar sus identidades particulares, pero sin las cuales no podrían responder a los efectos desocializadores ya conocidos. El baile juvenil durante la fiesta patronal, en el primer caso, y las misas de sanación, en el segundo, muestran cómo los individuos disgregados -campesinos migrantes o miembros de unidades familiares- encuentran y construyen espacios de resocialización, elaborando lenguajes culturales que restituyen la armonía a través de la música y la danza, ya de conjuntos musicales "de moda", ya por medio de la oración y la alabanza. Estos lenguajes, por su parte, posibilitan la identificación de los miembros que ahí asisten abriendo canales de comunicación -invitación a bailar o el dar su testimonio-, por lo que el circuito antes negativo, ahora se vuelve positivo al dar paso la comunicación a la resocialización: las parejas de baile se cortejan, algunas de las cuales pasan por el noviazgo y llegan al estatus de esposos que reproducen social y biológicamente a la comunidad otomí local; en el culto carismático, el ritual de la misa da pie a una reorganización emocional que repercute en la reorganización familiar y que consolida a la comunidad carismática de cada templo.

Las experiencias de espacios comunicativos pueden sumarse en los ejemplos de encuentros deportivos o conciertos masivos de música, en donde la ritualización de esos actos implica lenguajes comunes de los participantes y la conformación de un ritmo común: el movimiento del balón, o la melodía del conjunto musical o cantante. Ciertamente estas expresiones comunicativas a partir de la adscripción a un grupo determinado implica el contraste entre el *nosotros* y los *otros*, de tal manera que los grupos de resocialización, ritmicidad y comunicación pasan, en su relación con los *otros* a guardar potencialmente actitudes sectarias, observándose la existencia de dos caras inherentes a este proceso. Dicha ambigüedad se señala ya para la dinámica de los grupos liderados por personalidades carismática, en la que están presentes la cima del amor altruista, pero también el abismo del fanatismo violento⁸⁵. Por estas características es que se hace necesario, en palabras de Apel, organizar la corresponsabilidad colectiva de todos los miembros de la comunidad comunicativa humana. Para alcanzar este objetivo ha de partirse de tres pilares: la

⁸⁵ Charles Lindholm, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona. Gedisa Editorial, 1992, p. 22.

resocialización, la armonía y la comunicación, de entre los cuales pareciera que el ritmo adquiere una importancia sustantiva como lenguaje cultural humano, el que implica al individuo con su cuerpo, a la comunidad y el entorno natural y construido.

Pero una cosa son los proyectos -devenidos utopías e historias-, y otras las tendencias ocurridas, de tal suerte que las voluntades comunicativas oscilan entre los grupos de intracomunicación y las propuestas de intercomunicación; los primeros ofreciendo alternativas a sus miembros con adscripciones que pueden inclinarse hacia el sectarismo y la intolerancia, los segundos con afanes universales por encima de los particularismos, por la convivencia humana que aleje las discriminaciones muruas.

En esas oscilaciones, la práctica cotidiana de las alternativas médicas surge como respuesta a la denominada "deshumanización de la medicina", caracterizada por una "super-especialización" y tecnificación a tal grado que se pierde de vista al enfermo como ser humano sufriente, centralizándose la percepción en la enfermedad, por lo que el individuo es apenas receptáculo de una anormalidad física, la cual es atendida -la enfermedad siempre por una acervo de conocimientos médicos profundos y recursos tecnológicos sofisticados. Los afectos y desafectos de la persona enferma, sus relaciones interpersonales, sus armonías y comunicaciones con el entorno son prácticamente ignoradas, a pesar del principio biopsicosocial de la salud, manejado por el sistema médico moderno. Cuando el paciente recobra la salud es porque ha desaparecido el estado patógeno, esto es la enfermedad fisiológica, y se le da "de alta"; se envía entonces al individuo a ese mundo fuera de armonía, incomunicado, desocializado. Por estos motivos, cultos como el carismático, reciben a estos enfermos que buscan ser remusicalizados, es decir, rehumanizados. La deshumanización es reconocida al interior de la misma medicina moderna del presente siglo, en cuyo interior se escuchan voces que postulan que la atención del cuerpo enfermo "también exige unos esfuerzos intensivos por comunicarse con los pacientes, para conquistar su confianza y comprender sus necesidades y sus esperanzas"⁶⁶.

Necesidades y esperanzas desconocidas, que forman parte del conjunto conceptual del paciente, conformadas por el marco cultural en el que se ubica. La vivencia del enfermo en relación de cómo experimenta su enfermedad, cómo la codifica desde sus parámetros culturales es ignorada por el médico y por el sistema institucional -público o privado- que le atiende; la historia de vida es obviada, forma parte de la subjetividad de la enfermedad, como el dolor que es contrarrestado con un placebo: inyecciones de alcohol o agua bidestilada, sumamente dolorosas. Entre el enfermo y el médico se requiere igualmente tender puentes de comunicación no sólo interpersonal, sino Intercultural, que comunique,

⁶⁶ Stanley Joel Reiser, *La medicina y el imperio de la tecnología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 264.

junto con las necesidades y esperanzas del paciente, los códigos desde los cuales el enfermo codifica sus enfermedades, y en los que juegan papel importante sus relaciones sociales y con el entorno, es decir, que conociendo dichos códigos le sería posible al médico y a su sistema cognoscitivo, identificar el grado de desarmonía sufrida por su paciente al interior de su organismo, de su cuerpo y su estado emocional, y en sus relaciones sociales y ambientales.

En esa ética de corresponsabilidad y en la necesidad de abrir espacios colectivos de comunicación, el sistema médico moderno tiene el deber moral y científico de ofrecerse como entidad dialogante para con sus pacientes. Negarse a ello significa que la medicina moderna, usurpando el nombre de la ciencia y la razón, se instala en las posturas sectarias y dogmáticas de aquellos grupos que ofrecen opciones curativas y a los cuales la medicina moderna niega eficacia curativa. Nos encontramos de nueva cuenta ante la disyuntiva entre las tendencias sectarias y las de corresponsabilidad por espacios de comunicación y convivencia humana entre los sistemas médicos que las sociedades construyen.

CONCLUSIONES

Las posibilidades científicas y humanísticas de la Antropología

La antropología, a través de su quehacer ha producido descripciones etnográficas minuciosas de grupos sociales específicos a la par que esquematizaciones estructurales que se pretenden generalizables. Tanto en uno como en otro caso, la materia prima de la que se vale es la vida de los hombres sobre la Tierra. Y es que la técnica y el tejido de cestas, la economía imbricada en el sembrar la tierra, la alianza social que implica casarse, el poder y la religiosidad de ser mayordomo, la noción del espacio sagrado al caminar kilómetros durante una peregrinación, la confrontación del poder en las noches de huelga y represión durante un movimiento sindical, o las nociones de salud y enfermedad durante los dolores de parto en una mujer que no alcanza los beneficios de los servicios médicos, son todos actos de vida: experiencias humanas que en la visión antropológica se vuelven dato etnográfico y concepto abstracto.

Pero la antropología, en su ir y venir entre el *campo* y el *gabinete* logra, en la persona de cada antropólogo, reunir la sensación vivencial y la idea, es decir, la experiencia y la teoría, la dimensión humana como acto cultural. Sobre esta oscilación del ejercicio profesional de la antropología, el presente trabajo procuró reunir las dos dimensiones: la vida como experiencia peculiar en cada uno de los grupos sociales, y la vida como proceso cultural común a la especie humana.

La conjugación de la descripción etnográfica y el posterior análisis desde criterios culturales, en torno a la enfermedad, proporciona un rico material en tanto que la pérdida de la salud es punto crucial de las experiencias de vida que le hace al hombre reflexionar sobre su existencia, por lo que resultan elaboraciones simbólicas abundantes en

significados sociales. Con ello se aportan referentes conceptuales relativos al conocimiento de la mecánica de hacer cultura y susceptible de ser traducido a un lenguaje *numérico-geométrico* que permite su mayor sistematización científica, con ésto se ofrecen elementos que pueden participar en la revaluación de la práctica médica como preocupación humana. En consecuencia, la antropología muestra sus posibilidades tanto teóricas como prácticas, entendiendo por éstas segundas no la mera utilidad en programas de asistencia y desarrollo social, sino en la reflexión profunda de los conflictos actuales que exigen abrir horizontes a largo plazo.

Cultura y religión: estructura y experiencia

Cada sociedad hace cultura de acuerdo a sus condiciones específicas, razón por la cual las creaciones culturales son tan distintas. Sin embargo, a lo largo de esta historia han subsistido formas que guardan parecido a pesar de la diversidad, por lo que la cultura posee un doble papel: uno, diferencia a las sociedades, marcando fronteras e identidades; dos, iguala formas culturales pertenecientes a contextos aislados por lo que acerca a los hombres en torno a símbolos comunes. De aquí que la cultura sea relativa a la vez que común en su estructura codificadora.

La primera característica es producto de la experiencia humana, concreta y cotidiana, tejida a lo largo de los años y generaciones, explicada a partir de las percepciones vividas por sus protagonistas en esa cotidianidad. Fuera de estos parámetros propios de cada grupo social, las experiencias ajenas resultan inverosímiles y *falsas*; la experiencia propia se hace entonces *La Verdad*, sustento del etnocentrismo y de la ausencia de entendimiento entre las culturas. De esta manera la verdad inherente a cada cultura, es potencialmente la mentira para los otros pueblos, por lo que lo *verdadero* y lo *falso* existe sólo en la dimensión de las experiencias propias a cada cultura.

Dadas las condiciones sociales contemporáneas, en las que los pueblos y sus culturas interactúan dinámicamente, ya no es posible conformarnos con saber que existen diferencias entre el *nosotros* y los *otros* con la intención de respetarnos mutuamente; las relaciones ahora afectan los principios culturales en más de una ocasión, como en las situaciones de tratamientos médicos en que el remedio tradicional no es el único recurso usado por un enfermo, sino que conjuntamente recibe la atención de la medicina moderna, por lo que las culturas no se remiten exclusivamente a sus regiones, sino que se combinan en contextos ampliados, ante tal situación se requieren puntos en común entre los diversos

sistemas culturales que permitan el entendimiento entre unos y otros, en lugar de subrayar las diferencias.

Tal factor común lo constituye el Proceso de Codificación Cultural, caracterizado por integrarse en tres pasos: percepción, significación y acción social. A través de ello se explica la mecánica por medio de la cual el hombre en sociedad ha hecho cultura. De esta manera se comprende el doble juego práctico-conceptual de la cultura: 1) sirve para cosas concretas, y, 2) da al hombre un marco de significados desde el cual comprende el mundo que habita, el suyo propio construyendo una interpretación peculiar del entorno en que se ubica. De aquí, que desde la percepción se tiene ya una visión diferente a las otras formas culturales correspondientes a grupos sociales distintos, visión que llevará a significados y acciones sociales igualmente propias y distintivas culturalmente. Estas formas específicas son, cada una, un código cultural por medio del cual es aprehendido el entorno físico y social en el que se instala el grupo humano que lo elabora, respondiendo a sus requerimientos funcionales a la vez que generando conjuntos de significaciones por medio de los cuales los individuos se comunican e interactúan reproduciéndose material y significativamente, es decir, culturalmente.

El proceso de codificación cultural es común al hombre, en tanto que las formas culturales que de ese proceso emanan son diferentes, dichas variantes culturales al cumplir funciones y contener significados construyen símbolos por medio de los cuales cada cultura toma forma, de tal manera que el símbolo es la unidad básica constitutiva de la cultura, ya que él es un significante que comunica significados, gracias a ello los hombres pueden precisar sus acciones, es decir, pasar del significado a la acción. Sin el símbolo no habría un vehículo para dar sentido al trabajo productivo ya que al carecer de conceptos como "necesidad" o "hambre" no se percibiría el requerimiento de transformar una fibra en hilo o un pez en alimento. El símbolo es la unidad semiótica y funcional básica de la cultura.

Tales características del símbolo las encontramos en los sistemas religiosos, por lo que la religión al ser un código cultural derivado del proceso que implica la percepción la significación y la acción, hace de sus construcciones simbólicas un conjunto tanto de significaciones como de acciones funcionales, por lo que la religión es, a la vez que experiencia vivida, sistematización de esa misma experiencia que se traduce en significados racionalizados, es decir, procesados como parte de un código cultural específico.

En este sentido, entender a la religión como expresión ideológica es identificar apenas una de sus dos vertientes, la otra es rica en acciones sociales desde las que se construyen proyectos y utopías que han hecho historias humanas. De entre las expresiones religiosas el ritual ofrece material simbólico particularmente significativo y que da pie a la

acción social, en la dramatización ritual se vierten las expectativas sociales ya sea en pos de la reproducción del sistema establecido o, por el contrario, en la búsqueda de formas alternativas de reorganización: en estas tendencias la restitución del orden original es más bien un referente decodificador cuyas interpretaciones múltiples sirven para construir proyectos propios, el texto del mito puede ser el mismo, como en las pasajes bíblicos, pero el contexto dará pie a interpretarlo en forma especial y guiar la lectura por los senderos que el contexto exija. Es así que la misa católica adquiere significados distintos en un contexto indígena a diferencia de un contexto urbano, a pesar de que el sustento teológico, ritual y mítico, en principio obedezca a los de la misma Iglesia Católica Apostólica y Romana. El rito es el sistema simbólico por excelencia que sintetiza las tendencias sociales de significación y acción que cada grupo humano construye.

Lo religioso como proceso de codificación y como código cultural, muestra su papel de constructor de lo social, lo cultural e incluso de lo histórico, ya que uno de los espacios en que se construyen éstos son los sistemas rituales, tanto dentro de una religión en particular como en la vida laica, ya que el comportamiento religioso no ocurre exclusivamente en el ámbito de una iglesia o secta, sino que por igual sucede en la vida civil, política y económica. La codificación religiosa va de la mano del *Homo religiosus*, este tipo de codificación posibilita un alto grado de síntesis de cada experiencia humana específica, ya que el mito y el rito poseen una muy particular capacidad codificadora al componerse de símbolos que le dan significado al contexto vivido y al proyecto buscado.

Por lo tanto, la religión no es una iglesia en particular, frecuentemente identificada con ciertos momentos y posturas de la Iglesia Católica; tampoco es exclusivamente ideología; ni siempre obedece a los grupos que ejercen el poder político y económico. La religión es un recurso de codificación, por medio del cual se significa y se realizan acciones significativas; de aquí que la religión ha sido utilizada constantemente por las sociedades humanas, ya sea a nivel de unidades étnicas, locales, regionales, de clase, o nacionales, o bien, en la conformación de subgrupos al interior de entidades mayores. La religión no es monolítica, la religión es materia de tantas significaciones como grupos sociales con intereses particulares haya. Por estas razones, la religión al ser codificante -constructora de percepciones, significaciones y acciones-, elabora las tendencias de reproducción o transformación social que los requerimientos del contexto le pidan. La religión no es estática por definición: la religión construye significados y acciones para que sus protagonistas continúen viviendo en un mundo dinámico.

A la esfera religiosa no podría escapar la coyuntura crítica de la enfermedad; ese periodo en que el hombre siente dolor y conforme se agrava el mal, puede acercarse a su muerte. Momento liminar que encuentra en lo religioso una manera de comprender su

situación y de actuar para remediarla, es decir, con la religión el hombre le da significado a su enfermedad para responder con una estrategia curativa o para soportar el desahucio. Las nociones relativas al proceso de codificación, la religión, el ritual y el símbolo se perfilan como referentes que permiten comprender a las culturas médicas que el hombre ha creado para responder a la dinámica salud-enfermedad. Con tales instrumentos de análisis, el ser humano no se queda en el mero conocimiento de su cuerpo enfermo: fisiopatología: sino en la experiencia tenida por el individuo de la enfermedad sufrida como de él en calidad de enfermo. El tejido con una patología se acompaña del tejido con un sufrimiento. Esta perspectiva abre un horizonte en el que la Cultura es categoría de análisis para la comprensión de la enfermedad y la salud como un todo que es el Hombre: cuerpo y pensamiento.

La Cultura, categoría antropológica, instrumento de análisis y registro de la vida humana, muestra en el concepto del proceso de codificación que es estructura, y en la etnografía que es experiencia cotidiana. En la Cultura se reúnen así el código científico y los códigos que han construido las diferentes sociedades, por lo que en ella se encuentran los lenguajes que el etnocentrismo y la soberbia *cientifictista* han separado al fomentar prejuicios muruos y el reclamo egoísta de poseer en exclusiva la *Verdad*. La Cultura guarda el dilema de continuar marcando las diferencias o de constituirse en puente que comunique entre sí a esas diferencias.

El contexto rural-urbano

Sobre los anteriores criterios, el estudio de los dos casos tratados, la comunidad otomí de San Mateo Capulhuac y el Movimiento Carismático de Renovación en el Espíritu Santo, nos permite identificar como constante la oscilación de los individuos que habitan los ámbitos rural y urbano, entre la desocialización y la resocialización, la multirritmicidad desarmoniosa y la armonía de ritmos, la incomunicación y la comunicación. Esta situación tiene origen en la relación dialéctica de la unión interdependiente y contradictoria del campo con la ciudad.

En el medio rural la emigración está directamente asociada con el minifundismo, el cual a su vez deriva del conflicto entre la degradación del hábitat natural que ve agotados sus recursos y la carga demográfica que exige mayores recursos; el éxodo campesino daña la cohesión familiar. Ante ello surge el mecanismo de la matrifocalidad que, por medio de la madre como símbolo cohesionador, posibilita la reproducción de la unidad doméstica entre el campo y la ciudad, por lo que las fronteras familiares pueden extender sus límites

espaciales mientras guarden los lazos con la imagen femenina de la madre. Este mecanismo por igual se encuentra en la ciudad aunque la función cohesionadora se limita a la urbe.

La migración campo-ciudad se conjuga con la migración ciudad-ciudad, ambas originadas en la búsqueda de opciones económicas dada la precariedad del campo y las bajas remuneraciones del empleo urbano, de donde los movimientos espaciales de los individuos influye negativamente en la integridad de las unidades domésticas. La inseguridad económica genera incertidumbre emocional, lo que aunado a la necesidad de salir del lugar original de residencia en busca de trabajo, agudiza la fragilidad en las relaciones familiares y comunitarias -del poblado rural y del barrio urbano-, por lo que los individuos, particularmente los migrantes, transitan de su contexto cultural al contexto ajeno, de las relaciones con los propios a las relaciones con los extraños, lo que le lleva a romper con el código original y adecuarse o construir uno alternativo, situaciones que no siempre se logran por lo que el migrante oscila entre uno y otro contexto.

En esa ambigüedad el papel de la etnicidad permite contar con un referente de adscripción, lo que sucede en el caso de la población otomí, por medio de su sistema ritual indígena posee espacios de resocialización que retroalimentan la cohesión propiciada por la marifocalidad. En sentido contrario, en el medio urbano la ausencia de adscripciones son más débiles, dejando abierta la posibilidad de perder los sentimientos de pertenencia familiar y grupal, y siendo más factible entrar en situaciones de aislamiento individual; de aquí que movimientos como el de la Renovación Carismática, se nutren principalmente de habitantes urbanos -nativos o migrantes permanentes-, al ofrecer un espacio de resocialización que suple a los grupos de origen. La tensión entre una y otra posibilidad forma parte del proceso socialización-desocialización-resocialización que se compone de tres momentos para cada individuo: 1) seguir siendo parte de su parentela o comunidad de origen: socialización; 2) aislarse de ese conjunto social: desocialización; 3) formar una nueva unidad de parentesco o incorporarse a un grupo alternativo: resocialización.

Asociada a la desocialización-resocialización se encuentra la multiritmicidad. Los ritmos rurales establecidos por los ciclos climáticos, agrícola y ritual han conformado una armonía dentro del contexto cultural, como en la comunidad indígena otomí, la que es rota por la inclusión de los ritmos urbanos medidos por periodos más cortos como la jornada de trabajo, el pago semanal o quincenal del salario, o los horarios vespertinos o nocturnos de empleos relacionados con el comercio o los servicios, los que violentan la armonía rítmica llevada en la aldea indígena. La multiritmicidad así repercute doblemente, de una parte sobre la esfera comunitario-familiar, y de otra, sobre el ritmo de cada individuo, principalmente, aunque no exclusivamente, el migrante. Por lo que toca al habitante urbano, la misma presión económica generalizada, lo orilla a emplearse en

diversas actividades remunerativas a la vez que exige la participación monetaria de parte de otros miembros que anteriormente no trabajaban como las esposas o las hijas y que ahora, al salir del hogar dejan huecos en la división del trabajo de la unidad doméstica: de tal manera que, si por un lado se cuenta con ingresos suplementarios, por otro se mutila la organización tradicional que proveía la preparación de alimentos o el cuidado de los hijos. Es entonces que los ritmos se empalman en una multirritmicidad que crea desarmonía en los ritmos y en las relaciones sociales del individuo.

Desocialización y multirritmicidad implican aislamiento lo que obstaculiza la comunicación al interior de los grupos de origen. Igualmente, en las relaciones hacia el exterior, la confluencia de diversos códigos culturales no siempre permite el buen entendimiento entre miembros de comunidades diversas. De esta manera las relaciones rural-urbanas conllevan potencialmente incomunicación entre los habitantes de ambas esferas. En consecuencia, la diversidad cultural, crea dos posibilidades: abre canales de comunicación entre individuos de orígenes diversos; o delimita hacia dentro las comunicaciones solamente entre iguales, con lo que estos grupos quedan como entes aislados socialmente, inclinándose hacia la sectarización y la intolerancia. Por todo lo anterior, la incomunicación, corre paralela a la desocialización y la arritmia, actos que poseen efectos desimbolizantes, desindividualizantes y deculturantes; al perder significado los contenidos simbólicos se anula la posibilidad de construir alternativas de vida, lo que provoca en la sociedad desesperanza y en los individuos un profundo sentimiento de soledad.

Un cuerpo-texto, una enfermedad-mensaje y una curación reordenadora

El cuerpo no es solamente tejidos, el cuerpo es también una construcción del *si mismo* individual y social; a través de él percibimos el mundo propio, es decir, por su intermediación significamos nuestro entorno dándole una forma interpretada culturalmente. De esta manera, el cuerpo no es un instrumento objetivo con el cual objetivamos la realidad en que nos encontramos, el cuerpo, al ser construcción cultural que construye culturalmente con sus percepciones el medio que nos rodea, liga al cuerpo con ese entorno, ambos son componentes de una unicidad: el cosmos.

Desde tal concepción, las lecturas culturales otomías o carismáticas resultan comprensibles. La cadena asociativa indígena *agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego* es la interpretación cultural que hacen de su hábitat, el cual se encuentra entre los planos celeste y del infamundo, dando paso a las nociones sagrado-profanas con que explican su

condición humana y terrenal. De esa cadena resultan los símbolos sustantivos del *fuego* y el *agua* que permiten obtener los parámetros de clasificación *frío-caliente*, con que ordenan el sistema médico tradicional que hace uso de recursos naturales y de figuras simbólicas en los tratamientos curativos; al tener éstos una clasificación derivada de la relación sagrado-profano, los instrumentos terapéuticos adquieren un carácter sagrado, es decir, dador de vida, como el agua fecundante y el calor del fuego.

Por su parte, el movimiento carismático recurre a la oración y la alabanza como una estrategia de reordenar el contexto desocializante, multirrítmico e incommunicante; ese desorden patogénico que es contrarrestado con la restitución del orden divino encontrado en el paralelismo de la vida propia con la vida de Jesucristo. Oración y alabanza imprimen una nueva armonía en la dinámica dispersa de ritmos caóticos, dando coherencia a las relaciones sociales antes desordenadas. A través de la palabra, no sólo por su *poder* como tal, en tanto que exteriorización del inconsciente, sino por su ritmicidad, es decir, su musicalidad, los individuos se comunican restituyendo el contacto humano, lo cual queda asociado a efectos que los creyentes interpretan como curativos, por lo que estos actos resocializantes, armonizantes y comunicativos son parámetros desde los que se construye culturalmente la salud en los enfermos. Como sucede en la cultura otomí, en el Movimiento Carismático también existe un símbolo divino dador de vida que es representado por el Espíritu Santo el cual se relaciona con el fuego, de aquí que la restitución de la salud es un acto sagrado en la medida en que sólo las entidades sagradas proporcionan la vida conforme estos parámetros culturales. Sin embargo, y a diferencia del caso indígena, el símbolo carismático no corresponde al sistema binario, sino al triádico ya que el Espíritu es tercera persona de la Santísima Trinidad, parámetro simbólico que clasifica la posición humana: los hombres oscilan entre el orden primigenio dado por Dios Padre en el Paraíso y la redención de los hombres en la tierra por parte de Dios Hijo; polarización que permite codificar la pulsación entre la socialización, armonía y comunicación, de una parte, y la desocialización, multirrítmicidad e incommunicación, del otro lado. Aquí es donde el Espíritu Santo es el tercero que resuelve la contradicción al ser fuente de vida.

Con la descripción etnográfica y de las experiencias vivenciadas- de estos dos casos concretos, hallamos que el cuerpo al enfermar nos comunica que en el entorno suceden ajustes sociales que afectan la salud del individuo, por lo que la enfermedad es el mensaje que señala dicha desarticulación; así es que cuando el padecimiento es eliminado, a la vez se restituye el orden social que permite armonizar las relaciones entre los hombres. Esto no significa que el resultado sea el restablecimiento definitivo de la armonía: la relación orden-caos se mueve en forma dialéctica, como el cuerpo que se mueve

entre la salud y la enfermedad, como los individuos que palpitan entre la desocialización y la resocialización. El cuerpo no sólo es tejido que obedece reglas biológicas, el cuerpo es materia viva que percibe, significa y comunica las contradictorias experiencias sociales humanas por lo que la dinámica hacia la salud no se mueve progresivamente en línea recta, sino que la salud es contraparte de la enfermedad, ambas interactúan en torno de la vida y la muerte del individuo, desde que es gestado hasta que perece; entre estos dos momentos, el individuo vive y hace junto con sus congéneres, a la sociedad humana.

El mecanismo estructural triádico-binario del proceso de codificación

La cultura otomi muestra que el par de opuestos *frio-caliente* implica un sistema binario, mientras que el código carismático evidencia, en la figura del Espíritu Santo, un sistema triádico. Estos mecanismos de codificación cultural por igual se encuentran en los numerosos ejemplos de formas religiosas. La clasificación binaria opera al significar el arriba y el abajo, el cielo y la tierra, el sol y la luna, el agua y el fuego, de donde unos y otros pueden ser masculinos o femeninos, fríos o calientes; de la misma manera, un mismo símbolo puede poseer significados opuestos como el agua que es asociado tanto con el plano celeste como con el terrestre, masculino o femenino, diurno o nocturno. Esta variedad de significados son interpretaciones culturales diversas pero entre las cuales persiste la constante de clasificar el entorno en pares de opuestos, es decir, una significación regida por el sistema binario; en base a este mecanismo de codificación se construyen diversas interpretaciones culturales con que cada grupo actúa en relación con su contexto propio para seguir siendo una entidad social.

El culto carismático observa la presencia del sistema binario que comparte con mecanismos triádicos a partir del manejo simbólico en torno del Espíritu Santo como Tercera Persona, lo que nos indica que junto con el sistema binario se articula el triádico. La observación de los símbolos *agua, fuego y espíritu* no es exclusiva de los dos casos referidos, ya que su presencia es una constantemente en distintas culturas distantes en el tiempo y el espacio. De aquí que los símbolos *agua, fuego y espíritu* resultan universales en la etnografía sobre religión y medicina, esto obedece al papel que juegan como componentes del mecanismo del proceso de codificación cultural común a las sociedades humanas, proceso que ordena las percepciones y significaciones por medio de los instrumentos cerebrales que son decodificados por las elaboraciones mentales, así la división tajante entre *material e inmaterial, objetivo vs subjetivo*, éstos como sinónimos de *verdadero vs*

falso, se diluye para señalar que tales oposiciones lo son en tanto que dialécticas, es decir, en la medida en que esas partes en su antagonismo se complementan para dinamizar al hombre; sin estas oposiciones no hubiera sido posible clasificar el entorno y darle significados culturales para actuar sobre el hábitat y transformarlo en beneficio del grupo que lo ocupa. Mente y cerebro son entonces dos porciones que construyen en su interacción significados objetivos y subjetivos, que registran lo palpable y medible a la vez que lo vivenciado a través de categorías subjetivas: el cuerpo del hombre es la *bio-logia* que con las significaciones culturales puede escribir la historia de la *bio-grafia* de ese mismo hombre, por lo que de esta conjugación resulta la existencia humana.

Los sistemas binario y triádico, encontrados a través del recorrido etnográfico de las experiencias de vida de las sociedades, son los componentes pertenecientes a ese mecanismo de codificación cultural. En la medida en que ambos se articulan entonces lo que hallamos es un *sistema binario-triádico* con *dos subsistemas* que operan con lógicas propias, uno el *subsistema binario*, otro el *subsistema triádico*. El primero opera en forma de pares de opuestos mutuamente complementarios; el segundo rompe la tensión que provoca delimitar a sólo dos componentes la clasificación del entorno, por lo que al dar una *tercera* opción, propicia la conexión entre los pares de opuestos del subsistema binario, evidenciando su función sustantiva que es la de unir las parejas de oposición en una estructura interrelacionada; es así que el subsistema binario clasifica el entorno en pares de opuestos, mientras que el triádico los integra estructuralmente. Con este mecanismo codificador se construyen las interpretaciones culturales diversas, las que son entendidas como realidades ciertas a partir de que son corroboradas por las vivencias cotidianas que desde sus parámetros reiteran esa veracidad relativa a su contexto. Con este sistema binario-triádico los símbolos son operadores que codifican, dando significado a esa realidad percibida y sobre la cual actúan dinámicamente. De aquí se obtiene un mismo mecanismo por medio del cual los hombres pueden comunicarse, en clave binario-triádica, como una posibilidad de comunicación y convivencia humanas en una historia llena de diferencias.

El lenguaje numérico-geométrico de la cultura

Identificado el *sistema binario-triádico* como mecanismo de codificación cultural, queda ahora traducirlo a lenguaje numérico-geométrico, lo que permite su síntesis para ser confrontado con otros lenguajes científicos y de esta manera lograr un puente de comunicación entre los códigos culturales entendidos como *no-científicos* y el código

científico. Sin embargo, el lenguaje científico y dentro de éste el compuesto por los números y las figuras geométricas como parte de las matemáticas, son por igual códigos definidos como interpretaciones culturales que responden al contexto en que se ubican, de donde su carga de veracidad queda también regido por el relativismo. Más aún, la manera en que estructura su discurso el lenguaje científico y matemático, muestra paralelismo con los discursos culturales como el religioso: se dice que las matemáticas efectúan descubrimientos que revelan la realidad encubierta, a la manera del secreto divino que ha estado ahí siempre, pero que los hombres terrenales tienen prohibido conocer, ya que ello es peligroso en la medida en que los individuos no saben manejar debidamente toda esa sabiduría que es *La Verdad*. De esta forma se abordan las matemáticas como estructuras sustantivas y preexistentes en el universo, razón por la cual la ciencia tiene el cometido de *descubrir*las: así las cosas, las matemáticas son atemporales y sobrehumanas, es decir, divinas. Es evidente la figura religiosa que subyace en este discurso de la científicidad matemática, por lo que no es difícil entender que las matemáticas, al menos desde su discursividad, se comportan a la manera de construcciones culturales que al ser divinas -saber preexistente y oculto, que ha de develarse al entendimiento profano de los hombres-, guardan la *Verdad*, con lo que la Ciencia legítima su dominio entre los otros conocimientos culturales no-científicos. La Ciencia es una construcción cultural más que obedece a la veracidad relativa contextual, verificable en las experiencias que ese mismo contexto le provee.

Pero lo anterior no implica la completa relatividad de las matemáticas, el hecho de que exista un mecanismo de codificación común a la especie humana, por encima del tiempo y el espacio indica que hay una preexistencia estructural que se encuentra, no en la cultura sino en la fisiología humana, ya que su sistema orgánico es el factor común de la especie entre todo lo demás que es diverso -cultura, entorno natural y sistemas sociales. Es en los procesos cognoscitivos del plano cerebral donde pareciera que se evidencian mecanismos que corresponden a formas matemáticas, pero de donde no se puede concluir que lo sean absolutamente, ya que esas mismas matemáticas muestran indicativos de ser construcciones culturales; esta situación ambigua lleva a considerar que las matemáticas se hallan a mitad del camino, entre su preexistencia orgánico-física y su construcción cultural, por lo que se constituye dialécticamente en un ir y venir evolutivo entre el cerebro y la mente, creando construcciones culturales y construcciones biológicas.

Las matemáticas son un lenguaje que permite realizar traducciones interculturales en la medida en que, sin dejar de ser un código particular, es a la vez un decodificador, dadas sus características estructurales y estructurantes. La evidencia de esta cualidad se tiene en los números y la geometría. La afirmación de perfil pitagórico que postula que con

unidades y puntos el hombre ha construido su universo, se reinterpreta en nuestro estudio en el sentido de que las construcciones culturales que elaboran una interpretación cultural de la realidad -la realidad de cada cultura- tienen por operadores cognoscitivos a los números y las figuras geométricas. La información etnográfica al respecto ofrece referencias suficientes como para observar que dichos componentes matemáticos se constituyen en significantes y significados utilizados por las construcciones culturales, lo que evidencia el papel estructurante y constructivista de las matemáticas al utilizar figuras y números cargados de significados que significan el entorno.

El material etnográfico señala que entre mayor es el número, mayor es también la ambigüedad de significados; y en sentido inverso entre menor el número, menor es dicha ambigüedad y más precisos sus significados. Esto se manifiesta en que a partir del 4 las elaboraciones simbólicas y sus significados van retomando progresivamente significados de los números 1, 2, y 3: el 4 es múltiplo del 2; dos puntos forman la línea; su desdoblamiento da paso al cuadrado; el sentido terrestre y profano del 2 lo conserva el 4; el Cinco que en su sumatoria $2+3=5$ reúne el significado femenino del Dos y el masculino de Tres. En consecuencia los números naturales se agrupan en la forma binaria Par-Impar, lógica que no se anula con el punto y el círculo, los cuales, de su parte, remiten a la noción de absoluto y totalidad asociado con la idea de dios y lo divino, figuras éstas que se instalan en las relaciones binarias de lo sagrado y profano. El Uno absoluto y sagrado, se vuelve número en su contrastación con el Dos terrenal, primer número par; la tensión binaria de los pares de opuestos se resuelve con el Tres, número impar, que si bien le antecede el Uno, éste, en tanto que absoluto en principio, no juega el papel de impar que rompe las tensiones binarias. En los números y la geometría se observa que el subsistema binario se combina con el triádico a través de la esencia de la pareja Par-Impar, evidenciada en la relación de los números 1, 2 y 3 y en la construcción de las nociones del Triángulo, el Cuadrado y el Círculo. Estos son entonces significantes estructurales básicos de codificación cultural, por esta razón sus productos, las construcciones culturales, mantienen la misma estructura binario-triádico. Por lo tanto, los números y las figuras geométricas son simultáneamente estructura de codificación y construcciones culturales; en tanto que estructura, cumplen la función de operadores de la codificación; en tanto que construcciones forman parte de las interpretaciones culturales humanas; el número creando conceptos, la geometría significando el espacio.

El rito humano: ritmo y contacto

Las experiencias de vida individuales y sociales se estructuran por medio del proceso de codificación, cuyas construcciones asignan significado al mundo y por su intermediación se actúa sobre éste. De entre esas experiencias la enfermedad implica, además de la alteración orgánica, un mensaje que es escrito sobre el cuerpo lo que comunica un desajuste en los planos orgánico del individuo y social en el que vive ese mismo individuo. Junto a esto, las interpretaciones culturales de la enfermedad poseen una connotación religiosa, los procedimientos para restaurar la salud quedan inmersos en formas ritualizadas que, evocando el orden mítico de los tiempos primigenios, construyen simbólicamente un orden orgánico que equivale a los órdenes social y cósmico, que por su cualidad divina inclina la balanza hacia la vida, restaurando, en principio, la salud.

Estas elaboraciones culturales se codifican por medio de simbolizaciones rituales que significan a la vida, por lo que adquiere sentido, es decir, el rito orienta la acción humana en la medida en que la significa, la explica y le plantea perspectivas de comportamiento: estos significados son comunicados al conjunto de individuos del grupo social, con lo que el rito, a la vez que explicación, es texto que señala los caminos a andarse. Paralelo al tratamiento terapéutico del rito sobre la enfermedad del paciente, se patentiza el *orden original cósmico*, con lo que los factores sociales desarticulados, que colaboran en la enfermedad, son reordenados, eliminando así su influencia nociva en el organismo enfermo. De esta forma, la desocialización, la multiritmicidad y la incomunicación son suplantados por sus contrarios, con lo que la enfermedad-mensaje propicia una curación reordenadora, proceso en el cual el tratamiento ritualizado juega el papel de codificador. Con tales funciones el rito muestra que, de acuerdo a la lectura cultural realizada, el mensaje del rito puede inclinarse a una reproducción ortodoxa, o bien, reinterpretar el mensaje en el sentido de hacer cambios de rumbo en la dinámica social.

El rito curativo reúne a los individuos en un acto comunicativo para reordenar al grupo social, la enfermedad producida por la coparticipación de factores biológicos y sociales, marca que existe un desajuste en esas dos esferas, y en donde las relaciones entre individuos observan alteraciones en la socialización, el ritmo y la comunicación; el cuerpo entonces enferma, una parte suya siente un dolor que le hace sufrir. La enfermedad es así, en la percepción cultural y experiencia individual, sufrimiento de dolor, concepción que priva sobre la perspectiva médica moderna que entiende que sentir dolor es apenas un síntoma. El dolor se coloca en el papel de *significante-significado*: significa una alteración orgánica al mismo tiempo que es significado de sufrimiento en si mismo. Cuando

duele el cuerpo es que las relaciones sociales, las interacciones personales, son igualmente dolorosas; de aquí que el dolor resulta ser una construcción cultural que comunica al individuo que lo padece y a los otros individuos que lo rodean, el contenido de su mensaje que tiene que ver con su fisiología, el entorno y las relaciones sociales que forman parte de su contexto.

La curación ritualizada, que junto con el procedimiento terapéutico sobre el cuerpo, restablece el orden social perdido o lo sustituye con otro orden alternativo, procura reelaborar la armonía tanto al interior del organismo como de las relaciones entre los individuos del grupo social al que pertenecen. El rito armoniza los factores biológicos y sociales en un ritmo, lo que influye sobre los agentes patógenos biológicos y en las condicionantes sociales y ecológicas que propician enfermedades, sincronizando los aspectos fisiológicos y sociales del entorno.

El ritmo hallado en los planos orgánico y social por igual se encuentra en el lenguaje matemático, la geometría de las construcciones arquitectónicas se ubican en el espacio de la geometría y el movimiento de los astros vistos desde la tierra; de esta forma la edificaciones se relacionan con la luz solar, o la ubicación de montañas, de tal suerte que las construcciones, en diversas culturas, se armonizan con la cuenta de los tiempos cíclicos; contar y medir el tiempo y el espacio hace de los números y la geometría un juego rítmico entre el edificio, la geografía y el cosmos, lo que se equipara a las relaciones entre el plano terrestre, las escalas y el cielo y el inframundo sagrados; espacio y tiempo, hombre y entorno se fusionan en un ritmo armónico. Asociado a esto el canto, la música y la danza reproducen ritualmente esa armonía que se extiende hasta la cadencia de las relaciones sociales concretadas en el contacto humano entre individuos, por ello la danza con el cuerpo, el canto con la palabra y la música con los instrumentos son mensajes que establecen comunicaciones entre los hombres que los reúnen en una comunidad; cuando esta comunión musicalizada se vuelve ruido, el hombre enferma; por tal razón la cadencia de las relaciones sociales y la musicalidad del organismo es fuente de salud.

El proceso de codificación o la vibración del contacto

El proceso de codificación es un mecanismo que opera a través del sistema binario-triádico, estructura codificante que se encuentra entre los mecanismos orgánico-cerebrales y las significaciones mentales. Por este proceso se construyen las culturas que han existido y existen actualmente, de tal manera que los diversos códigos culturales se gestan en un mecanismo común a la condición humana.

Debido a lo anterior, a pesar de las diferencias culturales se mantienen constantes que responden a ese origen común del mecanismo de codificación. De entre éstas las construcciones culturales religiosas desempeñan un importante papel codificador en la diversidad cultural; de aquí la importancia que ostentan los sistemas médicos nutridos de significaciones religiosas y por medio de los cuales distintas sociedades se han procurado alternativas de salud.

La eficacia curativa de esos sistemas se explica tanto, por sus terapias que solucionan las alteraciones en el plano orgánico a través de recursos de efectos bioquímicos, como por sus procedimientos simbólicos que reordenan el organismo enfermo y las relaciones sociales. Por esto, la enfermedad es desorden orgánico, dolor y sufrimiento que comunica desórdenes del entorno natural y social. La enfermedad entonces es anomalía en el cuerpo y dolor que son originados por el sufrimiento que causa la desocialización, la arritmicidad y la incomunicación. La pérdida de la cadencia en los contactos humanos, en las relaciones sociales que comunican a los individuos, en una palabra, la pérdida del ritmo humano cotidiano, se restituye en el tiempo sagrado del rito curativo, y por el cual se restablecen la salud, las relaciones, los *contactos* y las comunicaciones de la comunidad humana, lo que acerca a los hombres a la felicidad deseada como utopía y como proyecto histórico de ser sanos en cuerpo, sociedad y entorno.

Esto quiere decir que la enfermedad en la experiencia humana, y no en la clínica, es dolor. Y si en la enfermedad participa la somatización del entorno, entonces, lo que duele es la situación dolorosa que provoca ese mismo entorno en conjugación con los procesos fisiológicos. Así entonces, la estructura se vuelve experiencia, la matemática se culturaliza, el pensamiento se hace emoción, es decir, lo subjetivo deviene objetivo y viceversa. Por lo tanto no se puede pensar una medición científica ajena a la experiencia humana, de donde el justo tratamiento médico de las enfermedades exige esa armonía, esa musicalidad construida entre la estructura y la cultura, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el código científico y los otros códigos culturales, entre el cerebro y la mente, entre la neurona y los sentimientos. Todo ello unicidad dialéctica de los contrarios.

Teniendo esta experiencia común en el escenario humano resulta fundamental hacer de ello un puente que comunique las diferencias, que convoque a los hombres al diálogo de las culturas, en una *comunidad comunicativa* que haga del saber ciencia y experiencia, tomando el hilo conductor que nos siga llevando del número al cosmos, y así, navegar por el sufrimiento del cuerpo enfermo para alcanzar el puerto del diálogo entre los hombres, los pueblos y las culturas.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- ACUÑA, René (Ed.). *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 3 vols.
- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- *Antropología Médica*, México, Ediciones de La Casa Chata, 1986.
- ALBO, Javier. "¿Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymparas de hoy", en: *América indígena*, México, 1979, Instituto Indigenista Interamericano, año, XXXIX, vol. XXXIX, núm. 3.
- ALDUNATE, Carlos. *Sanación espiritual y psicología*, México, Publicaciones Kerygma, 1989.
- *Sólo Jesús sana*, México, Publicaciones Kerygma, s/f
- ALDUNATE, Carlos y VALENZUELA E., R. *La oración carismática*, México, Instituto de Sagrada Escritura, 1977.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)*, México, Ediciones Quinto Sol, 1970.
- ALVAREZ LOBATO, Ma. Elena. *Diagnóstico de Salud de San Mateo Capulhuac*, Instituto de Salud del Estado de México, 1991.
- Anuario Estadístico del Estado de México*. Edición 1993, México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, Gobierno del Estado de México, 1993.
- ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. *La medicina tradicional en México*.

- Proceso histórico, sincretismos y conflictos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- APEL, Karl-Otto, "El problema de una macroética universitaria de la corresponsabilidad", en: *Symposium Internacional 500 Años: "Un pensamiento sin fronteras"*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, 2 vols.
- ARAMONI, Ma. Elena. *Talokan tata. talokan nana: nuestras raíces*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- ARLAS, Jacinto. *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*, México, SepSetentas, 1975.
- ARIZPE, Lourdes. *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos en la ciudad de México)*, México, El Colegio de México, 1978.
- *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las «Marias»*, México, SepSetentasDiana, 1979.
- BALANDIER, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona. Gedisa Editorial, 1990.
- BARABAS, Alicia M. *Utopías Indias. Movimientos socio-religiosos en México*, México, Editorial Grijalbo, 1989.
- BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BARTRA, Armando, *El comportamiento económico de la producción campesina*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1982.
- BARTRA, Roger. "Los campesinos: una extinción imposible en marcha permanente", en: *Antropología y marxismo*, no.2, septiembre de 1979-marzo de 1980.
- BASTIDE, Roger. *Elements de sociologie religieuse*, París, Librairie Armand Colin, 1947.
- *Sociología de las enfermedades mentales*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- BATAILLON, Claude. "Población campesina y suburbanización en el Valle de Toluca", en: Ivan Restrepo (coord.) *Conflicto entre ciudad y campo en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1980.
- "Toluca en los últimos años", en: *Altiplano*, Toluca, año 1, número 4, enero-marzo de

1985.

- BECK, William S. *Fisiología molecular, celular y sistematica*, México, Publicaciones Cultural, 1977.
- BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*, Barcelona, Editorial sudamericana, 1971.
- BENENZON, Rolando O. *Manual de musicoterapia*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1992.
- BENNETT, W. C. y ZINGG, R. M. *Los Tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978
- BERUTTO, Gaetano. *La sociolingüística*, México, Editorial Nueva imagen, 1979.
- BIBLIA, LA. *La Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.
- BIOCA, Ettore. "Sciamanismo, allucinogeni e meloterapia: relazioni introduttiva", en: *Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare de l' America Latina*, Roma, Instituto Italo Latinoamericano, 1979.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea", en: *Istapalapa*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, Año 11, núm. 24.
- BOWLBY, John. *Cuidado maternal y amor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- BRODA, Johanna. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en: J. Broda, J., S.Iwanisewski y L. Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- CABRAL, Amílcar, "La resistencia cultural", en: Hilda Varela Barraza, *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México, Ediciones El Caballito/Secretaría de Educación Pública, 1985.
- CACERES DIAZ, Abraham. "Alucinógenos musicales y música alucinógena", en: Arturo Chamorro, *Sabiduría popular*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1983.
- CAMARA BARBACHANO, Fernando, *Persistencia y cambio cultural entre rituales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchuc*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1966, Acta Antropológica, época 2ª, vol. III, número 1

- CARRASCO PIZANA, Pedro. *Los otomies. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.
- CARRILLO ALDAY, Salvador. *La renovación en el Espíritu Santo. Teología y pastoral*, México, Instituto de Sagrada Escritura, 1985.
- *El don de lenguas*, México, Librería Parroquial de Clavería, s/f.
- CASTELLS, Manuel, *La cuestión urbana*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*, México, Ariel, 1983, vol I.
- CORTES RUIZ, Efraín C., *San Simón de la Laguna. La organización familiar y lo mágico-religioso en el culto al oratorio*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista, 1972.
- CRUMP, Thomas. *La antropología de los números*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.
- CRUZ, Martín de la. *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. Manuscrito azteca de 1552. Según traducción latina de Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- CHURCHLAND, Paul M. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.
- DAVIS, Flora, *La comunicación no verbal*, México, Alianza Editorial, 1993.
- DE LA FUENTE, Julio. *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- DE LA FUENTE, Ramón. *Psicología médica*, Nueva versión, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- DÍAZ DE LA SERNA, María Cristina. *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1985.
- DÍAZ, José Luis. "Relación médico-paciente: terapéutica: la psicobiología del proceso de curación", en: Luis Alberto Vargas y Carlos Viesca Treviño (eds.) *Estudios de*

- antropología médica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ILUSTRADO DE MEDICINA DORLAND, 26a. edición, Madrid, Interamericana, Mc Graw-Hill, 1988
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1973.
- DREYFUS, Hubert L. y DREYFUS, Stuart E., "Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo", en: Stephen R. Graubard (Comp.), *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial. Sistemas simbólicos y redes neuronales*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1993.
- DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totemico en Australia*, Madrid, Akal Universitaria, 1982
- DUSSEL, Enrique. "Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales), en: *Cristianismo y Sociedad*, S/E, 1986, México, número 88.
- ECO, Humberto. *La estructura ausente*. Introducción a la semiótica, Barcelona, Editorial Lumen, 1986.
- *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Editorial Lumen, 1991.
- EINSTEIN, Albert, "Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad", en: A. Einstein y otros *La teoría de la relatividad*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.
- ELLADE, Mircea. *Imágenes y símbolos*, Madrid, Editorial. Taurus, 1979.
- *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor/Punto Omega, 1985.
- *El mito del eterno retorno*, México, Origen/Planeta, Editorial Artemisa, 1985.
- *Mito y realidad*, Barcelona. Editorial Labor, Punto Omega, 1986.
- *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones ERA, 1986.
- *Herreros y alquimistas*. México, Alianza Editorial Mexicana, El Libro de Bolsillo 533, 1989.

- ELLADE, Mírcea y COULLANO, Ioan P. *Diccionario de las religiones*, México, Paidós Orientalia, Editorial Paidós, 1993.
- ENGELS, Federico. *Dialéctica de la naturaleza*, México, Editorial Grijalbo, 1961.
- ESCALANTE, Roberto. "Investigaciones recientes sobre etno-ciencia en el área maya", en: *Estudios de cultura maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, vol. XVI.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1976.
- *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1976.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- FERREYRA, Benjamín, *Espíritu Santo*, México, Librería Parroquial, s/f.
- FOSTER, George M. "Relationships between Spanish and Spanish- American Folk Medicine", en: *Journal of American Folklore*, LXVI, 261, july-september, 1953.
- *Tzintzuntzan*, México. Fondo de Cultura Económica, 1972.
- FRAISSE, Paul, *Psicología del ritmo*, Madrid, Ediciones Morata, 1976.
- FRAZER, James George. *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 3 vols.
- *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- *El malestar en la cultura*, México, Alianza Editorial, 1984.
- FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Psique, 1985.
- GALINIER, Jacques. *La mitad del mundo, Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*,

- México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- GALLINI, Clara. *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1975.
- GARMA NAVARRO, Carlos "Liderazgo carismático y colectividad en la curación pentecostal", en: Barbro Dahlgren Jordan (Comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Areas Afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1989.
- GENNEP, Arnold van. *The rites off passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- GIMENEZ, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, A.C., 1978
- GLASERSFELD, Ernest von, "Despedida de la objetividad", en: Paul Watzlawick y Peter Krieg, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1994.
- GONZALEZ TORRES, Yólotl, "Confesión y enfermedad", en: Barbro Dahlgren Jordan (Comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamerica y Areas Afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- GOODMAN, Felicitas D. *Speaking in tongues. A cross-cultural study of glossolalia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.
- GRAMSCI, Antonio. *Cultura y literatura*, Barcelona. Ediciones Península, 1977.
- GUIRAUD, Pierre. *La semiología*, México, Siglo Veintiuno Editores, México. 1989.
- HANNERS, Ulf. *Exploración de la ciudad*, México, Sección Obras de Antropología, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., 1981.
- *El Materialismo Cultural*, Madrid. Alianza Universidad, 1987.
- HAWLEY, Amos, *Ecología humana*, Madrid, Editorial Tecnos. 1966.
- HENDLER, Nelson. *Diagnóstico y tratamiento no quirúrgico del dolor crónico*, México,

Ediciones P.L.M., 1983.

- HERNANDEZ, Francisco. "Historia natural de Nueva España", en *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, 4 vols.
- HEYDEN, Doris. "La matriz de la tierra", en: J. Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupome, *Arguoastronomia y etnoastronomia en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- HILGARD, Ernest R. y HILGARD, Josephine R. *La hipnosis en el alivio del dolor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- HOLLAND, William R. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- HUERTA RIOS, César, *Organización socio-política de una minoría nacional. Los irigués de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.
- HUTTERER, A. y ESPINOZA, R., "La música folklórica en la etnomedicina". México; en: Arturo Chamorro (Ed.), *Sabiduría popular*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, A.C., 1983.
- ICHON, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- INEGI, *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Resultados definitivos, Estado de México*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, 4 vols.
- Información estadística del sector salud y seguridad social. Cuaderno 9*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1993.
- JUNG, Carl Gustav, *Simbología del Espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- *Psicología y Religión*, México, Editorial Paidós Mexicana, 1988.
- JUNYING, Geng y ZHIHONG, Su. *Practical traditional chinese medicine & pharmacology. Basic theories and principles*, Beijing, New World Press, 1990.
- KONDRATOV, A. M. *Del sonido al signo*, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- KROTZ, Esteban, *Utopía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.

- KUMATE, Jesús y otros. *La investigación científica de la herbolaria medicinal mexicana*, México, Secretaría de Salud, 1993.
- LAGARRIGA ATTÍAS, Isabel. "Explicaciones causales de la autoidentificación étnica dadas por los habitantes de la región otomí del norte del Estado de México", en: *Anales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, época 7a., tomo VI.
- *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1991.
- LAGARRIGA ATTÍAS, Isabel, y SANDOVAL PALACIOS, Juan Miguel. *Otomías del norte del Estado de México. Una contribución al estudio de la marginalidad*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978.
- *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del Norte del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1977.
- LAPLANTINE, François. *Mesianismo, posesión y utopía: las tres voces de la imaginación colectiva*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1977.
- *Introducción a la etnopsiquiatría*. Barcelona, GEDISA, 1979.
- LASTRA, Yolanda. *El otomí de Toluca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- LEACH, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1981.
- LECLERQ, Gerard. *Antropología y colonialismo*, Bogotá, Ediciones del Sur, 1972.
- LEON-PORTILLA, Miguel. "La filosofía", en: *Esplendor del México Antiguo*, México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959, vol. 1.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Estructuralismo y ecología*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1972.
- *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- *Antropología Estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977.
- *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 185,

1978.

— *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

LEWIS, Oscar. "La cultura de la pobreza", en: *Ensayos antropológicos*, México, Editorial Grijalvo, 1986.

— "Controles y experimentos en el trabajo de campo", en: José R. Llobera (Comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.

LICHNEROWICZ, André. "Observaciones acerca de la matemática y la realidad", en: Jean Piaget y otros, *Tratado de lógica y conocimiento científico: Epistemología de la matemática*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1979, vol III.

LINDHOLM, Charles. *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1992.

LINN, D., LINN, M., y FABRICANT, Sh. *Curso de oración para sanar las heridas de la vida*, México, Librería Parroquial, 1988.

LIZCANO, Eramánuel. *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1993.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi Maria. *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Editorial Nueva Imagen, 1978.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

— *Textos de medicina nahuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

— "Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl", en: *Estudios de cultura nahuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, vol. VII.

LOWIE, Robert H. *Historia de la etnología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Luces del otomi: o gramática del idioma que hablan los indios otomies en la República Mexicana compuesto por un padre de la Compañía de Jesús, México, Publicado por el licenciado Eustaquio Buelba, 1983.

- LURIA, A.R. *Desarrollo histórico de los procesos cognocitivos*, Madrid, Akal/Universitaria, 1987.
- LURKER, Manfred. *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1992.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ediciones Península, 1973.
- *Una Teoría Científica de la Cultura*, Madrid, SARPE, 1984.
- *Magia, ciencia y religión*, México, Origen/Planeta Editorial Artemisa, 1985.
- MALVIDO, Elsa. "Las epidemias: una nueva patología", en: Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina Novohispana. Siglo XVI. Historia General de la Medicina en México*, México, Academia Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, vol II.
- MARGULIS, Mario. "La cultura popular", en: Adolfo Colombres (Comp.), *La cultura popular*, México, La Red de Jonás, 1983.
- MARTINEZ, Maximino. *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- MAUSS, Marcel. "Lo sagrado y lo profano". *Obras I*, Barcelona, Barral Editores, 1970.
- *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1971.
- *Introducción a la etnografía*, Madrid, Ediciones Istmo, 1974.
- MC CLUNG, Emily, "Ecología, agricultura y ganadería durante la Colonia", en: Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina Novohispana. Siglo XVI. Historia General de la Medicina en México*, México, Academia Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, vol II.
- MEDINA HERNANDEZ, Andrés. "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", en: *Nueva Antropología*, México, 1983, vol. V, núm. 20.
- MENDIZABAL, Miguel Othón de. "Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México", en: *Obras Completas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946. vol. II.

- "El santuario de Chalma", en: *Obras Completas*. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946, vol. II.
- "Los cuatro problemas fundamentales del indígena", en: *Obras Completas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946, vol II.
- MONARDES, Nicolás. *Herbolaria de Indias*, México, Redacta, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1990.
- MONTAGU, A. y MATSON, F. *El contacto humano*, México, Editorial Paidós Mexicana, 1989.
- MONTE MARIA, *Levántate. Testimonios*, México, Monte Maria, (1989).
- *Te encontré... y en el amor encontré la vida*, México, Monte María, 1986.
- MONTOLIU VILLAR, María. "Conceptos sobre la forma de los cielos entre los mayas", en: Barbro Dahlgren (Ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y Areas Afines. I Coloquio*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- MORIN, Edgar, "Cultura n Conocimiento", en: Paul Watzlawick y Peter Krieg, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1994.
- MORLEY, Sylvanus G. *La civilización maya*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- MURDOCK, George Peter. "Muestra etnográfica mundial", en: José R. Llobera (Comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.
- OAKLEY, K. P. "La utilización del fuego por el hombre", en: H. Vallois, A. Vandel y otros, *Los procesos de hominización*, México, Editorial Grijalbo, 1969, Colección 70, no. 52.
- OLAVARRIETA MARENCO, Marcela. *Magia en los Tuxtlas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- OROZCO Y BERRA, Manuel. *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1864.
- ORTIZ ECHANIZ, Silvia. "La búsqueda de identidad en el espiritualismo trinitario mariano", en: Barbro Dahlgren de Jordán (Ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y Areas Afines. I Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de

México, 1987.

— *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario "mariano"*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

ORTOLI, Sven y Jean-Pierre PHARABOD. *El canto de la cuántica. ¿Existe el mundo?*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1991.

OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Panorámica Socio-económica del Estado de México, Toluca, Méx., Gobierno del Estado de México, Secretaría de Finanzas y Planeación, Instituto de Información e Investigación Geográfica, Estadística y Catastral, 1993.

PARENT, Juan, *Eros y ethos informáticos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.

Perfil Sociodemográfico. Estado de México. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1992.

PIAGET, Jean. *La formación del símbolo en el niño*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

— *Seis estudios de psicología*, México, Editorial Seix Barral, 1971.

— *Investigaciones sobre la contradicción*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1978.

— *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Ediciones Morata, 1978.

— "Los problemas principales de la epistemología de la matemática", en: Jean Piaget y otros, *Tratado de lógica y conocimiento científico: Epistemología de la Matemática*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1979, vol. III.

— *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau S.A. Ediciones, 1980.

PONCE DE LEON H., Arturo. "Propiedades geométrico-astronómicas en la arquitectura prehispánica", en: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupome, *Arqueoastronomía y Enoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

POZAS, Ricardo e Isabel H. de POZAS. *Los indios en las clases sociales de México*,

México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.

QUEZADA, Noemi. *Los Matlazincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1972.

— *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

— *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

— "El umbral de la locura: el caso de fray Agustín Claudio", en: *Anales de antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, Vol. XXIII.

— "El curandero colonial, representante de una mezcla de culturas", en: Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (Coords.), *Medicina Novohispana, siglo XVI. Historia General de la Medicina en México*, México, Academia Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, vol II.

RADCLIFF-BROWN, A. R. "Antropología social", en: José R. Llobera, (Comp.) *La antropología como ciencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.

RAMIREZ TORRES, Juan Luis. "Unidad doméstica, tierra y trabajo asalariado en poblaciones rurales del Valle de Toluca", en: *Cuarnium*, Toluca, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 2.

— "Enfermos del alma: a propósito de la perspectiva biopsicosocial de la enfermedad", en: *La Colmena*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, núm. 1.

— *La formación del símbolo en niños mazahuas migrantes. El caso de La Merced*, México, Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1985.

— *Exodo, carisma y vida. Caminos cristianos de codificación en Latinoamérica*, Toluca, Tesis para optar al grado de Maestro en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.

RECTOR, Monica, "El código y el mensaje del carnaval: «Escuelas-de-samba»", en: *Carnaval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

REDFIELD, Robert. *Tepoztlán. A Mexican village. A study of folk life*, Chicago, University of Chicago Press, 1930.

- *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.
- *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- REISER, Stanley Joel. *La medicina y el imperio de la tecnología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- RUBEL, O'NEILL y COLLADO. *Susto. Una enfermedad popular*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- RUIZ DE ALARCON, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.
- SACKS, Oliver. "La neurología del alma", en: *Ciencia y Desarrollo*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, noviembre-diciembre 1992, vol. XVIII, núm. 107.
- SAHAGUN, Fr. Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1979.
- SAHLINS, Marshall. "Cultura y medio ambiente: el estudio de la ecología de las culturas", en: Sol Tax, *Antropología: una nueva visión*, Cali, Editorial Norma, 1964.
- Islas de historia. La muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1988.
- *Cultura y Razón Práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1988.
- SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés. *Familia indígena y unidad doméstica. Los otomíes del Estado de México*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994.
- SAN MARTIN, Hernán. *Salud y enfermedad. Ecología humana, epidemiología, salud pública, medicina preventiva, sociología y economía de la salud*, México, La Prensa Médica, 1988.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística General*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- SCARDUELLI, Pietro. *Dioses, espíritus y ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

- SCHLIER, Heinrich. *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid, Ediciones Fax, 1970.
- SERNA, Jacinto de la, *Manual de ministro de indios, para el conocimiento de sus idolatrias y extirpacion de ellas*, México, Anales del Museo Nacional de Antropología, 1900, 1ª época, tomo VI.
- SOUSTELLE, Jacques. "Le culte des oratoires chez les otomis et les mazahuas de la region d'Ixtlahuaca", en: *El México antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, 1936, vol. III.
- *La familia otomi-pame del centro de México*, Toluca, Méx., Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México, 1993.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. "La cultura popular y la creación intelectual", en: Adolfo Colombres (Comp.), *La cultura popular*, México, La Red de Jonás, 1983.
- STEGER, Hanns-Albert. "Estructuras indígenas del tiempo y del espacio en la cultura actual de México", en: J. Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- SUGIURA YAMAMOTO, Yoko y Mari Carmen SERRA PUCHE. "Notas sobre el modo de subsistencia lacustre. La laguna de Santa Cruz Atizapán, Estado de México", en: *Anales de Antropología, I Arqueología y Antropología Física*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, vol. 20.
- THAYER, GASTON E. "La música es una conducta humana", en: G. THAYER y otros, *Tratado de musicoterapia*, México, Editorial Paidós, 1993.
- TICHY, Franz. "Los cerros sagrados de la cuenca de México en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. ¿El sistema Ceque de los Andes en Mesoamérica?", en: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- TONDA, Juan y Francisco NOREÑA. *Los señores del cero. El conocimiento matemático en Mesoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Pangea Editores, 1991.
- TRANFO, Luigi. *Vida y Magia en un Pueblo Otomi del Mezquital*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, 1974.

- TURBERVILLE, A. S. *La inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- TURKLE, Sherry. "Inteligencia artificial y psicoanálisis: una nueva alianza", en: Stephen R. Graubard (Comp.), *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial. Sistemas simbólicos y redes neuronales*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1993.
- TURNER, Víctor. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1980.
- URIBE J., M. Alfonso. *Sanación interior*, México, Librería Parroquial de Clavería, s/f.
- VELAZQUEZ TORRES, David. *El Valle de Toluca. Asentamientos humanos/espacio geográfico*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1980.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos, "La enfermedad en la medicina náhuatl", en: Luis Alberto Vargas y Carlos Viesca Treviño (Eds.) *Estudios de Antropología Médica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- "Las enfermedades", en: Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (Coords.), *Medicina Novohispana, Siglo XVI. Historia General de la Medicina en México*, México, Academia Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, vol II.
- VOGT, Evon Z. *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- WHITE, L. A. *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Editorial Paidós, 1982.
- WOLF, Eric R., *Los campesinos*. Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1978.