

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO**

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL.

**USO Y DESUSO DE LA MEDICINA DE TRADICIÓN COMUNITARIA.**  
UNA MIRADA DESDE LAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS EN IXHUACÁN DE LOS  
REYES, VERACRUZ.

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRÍA EN DESARROLLO RURAL

PRESENTA:  
**DEMIAN ARCINIEGA CASAÑAS**

DIRECTOR DE TESIS:  
**Dr. RAÚL CABRERA AMADOR**

CIUDAD DE MÉXICO JUNIO 2016

## **AGRADECIMIENTOS**

Gracias al único y gran espíritu que manifiesta en las cuatro direcciones del universo, así como en lo alto y en lo bajo. Gracias a todos los hombres y mujeres medicina con quienes he caminado, en especial a Mikixtli, que me señaló el camino.

Gracias a los linajes femeninos y masculinos que me precedieron, a mi familia, a todas mis nanas y todos mis tatas.

Gracias a mi amada dualidad, Erika, por ser mí centro y gracias a mi hija, Luna de Fuego, que es mi impulso.

Gracias a todos y cada uno de los profesores del posgrado en desarrollo rural, son un ejemplo de compromiso intelectual y verdaderos maestros. Y gracias a mis compañeros/as, amigos/as y hermanos/as de generación pues su presencia me engrandeció.

Índice	Págin.
I.- Introducción o porqué es una tesis sobre el desarrollo rural.....	5
II.-Significaciones imaginaras en la medicina de tradición comunitaria, un marco analítico.....	11
III.-Metodología , objetivos y preguntas de investigación.....	22
CAPÍTULO I El imaginario y la dimensión subjetiva de la sociedad.....	29
1.1La (tensa) elaboración de las significaciones imaginarias.....	39
1.2- Magma de significaciones: crisis, medicina, comunidad y familia.....	46
1.3- Paisaje y religión.....	51
CAPÍTULO II Devenir histórico de una comunidad milenaria.....	59
2.1.-Herencia prehispánica.....	60
2.2.- De la conquista del Anahuak a la independencia; la construcción del mexicano normal y su alt el indio.....	65
2.3- De la Revolución al Estado moderno.....	84
2.4.-La vida cotidiana: del capitalismo como epistemicidio.....	90
CAPÍTULO III La construcción de un mundo (paralelo al) oficial.....	100
3.1-Significados otros.....	107
3.2-Sobre la ausencia de la práctica del temazkal.....	115
3.3-Una otra concepción del mundo.....	124
CAPÍTULO IV Las mujeres sijnifidas.....	130
4.1-La vida ejercitante.....	142

4.2-Conclusiones.....	148
Anexos: Ideas, usos y conocimientos.....	153
Especialidades médicas de tradición comunitaria.....	155
Formas de diagnóstico.....	156
Enfermedades y malestares.....	158
Formas de intervención terapéutica.....	160
Plantas usadas por las mujeres medicina.....	161
Bibliografía.....	162

## **I.- INTRODUCCIÓN**

### **O POR QUÉ ES UNA TESIS SOBRE EL DESARROLLO RURAL**

El presente trabajo indaga sobre el sistema de salud autónomo comunitario que ha dado en llamarse medicina tradicional, desde una perspectiva que enfatiza su análisis desde el plano de la subjetividad. Sin denostar absolutamente nada sobre sus prácticas médicas, formas terapéuticas y efectividad, yo me concentro en entender la construcción de significados que posibilitan su *des/uso*. Así, desde el ámbito de lo subjetivo, podemos observar, por ejemplo, que el simple hecho de llamar medicina tradicional al gran conjunto de los diferentes sistemas médicos que, en su desarrollo histórico, cuentan con poca o casi nada de influencia del desarrollo de las culturas del atlántico norte, el occidente central, da cuenta de que existe una medicina hegemónica y muchas otras subalternas, y que al llamarlas así, “tradicionales”, se reproducen una serie de mecanismos coloniales de la episteme que son traducidos como una serie de falsos dualismos analíticos; tradición versus modernidad, objetividad versus subjetividad, atraso versus progreso, ciencia versus conocimiento/sentido común, etcétera. La medicina moderna pertenece a una tradición, la de la epistemología del modelo cartesiano, y aunque en la Europa occidental recibe su principal impulso ideológico, esta está influida profundamente, como toda su cultura, por el desarrollo histórico cultural de Asia, medio oriente y África ¿Qué sería de la ciencia moderna sin los números arábigos? ¿Cómo habría resultado la conquista de América sin la pólvora? ¿Cuál sería el estado de desarrollo de la nación más poderosa del mundo sin el aporte obtenido de la implementación de un modelo económico esclavista?

Todos los sistemas médicos vienen de una tradición cultural, pero no todos merecen, según la ideología dominante, ser llamadas medicina a secas. El sistema médico que he de referir en esta investigación es resultado del devenir histórico del país, del continente y del mundo, pues la comunidad de Ixhuacán de los Reyes (Veracruz), sus habitantes, cultura e imaginario, han estado asentadas en el mismo lugar desde hace un milenio y, por supuesto, han estado expuestas a los vaivenes de la historia. Siendo hoy una comunidad mestizada enclavada en la sierra de Naukantepe<sup>1</sup> (Cofre de Perote) esta comunidad sigue siendo principalmente campesina y se

---

<sup>1</sup> Según los acuerdos de la academia de lengua náhuatl, realizados en 1953( por Santiago Jacobo Rojas, Pablo García, José Gonzales Rodríguez, y Byron Mc Afee) se determinaron los dieciocho sonidos en lengua nahutal; A, CH, E, I, L, LL, K, M, N, O, P, T, U, X, Y, Z, TL y TZ (los dos últimos no existen en español), los sonidos R, Ñ, W, B, G, D y F no existen en el náhuatl. Se determinó que las guturales fuertes como ce de casa, cu de queso, ka de kilo, llevasen todas K y la ese de Susana, ce de cisne y zeta de zapato llevasen todas Z. Así pues, en este texto las palabras en náhuatl respetan esta ortografía.

mantuvo, hasta la década de los ochenta de siglo pasado, más bien distante de la influencia de la modernidad.

Aquí, como en el resto del país, las personas desarrollaron y siguen implementando una serie de procedimientos terapéuticos cuyo origen es prehispánico. Sin embargo, este sistema médico apellidado tradicional está viviendo hoy un proceso real de desarticulación, al mismo tiempo de gozar cada vez de menor prestigio médico. Al tiempo que, contradicción aparente, sus agentes, que aquí llamo mujeres medicina, gozan aún de respeto en la comunidad. Hoy, la amplísima mayoría de las personas de este lugar no reconocen como una práctica médica legítima la implementación de sus conocimientos sobre herbolaria, fisioterapias, partería o temazkal. La medicina legítima es propiedad del centro de salud, las farmacias y los/as doctores egresados de universidades ¿Cómo es que se han construido en esta comunidad las ideas de lo que es o no medicina? Eso es lo que trato de responder en este texto. Para el que escribe, la respuesta a esta pregunta está perfectamente enlazada a una de las cuestiones centrales de la ciencias sociales ¿cómo/cuándo cambia una comunidad y se transforma en algo distinto?

En cuanto a la pertinencia y relevancia social en torno al tema, según el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI, 2014), solo cinco punto siete por ciento de la economía de los mexicanos está destinada al sector salud, aunque la mayor parte de la población tiene acceso a la medicina tradicional y recurre a alguna de las más de diez mil especies de plantas medicinales o potencialmente curativas que existen en toda la república. Según datos del IMSS-COPLAMAR el grado de utilización de las plantas medicinales entre la población usuaria y el personal de este sistema de salud es de ochenta y tres por ciento, ochenta por cien entre los médicos que aceptan la herbolaria como un tratamiento “alternativo” y de un setenta y cinco entre los que la utilizan como recurso terapéutico, y entre el personal de salud la aceptación y la utilización es de cien por ciento, en el caso de los usuarios es de noventa y dos por ciento entre los que la aceptan y de noventa los que dicen que la utilizan. Ello puede no ser novedad, pues somos el país que ocupa el primer lugar en flora medicinal clasificada dentro de América Latina. Entonces, según esta misma fuente, resulta que este sistema médico tradicional es al que más recurren los mexicanos.

Las principales causas de demanda de atención a los/as médicos tradicionales son tanto enfermedades reconocidas como tal por la ciencia médica moderna, como las gastrointestinales, las respiratorias, las músculo-esqueléticas, las gineco-obstétricas, etcétera, así como aquellas enfermedades que han sido etiquetadas como síndromes de filiación cultural, como el susto, el mal de ojo, los aires, el mal impuesto, la pérdida de sombra, la falta de pulsos, etcétera. Además, es preciso subrayar que frecuentemente a estos médicos de tradición comunitaria le son requeridos sus servicios para actuar en ciertos campos de la vida social que no son oficialmente reconocidas como áreas relacionadas con la salud/enfermedad: limpiar una casa, conducir un ritual propiciatorio en la milpa, realizar rituales a los elementos para obtener un clima favorable, para la interpretación de fenómenos meteorológicos y astronómicos y, por supuesto, para cuestiones del amor y el bienestar material. Según el Programa de Interrelación de la Medicina Tradicional con la Medicina Institucional, las diez principales de demanda de atención son: el mal de ojo, el empacho, el susto y espanto, la caída de mollera, la disentería, aires, diarrea, torceduras músculo esqueléticas, daño por brujería y anginas.

Es en este marco que analizare cómo el Estado moderno insiste en regular, desde las leyes del mercado, desde la burocracia y desde la mirada de la ciencia moderna, un sistema autónomo y comunitario, impulsado principalmente por una repentina relevancia en torno a sistemas medico tradicionales y su posibilidad de aporte económico. Los datos disponibles sugieren que este mercado es sustancial. Según estimaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS), en 2012 los productos de materia médica china representaron US\$ 83,100 millones, un incremento de más del veinte por ciento respecto del año anterior. En la República de Corea, los gastos anuales en medicina tradicional fueron de US\$ 4,400 millones en 2004, y aumentaron a US\$ 7,400 millones en 20012. .

Trataré de mostrar cómo la práctica cotidiana de estos otros saberes es manifestación de que en las sociedades rurales se favorecen unas formas médicas particulares basadas en entender, utilizar y enseñar a curar desde cada origen histórico particular, y qué como la vida conjunta, como la sociedad en sí, la medicina es necesariamente heterogénea, dinámica y diversa. Que la salud y la enfermedad se conciben, se piensan y se atienden desde una multiplicidad de saberes arraigados a diversos contextos, creando una multiplicidad de sistemas médicos de tradición comunitaria. Frente a los avances en su regulación, esta posibilidad de pensar desde otra forma es la que está en riesgo, pues

aún frente a un escenario mundial favorable a su implementación (la cultura *new age*) y aún a pesar de una amplia difusión y su efectividad probada, el ejercicio de medicina tradicional (y su socio sistema médico) se encuentra inferiorizado frente al complejo tecno científico de la medicina moderna. El temazkal, por ejemplo, es visto/significado por los mestizos, por la mayoría de la población del país, como folklor y no como medicina. Así, mostraré que por lo menos existen dos proyectos de desarrollo en tensión al interior de la comunidad, uno el hegemónico (urbanización, democracia, consumo, libre mercado, individualismo, explotación de la naturaleza, etc.) orquestado por el Estado pero dirigido por intereses económicos<sup>2</sup> y otro el que cotidianamente es vivido, que ni es propiamente una idea desarrollo, ni desarrollo alternativo o sustentable y probablemente no sea siquiera proyecto. Sin embargo, esta idea de desarrollo es una interpretación de la vida entendida, casi a fuerza, como la búsqueda permanente de mejorar. Mejorar el ingreso, el bienestar de la familia y la comunidad, así como mejorar la vida propia. En ese entender personal sobre el desdoblamiento social virtuoso que las personas reproducen para sí y entre sí es lo que interpreto como “su modelo de desarrollo”. Que no es biocéntrico, cosmocéntrico, o antropocéntrico, sino comunitario y personal. Este entender personal del desarrollo es la búsqueda permanente de la *vida digna*, que se mantiene en una oscilante distancia con muchas de las ideas/sentidos del modelo hegemónico.

Por supuesto que estos dos proyectos (en los cuales profundizo a lo largo del texto) si bien están en tensión entre y al interior de los habitantes de Ixhuacán, éstos no son expresados en términos de *desarrollo* por ellos mismos. Pero para el que escribe, es importante buscar congruencia entre la teoría y la realidad social, y por ello es que mi definición de desarrollo es la orillera propuesta del *Buen vivir, del sumak camaña y del lekil kuxlejal*. Pues estas formas de “otro desarrollo” parecen ser más cercanas al pensamiento de las mujeres medicina de esta comunidad y, tal vez, resultan una noción de progreso comunitario más próximo a las significaciones imaginarias de esta comunidad rural, aún pese a ser una comunidad plenamente mestizada. Ello, junto a lo ya mencionado, es lo que pongo a prueba en esta investigación.. En la discusión de estos otros entendidos sobre el significado del desarrollo, Silvia Rivera Cusicanqui (2013) nos dice que el *sumak camaña* es un aforismo, y lo traduce como “*vivir bien quiere decir hablar como gente, caminar como gente, (es decir) saber escuchar, hablar de lo que sabes, refrendar tus palabras con tus actos*”. El *Sumak*

---

<sup>2</sup> No solo la transnacional Nestlé se abastece de materias primas en el municipio (12 mil litros de leche a la semana) también el cultivo del café y la explotación maderera rinden sus dividendos.

*kawsay*, está presente de forma similar entre los aymará como *sumak camaña*. En su significado quichua original, continua Rivera, *sumak* hace referencia a la realización ideal y hermosa del planeta, mientras que *kawsay* significa vida, una vida digna, en plenitud. El *sumak kawsay* ancestral considera a las personas como un elemento de la *Pachamama*. Así, a diferencia del paradigma eurocéntrico de la modernidad, el buen vivir, inspirado en la tradición indígena andina, buscaría el equilibrio con la naturaleza en la satisfacción de las necesidades (tomar solo lo necesario con vocación para perdurar) sobre el mero crecimiento económico. Y el *lekil kuxlejal* significa, en tzeltal, armonía de vida, orden, unión, integración del individuo, la comunidad y la naturaleza. Bajo estos lineamientos decoloniales, y comprendiendo que la *crisis civilizatoria*<sup>3</sup> los legitima (Bartra, 2013), pues los paradigmas del conocimiento con que se erigió se derrumban con ésta, es que busco comprender y explicar el desarrollo de esta comunidad.

Para esta investigación mi principal referencia a la medicina de tradición comunitaria fueron los usos, las prácticas y los conocimientos que un hombre y ocho mujeres medicina de la comunidad me compartieron. Estos conocimientos en el texto los articulo frecuentemente en torno al ejercicio y práctica del temazkal ¿por qué? Porque alrededor de esta terapia holística se aglutinan prácticas y conocimientos médicos de amplio espectro, como lo son los farmacológicos y botánicos, los fisiológicos y psicológicos así como los mágicos y religiosos. Y porque, dado el propio desarrollo histórico de la región, que encuentra principalmente base en la evolución específica de las culturas totonaka, tolteca, tlaxcalteca y mexika, el temazkalli en esta comunidad es una expresión particular de estas cuatro culturas de origen náhuatl, y cuya génesis médica es aún visible en este particular sistema medico de tradición comunitaria.

A partir de todo lo anterior, y como *locus* de esta investigación, planteo resolver los siguientes cuestionamientos como el objetivo general de este trabajo. En lo general ¿Cómo, desde el ámbito de lo subjetivo, se elabora la posibilidad de des/uso de las prácticas médicas comunitarias? Y particularmente ¿Cómo incide en la comunidad la institución de significaciones imaginarias en torno a lo que es admitido oficialmente como medicina? ¿Pueden interpretarse, desde la teoría decolonial, los usos, prácticas y conocimientos en torno a la medicina rural de tradición

---

<sup>3</sup> La crisis civilizatoria no debe entenderse como la crisis de una única civilización global, sino más bien como la crisis de la civilización hegemónica, la moderna que, por ser dominante, afecta o afectará necesariamente a la gran mayoría de personas en el planeta.

comunitaria cómo expresiones o posibilidades para el desarrollo de la comunidad? ¿Qué papel juegan las mujeres y sus familias en la reproducción de la medicina de tradición comunitaria en este lugar? Y finalmente ¿Puede interpretarse el ejercicio de esta tradición médica comunitaria cómo formas de resistencia contra hegemónica, empoderamiento personal y/o cómo expresiones de resiliencia?

En consonancia con las interrogantes que me planteo, el objetivo general que persigo es el comprender los procesos mediante los cuales es conformado el imaginario social de esta comunidad e instituidas sus significaciones. Y en términos particulares son el comprender la conformación diacrónica del imaginario de la comunidad y la interpretación sobre lo que se considera medicina que de ello deriva, así como evaluar desde la teoría decolonial si algunas de las prácticas de este socio sistema médico pueden asociarse al desarrollo, más allá de sus servicios de salud comunitarios, además de observar en qué sentido el ejercicio de la medicina de tradición comunitaria reproduce en torno de sí y para sí una serie de significaciones imaginarios y finalmente esbozar una explicación del papel de las mujeres para la realización y el des/uso de estas terapias médicas, inscribiendo a éstas en la unida doméstica campesina.

Para cumplir estos objetivos y responder estas interrogantes, planteo aquí una serie capítulos que, considero, arrojarán luz sobre lo que bosquejo con preguntas y objetivos. Así entonces, lo que se ha planteado hasta aquí, la introducción, ha tenido como objetivo el visibilizar un problema; lo que a continuación sigue, aún como parte de esta introducción, es un marco conceptual para esclarecer desde dónde, analíticamente, es entendido el mundo social que se está observando, seguido una explicación del cómo esta comunidad es investigada, o sea una metodología de investigación y para dialogar. Ya en el capítulo uno, sub dividido a su vez en tres partes, abordo de lleno el tema del imaginario, sustentándolo como inherente a/de la vida social; sostengo, después, que las significaciones sobre lo que es o no medicina se crean y exacerban en esta comunidad en una forma que llamo *tensión dinámica*, siendo éstas instituidas por instituciones sociales de múltiple orden, (formas y poderes sociales de orden prehistóricas, histórico y moderno, locales y globales, etc.), como la familia, la medicina, la comunidad y la religión, el paisaje y la crisis (como alegato de la modernidad). El capítulo dos (dividido en cuatro partes) es una elaboración histórica de la construcción de las significaciones imaginarias, que comienza con la revisión de la honda herencia

prehispanica de esta comunidad, seguida de un análisis de la construcción de lo que, fraguado en la conquista, debiera ser un/a mexicano/a normal frente a la progresiva inferiorización de lo/s indígena/s. Indago también en como el país se adscribió a la modernidad y como, debido a ello, en la vida cotidiana de la comunidad se comete un epistemicidio médico en aras de la ganancia. En el capítulo tres (dividido en tres partes) me concentro en mostrar cómo, a pesar de que prácticas médicas milenarias como el temazkal están en desuso, los significados propios de un imaginario particular de la comunidad es fundamento de otra posibilidad del mundo. Finalmente, el capítulo cuatro, ya como conclusión, presenta a las mujeres medicina de la comunidad en una relación dialéctica con las significaciones imaginarias, siendo ellas mismas, por su vida en torno a esta episteme médica, significados y significantes que ponen en disputa el modelo hegemónico de la medicina moderna.

## **II.- SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS EN LA MEDICINA DE TRADICIÓN COMUNITARIA, UN MARCO ANALÍTICO**

En este apartado conceptual además de presentar un conjunto amplió de categorías, se busca dejar claramente identificados los referentes teóricos centrales con los que abordo la institución de significaciones imaginarias y su relación con el *des/uso* de esta medicina de tradición comunitaria. De estos referentes teóricos, tres son referentes centrales y dos son periféricos, aunque igualmente importantes. El primero de ellos lo encuentro en la teoría decolonial, el segundo es la institución del imaginario social y sus significaciones imaginarias, y el tercero es el papel de las mujeres en la preservación de la medicina rural de tradición comunitaria. Los otros dos referentes son el análisis histórico y el buen vivir como alternativa al modelo hegemónico de desarrollo. Así, los conceptos en los que insisto a lo largo del texto -agrupados en los anexos como usos, prácticas y conocimientos- son una manera para visibilizar la manifestación de cúmulos de saberes originarios que se expresan en torno del temazkal en particular y medicina de tradición comunitaria en general.

De los referentes centrales, en el primero de ellos, la teoría decolonial, me apoyo fundamentalmente en los argumentos que visibilizan y explican los mecanismos de la colonización y de la colonialidad en las personas, cardinalmente en el plano del imaginario en el que se construyen representaciones sobre lo que es la medicina legítima, la enfermedad y la salud. En mis referencias teóricas a la llamada teoría decolonial, ésta la comprendo como un modelo que reivindica el conocimiento otro, el que no es el modelo occidental de comprender el mundo. Esta corriente de la teoría social ofrece,

considero, la epistemología adecuada para acercarse sin prejuicios a los saberes de origen indígena que aún ayudan a articular la vida social de hombres y mujeres rurales, sean o no pertenecientes a una cultura originaria, como es en este caso, donde solo el punto cuatro por ciento de los habitantes del municipio Ixhuacán de los Reyes (es decir 43 personas) hablan náhuatl. De entre las ideas que emergen de esta teoría yo retomo las de *colonialidad del saber* que, para Edgardo Lander (2000), implica que las ciencias sociales refuerzan la imagen del neoliberalismo como la forma más avanzada de existencia humana. Esto puede observarse claramente en la economía, pero también está presente en mundo rural a través del modelo agroalimentario mundial y en la industria médica, cuyo imaginario de lo correcto y lo deseable no solo está muy lejos de las significaciones imaginarias de los médicos tradicionales, sino que las niega. Para De Sousa Santos (2006) la colonialidad del saber, cómo proceso de estandarización del pensamiento, es necesariamente un proceso epistemicida ya que para la imposición de un saber externo, el colonial, es necesario primero destruir al ser originario. El concepto de *colonialidad del poder*, de Quijano (2000), explica cómo es que el conjunto de la sociedad mundial opera para beneficio de unos cuantos países centrales que ostentan el poder ideológico. En este caso, en este momento histórico, el poder colonial es una estructura económica que ha transformado a la salud en una mercancía, y que inferioriza a las medicina otras mediante diferentes mecanismos y basa sus ideas/sentidos principalmente en el discurso científico cartesiano. El concepto de *colonialidad interior* de Silvia Rivera Cusicanqui (2013) arroja luz sobre la configuración de los imaginarios pues da cuenta de que la ideología hegemónica es subjetivada en cada individuo por un poder central, dando como resultado que “*todos estamos colonizados*” por el capital y por una epistemología limitada por el provincialismo eurocéntrico. Una prueba de la estructuración de este colonialismo interno es el apoyo popular que reciben los mecanismos impulsados por el Estado que intentan parar o de plano destruyen los procesos emancipatorios o de búsqueda de autonomía que se impulsan desde las comunidades de forma independiente, para imponer, siempre, estructuras de orientación ideológica moderna y de corte capitalista.

Pero frente a la colonialidad los mismos autores proponen la *decolonialidad* como una epistemología que responde a la necesidad de obtener alternativas teóricas y políticas culturales que contrarresten la conformación excluyente y desigual de un mundo gobernado por la primacía de la ganancia. Yo busco la posibilidad de la “disolución” o atenuación del pensamiento euro centrista del que habla De Sousa Santos (2013), en este caso mediado por el ejercicio de la medicina de

tradición comunitaria, pues me resulta cierta la necesidad de una *ecología de saberes*, un dialogo entre saberes en términos de igualdad, que ayude a repensar los legados de las sociedades marginadas, como sus conocimientos de la medicina, tendiendo puentes entre los oprimidos y los orilleros, sin olvidarnos que entre estos no solo existe pluralidad y diferencias sino también grandes homologías, como puede evidenciarse en la amplísima variedad y difusión de las medicinas tradicionales o en la aún muy extendida pulsión comunitaria. Así, los teóricos decoloniales que retomo son, principalmente, De Sousa Santos (colonialidad y decolonialidad), Silvia Rivera Cusicanqui (mestizo y mestizaje) y Aníbal Quijano (eurocentrismo), Edgardo Lander, Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha, Enrique Dussel, Grosfoguel, y Frantz Fanon, buscando con ellos adentrarme en el entendimiento de la construcción de las subjetividades comunitarias.

El segundo de los referentes centrales es el mismo imaginario social, entendiendo éste como conjuntó de significaciones sociales instituidas e instituyentes que, aquí, dan lugar a un ejercicio de salud negando otro, abriendo paso a una confrontación de saberes, donde uno es hegemónico y el otro se convierte en un conjunto de prácticas inferiorizadas. Sigo igualmente a los mencionados autores de la decolonialidad para tratar de explicar el imaginario social, pero me apoyo principalmente en Cornelius Castoriadis pues éste autor es quien ha desarrollado y propuesto este concepto analítico (*imaginario social*). Además, bebo de la teoría del filósofo Peter Sloterdijk, de su propuesta fenomenológica, así como de una serie de autores de la ciencia social, para tratar de explicar el cómo se percibe y construye la actitud del colectivo frente al *des/uso* de la medicina de tradición comunitaria y la práctica terapéutica del temazkal. Es decir, con/a través de estos autores, trato de explicar cómo es que se construyen significaciones imaginarias. Parto de la ida de que, éstas, las significaciones imaginarias, se encuentra en una permanente tensión dinámica en la comunidad, tensión dirigida de un parte por los mecanismos de inferiorización en detrimento de los saberes comunitarios y a favor del capital y dirigida, de otra parte, por la necesidad epistémica cotidiana de las personas de esta comunidad rural que se aferran a sus formas de entender la vida. Así, por imaginario social entiendo la articulación entre los valores, interpretaciones simbólicas y sentidos que hace de la vida una persona, una persona que solo puede serlo si está dentro de y es regulado por la vida social, en este caso la vida comunitaria. El imaginario social es colectivamente signado, asignado, reproducido, resistido y transformado de formas variadas. El imaginario social es un espacio de reproducción social, cultural y civilizatorio. Como Castoriadis lo expone, el

pensamiento es esencialmente histórico y social y este cuerpo de ideas/sentidos es intrínseco a los individuos. “*Esta lógica ensídica social le son impuestas a la psique durante el largo y penoso proceso de la fabricación del individuo social. La psique debe ser socializada, y para ello debe abandonarse más o menos a su mundo propio, a investir objetos, orientaciones, acciones, roles, etcétera, socialmente creados y valorados*” (Castoriadis, 1997, p.6). Entonces, las significaciones imaginarias no son un mero dominio de evasión o compensación, no hablamos de lo imaginario, sino del imaginario. Las significaciones imaginarias son, más bien, “*un recurso para observar cómo se establecen las expectativas de realidad y, de este modo, transfigurar la realidad socialmente solidificada*” (Ídem). Las significaciones imaginarias no son observables *per se*, pues habitan el mundo de lo subjetivo, pero son visibles en tanto sus expresiones cotidianas (prácticas, hábitos, ideas, lenguaje, significaciones), como, por ejemplo, en la relación que se establece entre las personas y la naturaleza, en las relaciones entre los géneros y etarias, las relaciones de trabajo o al interior de la familia y en la coerción y la alienación o en las recompensas y los castigos operantes del grupo, así como la inclusión o la exclusión y, por supuestos, en las prácticas y formas medicas de tradición comunitaria.

Erich Fromm, quien no habla del término significaciones imaginarias, arroja luz sobre un aspecto de éste con el concepto de carácter social. Este sería “*el proceso social (que) al determinar el modo de vida del individuo, en su relación con los otros (...) moldea la estructura del carácter; (y) de esta se derivan nuevas ideologías -filosóficas, religiosas o modo, acentuarla, satisfacerla y estabilizarla* (Fromm, 1993, p.12)”. Castoriadis explica que la sociedad inserta al sujeto en la vida colectiva proporcionándole una fuente de sentido que es distinta a la de la propia psique, reproduciendo una serie de significaciones imaginaria hegemónicas, que dan sentido a la existencia del individuo en tanto la aceptación y la validación otorgada por el otro. Es decir que el imaginario social es instituyente *per se*.

Un tercer aspecto central, que será tratado en el capítulo último, es el papel de las mujeres en la constitución de una identidad social, es decir cómo estas mujeres, vía la implementación de ésta medicina de tradición comunitaria, ayudan a construir las significaciones imaginarias del grupo, siempre teniendo en cuenta que estas mujeres son parte de una unidad domestica de *re*/producción y transmisión de éstas prácticas y saberes otros. También algunos autores/as sobre estudios de género serán importantes en tanto que mi sujeto social son las mujeres.

Mis preguntas en torno a las mujeres orbitan alrededor de una intención por comprenderlas como agentes *re/productoras* de conocimiento médico comunitarios, valiéndose para ello principalmente de un otro imaginario. El concepto *mujeres medicina*, como categoría analítica, permite observar a un grupo dentro de otros mayores, *la familia y la comunidad*, como las principales actrices en la práctica de ésta particular expresión de medicina rural de tradición comunitaria. La identidad mujer medicina es entonces central en esta investigación. Comprendiendo aquí *identidad* tanto como el conjunto de valores, símbolos, creencias y costumbres de una cultura y un pueblo así como en su expresión personal. Bourdieu escribe “*las identidades se construyen a través de un proceso de individualización por los propios actores para los que son fuentes de sentido*” (1989 p.21).

Como la identidad también es cuestión de género, ya que ésta también alude a la percepción subjetiva que un individuo tiene sobre sí mismo en cuanto a ser hombre o mujer; en tanto identidad sexual, orientación sexual y los roles de género socialmente asignados, la identidad de género debe observarse para poder explicar la identidad del colectivo, pues invariablemente todas las sociedades tienen que resolver el por qué y el cómo de la diferencia genital. Esta diferencia genital o biológica está presente en la asignación de roles médicos tradicionales y está ligada a la posibilidad de practicar o recibir terapias de algún tipo y, además, considerando que el género es parte de la visión dualista fundamental de la cosmovisión presente en la medicina tradicional rural, la identidad entendida desde el género debe ser adecuadamente observada en cualquier trabajo sobre la prácticas/formas medicas de cualquier cumulo de saberes de este tipo.

Al mismo tiempo que la identidad varía entre los géneros, también está se presenta como un cariz o rasgo en común compartido entre las y los habitantes de la comunidad; la *identidad mestiza*. Siguiendo a Rivera Cusicanqui (2013) el mestizo, como identidad, no se distingue ni se autonombra como raza o etnia, pero es una identidad colonizada, él nombra sin ser nombrado. Tomando en cuenta que en México la política oficial de blanqueamiento dio resultados, ser mestizo tiene una raíz de violencia conquistadora, porque el mestizo históricamente se identificó con el colonizador. Criatura contradictoria y en contradicción, en el coexisten los dos conocimiento, el del pasado indígena y el del futuro-progreso-colonial dando como resultado un *ethos barroco*. El mestizo, la identidad mestizada actual, no es y no fue lo propuesto por el Estado, porque ésta nació, de hecho,

como parte de un dispositivo de olvido, desde la negación. El mestizo no es un híbrido, no es una síntesis de identidades como la historiografía oficial ha propuesto, sino que sus identidades están yuxtapuestas, resultando muchas veces identidades antagónicas que no se funden nunca entre sí, y precisamente es en ello donde radica una posible potencialidad del mestizo que puede descolonizarse a sí mismo y ello le lleve a luchar luchas anticoloniales. Este ser conflictivo y conflictuante (pues objetivamente no ha existido nunca un proceso superación de las contradicciones de sus raíces identitarias) de las estructuras heredadas, hace del pasado un reservorio de experiencias concretas, que lo posibilita a ser activo, proactivo y con vocación de emancipación. *“Asumir prácticas indígenas es sacudir el mestizaje oficial, las cárceles conceptuales y vitales que te platea el occidente”*. (Ídem).

Finalmente sobre estos cinco referentes teóricos, elaboro una revisión historiográfica donde pongo el acento en sucesos relevantes para la institución de significaciones imaginarias, para elaborar así una historia de las prácticas médicas comunitarias, particularmente en torno del temazkal. Es muy importante comprender que la historia que presento como el devenir de la comunidad no es y no pretende ser una construcción precisa de su acontecer histórico (pues no cabe en estas páginas) sino es solamente un esbozo de los hechos históricos más relevantes que han incidido en la configuración del imaginario social y que han concurrido vía una relación dialéctica entre las significaciones imaginarias y las diferentes instituciones de gobierno. Para ello reviso a autores como León Portilla, Garibay, Caso, Aguirre Beltrán, Agustín Basave, L. Villoro, M. Barragán, H. Zinn, entre otros, además de algunos postulados de la antropología médica. Finalmente para conceptualizar el desarrollo -y la posibilidad o no de ligarlo al ejercicio de la medicina de tradición comunitaria-, y tratando de encontrar congruencia entre la teoría y realidad social, parto de las nociones del Buen Vivir, el *lekil kux lejal* y el *Sumak Keamaña* para definir lo que es el desarrollo. Siendo así, mi conjunto de referencias conceptuales es el siguiente.

- ❖ *Desarrollo*. Como muestra Escobar (1995) en su recuento del concepto, éste tiene sus raíces en la obsesión del periodo pos-Ilustración europeo por el *progreso*, la “evolución social” y el afán por la *modernidad*. Después de la 2ªGM la idea del desarrollo se agregó al vocabulario del progreso como una forma de ingeniería social, orientada a diseñar y transformar activamente a la llamadas “sociedades tradicionales” por medio de la inyección de capital, tecnología y formas de organización burocrática. En la base epistemológica del actual sistema mundo, el crecimiento económico es

sinónimo de desarrollo social y la economía se pretende un sistema cerrado y lineal, es decir, los expertos en esta materia suponen que la economía solo debe entenderse por sí misma sin atender otras variables sociales. Así, la idea fuerza del desarrollo-crecimiento económico es patente en el modelo esgrimido por el moderno Estado nación que se ha venido estructurando recientemente en la comunidad, tanto por presidentes municipales como en las escuelas y en las inversiones de las transnacionales, que han venido coadyuvando, con créditos, financiamiento y compra de productos, a la reconversión productiva de muchos campesinos a pocos ganaderos. Así, a todas las personas/identidades globales el modelo económico neoliberal les impone la división entre los más productivos (a los que hay que asistir con capital) y los improductivos a los que se margina. Mediante esta idea del desarrollo no se plantea la integración social sino su atomización en clases. Como concepto dominante el término desarrollo, para Silvia Rivera, no es más que una doxa<sup>4</sup>, o sea una opinión que implica imaginación y fe. Para De Sousa Santos, como modelo hegemónico, es la urbanización. Para Lander es lo que se le ocurra al Estado moderno. Para el fin de esta investigación, desarrollo es el buen vivir, el Sumak Keamaña y el *lekil kuxlejal*. “*Toda la gente tienen conocimiento y comprende lo que es una vida digna*” (Santos, 2013). Frente a la mega diversa e infinita creatividad del mundo, para que logramos que la vida sea más plena se necesitan nuevas prácticas, nuevos conocimientos y la innovación metodológica. El Sumak Keamaña es un aforismo, y se traduce “*vivir bien quiere decir hablar como gente, caminar como gente, saber escuchar, hablar de lo sabes, refrendar tus palabras con tus actos*” (Rivera, 2013).

- ❖ *Modernidad*. La idea fuerza de modernidad, como un proyecto histórico impulsado por las potencias coloniales de Europa occidental y Estados Unidos está estrechamente enlazada con el imaginario social instituyente del mundo contemporáneo. “*La idea de modernidad se ha definido como lo contrario a una construcción cultural, como la revelación de una realidad objetiva (...) La modernidad significa la anti tradición (una) salida del estado de naturaleza y la entrada en la edad de la razón (...) El triunfo de la modernidad racionalista rechazó, olvidó o encerró en instituciones represivas todo aquello que pareciera resistir al triunfo de la razón. (por ello) el espíritu moderno se caracteriza ante todo por su lucha contra la religión*” (Touraine, 2000, p.202), que fuera la principal autoridad cognoscitiva del viejo régimen europeo.

---

<sup>4</sup> La doxa es un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal; el punto de vista de quienes dominan dominando el Estado y que han constituido su punto de vista en tanto que punto de vista universal estableciendo el Estado. Razones prácticas sobre la teoría de la acción, Bourdieu, 1997, p.121

- ❖ *Raza*. El concepto raza resulta puntual para esta investigación en tanto que México es un país organizado bajo una normatividad racial, además de que las prácticas médicas tradicionales están asociadas a los grupos indígenas y, en el imaginario, la ascendencia o la pertenencia a estos grupos no goza de prestigio social. Aníbal Quijano (2014, p.780) menciona lo siguiente “*La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos... De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, (se convirtió) en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales.*”
- ❖ *Medicina tradicional*. Según la Organización Mundial de la Salud “*La medicina tradicional es todo el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales*” (OMS, 2015). Por su parte, para la antropología la medicina tradicional se entiende desde “*Los pueblos que no tuvieron influencia grecolatina, que no tuvieron arraigo y desarrollo del judaísmo o del cristianismo, que no participaron en las manifestaciones socioculturales de la Edad Moderna, que no llevaron a cabo la revolución industrial y el desarrollo económico a la europea, siguieron sus propios caminos de progreso, sus líneas naturales de evolución, en lo social, en lo económico y en lo cultural. Desarrollaron así modos de atención de los problemas de salud enraizados en sus culturas (medicina tradicional china, medicina tradicional mexicana, medicina ayurvédica...), sistemas terapéuticos adaptados a las características de cada pueblo* (Mena, 2006, p.4). “*La medicina tradicional tiene una larga historia. Es la suma total de los conocimientos, capacidades y prácticas basados en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, bien sean explicables o no, utilizadas para mantener la*

*salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar enfermedades físicas y mentales.”*  
(<http://www.who.int/medicines/areas/traditional/definitions/en/>)

- ❖ *Medicina tradicional mexicana.* Sumado a la definición arriba escrita y cómo Aguirre Beltrán lo explica (1992), la medicina tradicional tiene tres fuentes históricas, la prehispánica, la española y la africana, aunque en tiempos más recientes también ha sido influida por las medicinas tradicionales orientales y pensamiento metafísico popular. Se considera medicina tradicional indígena mexicana al conjunto de sistemas de atención a la salud que tiene sus raíces en profundos conocimientos sobre la salud y la enfermedad que los diferentes pueblos indígenas y rurales de nuestro país han acumulado a través de su historia, fundamentados en una cosmovisión de la salud y enfermedad de origen prehispánico, que ha ido incorporado elementos provenientes de su contacto con otras medicinas, como la medicina antigua española, la medicina africana y en menor medida por la interacción de la propia medicina occidental. (*Ídem*)
- ❖ *Medicina de tradición comunitaria.* Considero que es importante hacer una distinción entre la medicina tradicional indígena y la medicina de tradición comunitaria, aunque ambas son parte de la medicina tradicional mexicana, existen diferencias. Primero, no debe descartarse que existe una contradicción real, en torno a la gestión de la naturaleza, entre el pensamiento campesino y el pensamiento indígena, siendo el primero de orientación antropocéntrica y el segundo más bien cosmocéntrico (Santos, 2013) y ello no debe ser indiferenciado en el ejercicio de la medicina tradicional. Segundo, también hay contradicción entre los campesinos que están a favor del “desarrollo” y los que están en contra de éste o a favor de “otro desarrollo” (Rivera, 2013). En este caso, por ejemplo, los/as habitantes que favorecen el desarrollo hegemónico en la comunidad tienden a inferiorizar las prácticas médicas tradicionales. Tercero, aunque existen más similitudes que diferencias entre la medicina tradicional practicada por los grupos indígena y la practicada por las comunidades mestizas rurales, la interpretación o vocación religiosa también genera diferencias en las prácticas, porque no es lo mismo ofrendar la vida de un animal, su último aliento, a nuestra madre Aramara que ponerle un vestidito al niño Jesús el día de la candelaria. Cuarto, aunque no es objetivo de este trabajo mostrarlo, existen notables diferencias económicas entre las comunidades indígenas y las mestizas rurales, así como formas de marginalidad y exclusión que redimensionan o resignifican las propias prácticas culturales. Es decir, aunque tienen el mismo origen y por lo tanto podemos afirmar que se parecen mucho éstas prácticas medicinas tradicionales, las diferentes condiciones socioeconómicas y culturales de vida entre indígenas y mestizos rurales crean una

significación distinta de los usos, prácticas y conocimientos en torno a este viejo arte de sanar y, por lo tanto, se configuran significaciones imaginarias distintas en torno a, por ejemplo, el temazkal, las partería o el nagualismo. Finalmente, el término medicina de tradición comunitaria permite, considero, manifestar desde un primer momento que se trata del conocimiento y ejercicio médico específico de una comunidad concreta, con una evolución histórica propia y que se sostiene en usos particulares de los recursos a su disposición.

- ❖ *Mujeres medicina:* A falta de una categoría mejor y ante la ausencia de una única definición emergida por parte de las mismas profesionales de la medicina comunitaria en este lugar es que utilizo este término. Aunque cada una de ellas es especialista en atender diferentes malestares y cada una se auto designa de forma distinta, las mujeres medicina en esta comunidad muestran amplios conocimientos de herbolaria, fisioterapia, mucha vocación de servicio y un pleno dominio del pensamiento mágico religioso.
- ❖ *Temazkal.* El temazkal, del náhuatl temazkalli, de temaz, 'vapor', y kalli, 'casa', es un baño de vapor empleado en la medicina tradicional y en prácticas religiosas por muchas culturas del Anahuak y de norte américa. Alonso de Molina lo definía, en su diccionario de lengua náhuatl, como "casilla como estufa, adonde se bañan y sudan". El vapor es manejado y dirigido por un guía, hombre o mujer (el/la temazkaltiani) con un ramo frondoso de plantas y/o ramas tiernas con diferentes propiedades terapéuticas, con las que coloca una infusión de hiervas medicinales sobre las piedras calientes al rojo, abanicando el vapor. Su uso principal, desde la antigüedad hasta nuestros días, es el de un baño cotidiano y terapéutico (Castelán, 2004) y su práctica ha sobrevivido hasta hoy gracias a la tradición de las distintas comunidades autóctonas. Aunque los baños de vapor han sido usados por muchas culturas en diversas partes del mundo, el temazkal ha tenido una importancia especial en las culturas originarias de América, tanto porque formó y forma de la vida cotidiana como un baño cotidiano, como por sus formas rituales y por su dimensión de terapia médica integral. La amplia evidencia arqueológica deja constancia de la ejercicio cotidiano de esta terapéutica médica en el país, pudiendo encontrar vestigios de temazkal en numerosas zonas arqueológicas del territorio nacional y en Centro América (Teotihuacán, Monte Albán, Tula, Paquimé, Tlatelolco, Comalcalco, Joya de Cerén, Xochicalco, Tenanco del valle, Palenque, Chichen Itza, Tikal, Tulum, Dzibilchaltun, Toniná, Piedras Negras e Iximche). Se estima que las edificaciones ancestrales de los temazkaltin (plural del temazkal) de Tikal, tienen alrededor de mil doscientos años. En muchos temazkaltin de la cultura náhuatl el temazkal estaba dedicado por la

diosa Tozi (“nuestra abuela”), también llamada Teteo Innan ('la madre de los dioses') y Temazkalteci ('abuela de los baños de vapor'), patrona de los médicos, las parteras, las yerberas, los adivinos y los/as temazkaltianis. A la llegada de los españoles, el uso del temazkal era generalizado como baño cotidiano y como un medio terapéutico. Durante la época colonial, su uso fue paulatinamente prohibido, ya que a los españoles les horrorizaba el hecho de que varios hombres y mujeres compartieran la misma pequeña habitación estando casi desnudos. Hoy en Ixhuacán, no se encuentra ningún temazkal activo, pero si existen todavía mujeres que saben ejecutar sus formas ceremoniales y terapéuticas.

- ❖ *Salud y enfermedad.* Aunque existen varias definiciones científicas sobre lo que es la salud y la enfermedad en el pensamiento occidental moderno, el positivismo científico sigue siendo el pensamiento hegemónico en esta área del conocimiento. La definición positiva de enfermedad-salud puede sintetizarse de la siguiente manera. Salud. *Estado de bienestar físico, mental y social de un individuo.* Enfermedad. *Cualquier anormalidad corporal o falla el funcionamiento normal, de etiología en general conocida, que se manifiesta por signos y síntomas característicos y cuya evolución es más o menos previsible* (OMS, 2015). Frente a esta interpretación, la poli diversa interpretación indígena de salud y enfermedad queda anulada. Para la medicina social “*no es posible considerar aislada a la salud de su contrario, la enfermedad, sino como dos eventos de un mismo proceso en continuo cambio (...) tenemos que aceptar que la salud-enfermedad están relacionadas y determinadas por factores que no pueden quedar circunscritos al orden biológico*” (Ortega, 1990). Según el Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana de la UNAM, esta son: Enfermedad. “*Malestar o dolencia, por lo regular contagiosa, cuya causalidad es variada, pero en la que destacan dos procesos fundamentales: la sustracción de elementos vitales del individuo y la penetración en el cuerpo del sujeto de sustancias comunes a su entorno. Dichos procesos pueden ser motivados por: a) las deidades propias de las cosmovisiones de las diversas etnias del país; b) seres humanos con poderes extraordinarios; c) elementos de la naturaleza carentes de voluntad y d) una combinación de estas tres categorías*”. Y la salud sería, entonces, “*la restauración de los elementos vitales de las personas y los colectivos de estas mediante la expulsión de las sustancias ajenas al cuerpo del paciente*”.
- ❖ *Significaciones imaginarias:* Estas son el magma que permanentemente brota del imaginario social. Las significaciones imaginarias resultan muchos más capaces de crear efectos sociales claros, según Castoriadis, en la constitución de la realidad social que cualquier otro posible determinante de la

vida social. Estos significados del todo y de todos, no existen en un lugar preciso ni representan nada específico pero articulan la forma en la que aparecen otras representaciones o símbolos concretos de todas las cosas. Estas requieren de consenso -pues son sociales- pero casi nunca hacen referencia unívocamente a una idea, ente o acontecimiento concreto, pues las significaciones imaginarias expresan, más bien, una posibilidad de interpretación prácticamente infinita sobre un mismo significado.

### **III.-METODOLOGÍA, PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN**

Un acercamiento metodológico correcto a la práctica comunitaria de sus formas medicas debe partir de ubicar a los agentes centrales de la *re*/producción de ese otro saber, es decir las y los médicos de tradición comunitaria. Pero la *ubicación* de un sujeto/agente social en la investigación no solo determina el cómo se le entenderá a este, revela también el dónde se sitúa el investigador. Sujeto cognoscente, entendedor, explicador, el buen investigador está por encima de lo/s que investiga. Aquí, para superar esto, se busca un diálogo para construir conocimiento, un dialogo dialógico a lo Freire, un dialogo ecológico a lo Sousa Santos. Dialogo que nace horizontal en la posibilidad del intercambio recíproco positivo, dialogo que se finca en la confianza del trato cotidiano, dialogo que resulta en herramienta metodológica más eficiente que otras formas de intercambio verbal. Un dialogo que nació como una serie de entrevistas a profundidad que fueron realizadas desde la postura intelectual que la fenomenología llama *apojé*, (una duda metódica y radical que más que dudar de/sobre su objeto, pone en tela de juicio lo que comúnmente se acepta como real/verdad), al final, ésta conjunción del dialogo y la duda sobre lo que es o no medicina han permitido observar el papel de las mujeres (como parte de la unidad doméstica campesina) en la transmisión y conservación de estos cúmulos de saberes llamados medicina tradicional, invariablemente enlazados, a su vez, a sus respectivas historias de vida. Así también, el dialogo resultó en esta investigación una fuente para la recuperación de la *memoria*, que aparece como interpretación y forma del conocimiento (en este caso médico) y qué frente al conocimiento escrito en general y a la historia en particular, acude a su lógica oral singular, es decir sus sentires comunes y su imaginario particular, para realizarse. En síntesis, la metodología que privilegio pone el acento en las actoras; sujetos sociales que reproducen sentires y entendidos de la comunidad, aquí una episteme médica y una *vida ejercitante* que dan cuenta de un imaginario distinto al hegemónico.

Cabe detenerse primero para atender un problema tanto de método así como epistemológico ¿cómo es que identifico a las y los médicos de tradición comunitaria en ésta investigación? Mi definición sobre estos sujetos sociales, estos agentes medicinales comunitarios, se sostiene en tres categorías: la teórico conceptual de “medicina tradicional”, el socialmente asignado por ser “el señor/a que cura” en la comunidad y, finalmente, la auto identificación, en tanto reconocerse como sanador/a, partera, huesero/a, etc. Considero que una definición sobre un rol social comunitario así construida tiene suficiente solides para demostrarse como cierta, pues resulta inadecuado pretender que la principal directriz que describa quién es o no un médico tradicional sea la teórica conceptual, sin darle igual importancia al conocimiento construido en la vida cotidiana sobre las habilidades médicas de tal o cual persona, así también resulta indispensable, en tanto lo que respecta al *sustento*, una auto definición o auto adscripción a una identidad social en particular, en este caso la de médico/a de tradición comunitaria, como el de partera o huesero, para que cada uno de estos/as agentes médicos pueda desdoblar todas las significaciones imaginarias adscritas a dicha función. Creo que en la misma definición de medicina tradicional y, en general, de cualquier sistema médico con apellidos (sea alternativa, homeopática, ayurveda, china, etc.), así como en la falta de reconocimiento de sus agentes (sanador, chamán, curandero, etc.) se evidencia que frente a los términos médico y medicina (a secas) existe una serie de jerarquizaciones racistas y eurocéntricas que pretenden regular y estandarizar la destreza y el conocimiento humano de sanar. Sostener que la medicina moderno-científica (que de aquí en adelante llamaré de tradición cartesiana) es por sí misma la medicina, no agrega nada al propio desarrollo de esta ciencia y reproduce la colonialidad del conocimiento, dando cabida, al tiempo, a una visión científicista racista que resulta autodestructiva. Así entonces, uso yo aquí las categorías de mujeres y hombres medicina que ellos mismos refieren para sí.

También me resulta metodológicamente muy importante situar de donde nace el interés por abordar desde las formas académicas el uso de la medicina de tradición comunitaria en general y del temazkal en particular, así como sus vínculos con el imaginario y el desarrollo, y es por ello doy cuenta de que mis primeros acercamientos a la medicina comunitaria del país fueron resultado de un diplomado que derivó en el contacto cotidiano con médicos tradicionales indígenas y mestizos, así como mi incorporación primero a su ejercicio y práctica, y después a la difusión y enseñanza de esos saberes, cuando ya había logrado cierta asimilación e interiorización de elementos, usos y

prácticas de génesis indígena. Sembré mi primer temazkal el cuatro de noviembre de 2009 y desde entonces me presento a una ceremonia de temazkal en promedio dos veces por mes. En este marco epistémico y vital, que en tanto conocimiento situado posibilita el análisis desde una práctica médica otra, permite partir del supuesto de que mucho del concomitamiento llamado mágico o tradicional responde muy bien a lo que Heidegger llama “*técnicas de sí*”.

Así entonces, dado que mi trabajo en el municipio de Ixhuacán de los Reyes nunca había estado ligado a los saberes llamados tradicionales y cómo logré encontrar interrogantes interesantes en torno al *des/uso* de la medicina de tradición comunitaria, que ya he puesto a consideración, ésta investigación parte tanto de interés propios, como de intereses académicos y comunitarios.

Es muy importante insistir que, yendo siempre desde lo general a lo particular, este trabajo no repara ampliamente en la capacidad de prevenir y curar malestares que estas formas de intervención terapéutica muestran, pues está probada<sup>5</sup>. Aquí, más bien busco observar más allá de su función medicinal, pues lo que busco es explicar cómo se constituyen las ideas y sentidos que posibilitan su *des/uso* e indago en las posibilidades de observar qué de esta terapia médica, qué de sus saberes, genera o posibilita el desarrollo de la comunidad. Así, cuestionándome sobre qué de esta práctica y ejercicio médico comunitario (qué de sus usos y saberes se pueden vincular a una propia forma de entender el desarrollo) intento comprender las significaciones imaginarias que la posibilitan. Entonces, si bien resulta evidente que la salud física está ligada directamente a la posibilidad y calidad de vida de los individuos y las familias que acuden a este sistema médico y, por lo tanto, al desarrollo o desdoblamiento social virtuoso de la comunidad, la función social de la medicina tradicional y del ejercicio del temazkal no es y nunca ha sido únicamente la de curar patologías físicas. Parte de este trabajo pretende dar cuenta de ello.

La revisión histórica a la que acudo dejará claramente establecido que no busco estudiar a los antiguos mexicanos sino a los actuales, en este caso rurales y mestizos, pues no busco esencias del pasado, sino formas del presente en las representaciones simbólicas de las significaciones imaginarias construidas a lo largo del tiempo en torno de estos saberes y su *des/uso*. Así, es mi intención mostrar que en la comunidad de Ixhuacán de los Reyes, cabecera municipal del municipio

---

<sup>5</sup> En este trabajo se citan varios documentos que dan cuenta de ello. Ver en la bibliografía

del mismo nombre, asentada en la cadena montañosa conocida como Cofre de Perote, Veracruz, se observa que, aunque son una población mestiza, el socio sistema médico comunitario rural está vigente y saludable, aunque inferiorizado. En este escenario el temazkal, no obstante que aquí su práctica y ejercicio tienen una historia de un milenio, está en franco desuso, pero ¿por qué?

En este trabajo de investigación pretendo comprender la medicina de tradición comunitaria, como eso, una tradición comunitaria, así como su utilidad y su *des/uso*, particularmente desde las significaciones imaginarias en torno al ejercicio de ésta y la práctica del temazkal, entendiendo que en torno a éste convergen una serie de procesos sociales y de conocimientos subalternos, que se mantienen vivos aunque desprestigiados y en franco desuso en la comunidad. Para ello busco primero en la historia del país, valiéndome de las herramientas analíticas del imaginario social, sus significaciones y sus *instituciones instituyentes*, para poder dar cuenta de los mecanismos de su *re/producción* social por y en la unidad doméstica campesina a través de la implementación de estas terapias médicas tradicionales por las mujeres. Sosteniendo, al mismo tiempo, que las ideas que de ésta práctica milenaria emergen como fruto de la disciplina, la observación y la experimentación milenaria, trunca en su propio desarrollo civilizatorio pero no rota, y estos sistemas médicos comunitarios son una fuente legítima de conocimiento y de posibilidad de desdoblamiento social virtuoso de millones en el país.

Ahora cabe detenerme para hacer una reflexión en términos epistemológicos. Como los teóricos decoloniales lo asumen, en esta investigación aunque soy objetivo no pretendo ser neutro, porque si no ¿cómo se construyen investigadores comprometidos que logren reconocer en la crisis sus posibilidades emancipadoras? La respuesta es que es necesario tener un pie en la comunidad y otro en la academia, y cuando tienes al menos un pie en la comunidad el corazón siempre se inclina hacia los márgenes. Por su puesto, tengo filias y fobias, pero estoy entrenado para que estas no se entrometan y obnubilen mi mirada crítica. Por otra lado, dado que el conocimiento es abstracto -en tanto las formas y figuras en que se le representa-, relativo -pues es determinado por su contexto biológico y social- y subjetivo -ya que es interpretado de forma distinta por cada cultura, sociedad y persona-, el asunto es ¿cómo hacer para abordar metodológicamente conocimientos, uso y prácticas de una racionalidad otra? Para mí, lo adecuado es partir primero de observar las prácticas médicas cotidianas, es decir el qué y cómo hacen para curar, para después atender el cómo y porqué

usan sus diferentes recursos medicos (plantas, rituales, masajes, ofrendas, etcétera.) para finalmente poder indagar en el nivel de entendimiento o sobre el dominio epistémico y filosófico de los agentes de este sistema médico comunitario. Sin embargo, es importante hacer notar que cuando refiero observar las prácticas médicas tradicionales, refiero una observación del tipo de la sociología de la imagen, que propone Silvia Rivera Cusicanqui (2015), concepto metodológico que nace para evaluar y superar lo que la autora llama oculoocracia, es decir, el imperio de la vista en la investigación social. Nacido de sus experiencias pedagógicas, de la investigación y de la tradición oral, con la sociología de la imagen propone una *“tensión creativa, precisa, capaz de fijarse en detalles, para atender el análisis de actitudes expresivas que no son verbales. Frente al bombardeo de las imágenes, y como no sabemos descifrar las intenciones de estas, es necesario de ser capaz “perder la inocencia con respecto a la imagen” (Rivera, 2013). “La gente es inocentemente torpe cuando va a hacer trabajo de campo, continúa la autora, y la fijación en la cámara fotográfica es un buen ejemplo de ello”*. Frente a la observación solo con la vista, es mejor la propuesta, considero, de reconectar la mirada con los otros sentidos para conocer mejor el mundo, negando un poco el óculo centrismo. Así, creo puede realizarse una sociología de las ausencias o de las emergencias (Santos, 2006), donde las ausencias tienen que ver con exclusión y con la invisibilización, con la obligación de ver solo lo que quieren que veamos, con la imposición de tener una sola perspectiva.

Para lograr esto, propongo usar la metodología etnográfica para realizar una investigación desde la sociología de la cultura, entendiendo que ésta se ocupa de los procesos sociales de posibilitan toda producción cultural, incluyendo aquellas formas que pueden denominarse ideologías o imaginarios. Siempre en los marcos del dialogo cómo ha sido establecido más arriba. Desde esta lógica pretendo comprender el actual estado del arte de la medicina de tradición comunitaria y del temazkal en esta comunidad, siendo mi objeto de estudio las significaciones imaginarias en torno a los usos prácticas y conocimientos en torno a este sistema médico, analizándolos desde la óptica de la teoría decolonial, resultando, entonces, mi sujeto social las mujeres medicina (MM), para esbozar una explicación del papel de éstas, dentro del contexto de la unidad doméstica campesina, en la *re/producción* y ejercicio de estos saberes, siempre en relación a las significaciones imaginarias.

Siendo así, la metodología que propongo es cualitativa, partiendo de lo general a lo particular. Cualitativa para estudiar el imaginario y la subjetividad. Desde lo general de la cuenta larga del

tiempo, la historia, desde la idea fuerza del desarrollo y desde la historia de la medicina comunitaria en el lugar, para aterrizar en lo particular de las significaciones imaginarias actuales sobre el temazkal y otras terapias médicas tradicionales y el cómo viven y entienden cotidianamente esta práctica terapéutica las mujeres medicina. Para lograr esto implementé las siguientes herramientas de recolección de información: la observación participante, entrevistas a profundidad a siete mujeres medicina y un hombre medicina; una serie de pláticas informales que dieron cuenta de la percepción comunitaria sobre su formas médicas, así como la elaboración de un pequeño censo o padrón que da cuenta del número real y de las especialidades de las mujeres y hombres medicina de la comunidad, además de una breve pero substancial historia del devenir del temazkal en el lugar. La observación participativa me sirvió principalmente frente a los médicos de tradición reconocidos comunitariamente pues, adecuándome al contexto, en algunos casos presencié las prácticas médicas como paciente, otras como investigador autorizado por paciente y médico y en otras lo hice realizando observación naturalista. Por medio de las entrevistas obtuve los significados que estas mujeres medicina le dan a los signos y símbolos (habitantes del imaginario social) que se reproducen en las diferentes prácticas médicas comunitarias, resultando así éstas como mi principal fuente de interpretación de las significaciones imaginarias médicas de/en la comunidad.

Tengo que hacer énfasis en por qué resulta sustantivo trabajar con mujeres, insistiendo en que son las mujeres, principalmente las madres, las que reproducen el ejercicio médico tradicional, ya que el mantenimiento de la salud familiar es parte de sus roles de género (muy distante de la práctica masculina de “aguantarse como macho”). Ello se traduce en la implementación de conocimientos, usos y prácticas médicos. Empero, no debe trivializarse ni naturalizarse una posible imposición social, que no vocación de servicio o amor filial, explícitos en los cuidados realizados por las mujeres en su reproducción del sistema médico comunitario.

También, la fenomenología es una rica fuente para orientar el método, además de ayudarme a comprender mejor las ideas dominantes en el colectivo. Así, el concepto que el filósofo Peter Sloterdijk (2009) retoma de Husserl, *apojé*, resulta esencial para poder trabajar temas que cuestionan “lo real”. En Husserl esta idea, *apojé*, refiere la duda metodológica, pero una duda metodológica profunda, radical, pues de lo que se duda no es del método o del conocimiento, sino de la realidad misma. El concepto *apojé* es una suma fenomenológica, implica la idea de que la realidad es construida día a día al realizar-vivir cada fenómeno. Al respecto, y entorno a la metodología,

Sloterdijk (2009, p.) dice: “*el observador puro ha muerto (...) Con el asesinato del monstruo sagrado, como se consideraba hasta hace poco al conocedor, sólo se iniciaron las cosas; las consecuencias todavía no pueden controlarse*”.

Finalmente, al entender qué es lo que ha posibilitado el *des/uso* estos sistemas médicos en la región y observando atentamente estos saberes distintos a los de la modernidad en el ejercicio médico de tradición comunitaria, busco comprender en qué medida el ejercicio de la medicina de tradición comunitaria y la posible práctica de sus saberes pueden interpretarse desde la visión de la teoría decolonial como expresiones que pueden interpretarse desde formas de resistencia contra hegemónica y empoderamiento personal (en las micro dinámicas de poder comunitarias y familiares) hasta expresiones de resiliencia. Este enfoque resulta sustancial para cuestionar a la teoría decolonial, considero, pues no se puede partir del supuesto de que la medicina comunitaria rural es *per se* una práctica emancipadora, decolonial o no colonizada, así nada más.

Cabe insistir en algunos puntos que se destacan en esta parte de la región hoy conocida como Cofre de Perote por los que creo adecuado realizar este acercamiento a ese otro saber medicinal, que siguen articulándose como de ritualidad ancestral. Primero, porque no son una comunidad indígena, sino mestizos, pero el conocimiento médico comunitario se encuentra ampliamente difundido entre las mujeres y hombres de este espacio rural, donde los conocimientos sobre el uso medicinal de las plantas, por ejemplo, son muy amplios (quizás es el aspecto mejor arraigado de este saber y el único que, a pesar del pensamiento moderno, sigue en franca expansión). Segundo, la medicina tradicional es una alternativa real de salud para muchos habitantes de la comunidad, pues las y los médicos de tradición comunitaria siguen atendiendo a un número importante de pacientes. En tercer lugar, dado el desarrollo histórico de la región pues en esta se registran influencias totonakas, toltecas, mexikas, tlaxcaltecas, africanas y españolas, que permite situar la investigación en una comunidad con una rica influencia de las culturas originarias, ahora plenamente mestizada, dando lugar a la especificidad de la medicina de tradición comunitaria. Es en este escenario, comunidad rural y milenario lugar de culto, donde la identidad mestiza se encuentra en contradicción y no es síntesis, el ejercicio del temazcal está siendo abandonado. El temazkal, terapia médica integral que el saber comunitario y sus familias han mantenido vivo, visto como *interfaz*, posibilita encontrar respuestas a muchas de las interrogantes arriba planteadas. Todo lo anterior deviene en buscar una respuesta

sobre la identidad diacrónica de esta comunidad ¿cuándo una comunidad cambia y se transforma en algo distinto?

## CAPITULO I

### 1. EL IMAGINARIO Y LA DIMENCIÓN SUBJETIVA DE LA VIDA SOCIAL

La relevancia del mundo de lo subjetivo en la conformación de la vida social ha estado presente prácticamente desde los orígenes de la sociología moderna. Las posturas de Weber y Durkheim en torno a la subjetividad, que aquí retomo como *el imaginario social* (categoría acuñada por el psicólogo Cornelius Castoriadis) y la importancia de ésta dimensión se refleja en el número de los estudios de la vida social dan cuenta de ello. Que la vida social tiene uno de sus sustentos en estructuras subjetivas no está en duda. Ya a finales del siglo XIV el sociólogo tunecí Ibn Jaldún (castellanizado Abenjaldún, Túnez 1332-El Cairo 1406) da cuenta en su “ciencia de la civilización” de los distintos matices subjetivos característicos de las personas de diferentes sociedades. Por eso, lo que en este capítulo se pretende no es demostrar el imaginario como un hecho social, sino matizarlo, trazar un boceto de cómo se *entreteje* lo social. Figurar cómo se crean, instituyen y expresan las ideas/sentidos colectivos; posibilitar una sensación sobre cómo éstos son cifrados y concretados como símbolos.

Ya entrando en materia, vale empezar por los clásicos. Durkheim ponía el acento en las correlaciones entre las estructuras sociales y las *representaciones colectivas*, así como en la cohesión social que éstas asegurarían; Durkheim estableció las diferencias entre las representaciones individuales y las *representaciones colectivas*, explicando que lo colectivo no podía ser reducido a lo individual. Es decir, *la consciencia colectiva* trasciende a los individuos como una fuerza imperiosa y ella puede ser visualizada en los mitos, la religión, las creencias y demás productos culturales colectivos. Durkheim manifiesta que a la sociología le corresponde analizar todo acerca de las representaciones colectivas (Timasheff, 1971, p. 144).

Max Weber, por su parte, problematizaba las funciones que pertenecen al imaginario en *la producción de sentido* que los individuos y los grupos otorgan necesariamente a sus acciones. Para Weber, por ejemplo, el que Estado no pueda prescindir del uso de los emblemas (los signos y símbolos, banderas, condecoraciones, himnos nacionales, uniformes de las fuerzas armadas, etc.) es muestra de esto. Los movimientos políticos y sociales que acompañaron la etapa de nacimiento de los Estados modernos, un nuevo espacio de lo social, necesitaban de sus respectivos emblemas para

auto representarse, visualizar su propia *identidad*<sup>6</sup> y proyectarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro. (Timasheff, 1971, p. 220).

Más adelante, Pierre Bourdieu concreta a los sentidos y significaciones imaginarias, percibidos y “concertados” por el colectivo, bajo la categoría *capital simbólico*. Este “*es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguirla) y reconocerla, conferirle algún valor*” (Bourdieu, 1997, p. 108). La distinción y la valoración que los agentes sociales, las personas, realizan sobre su mundo día a día es, de hecho, una forma del orden simbólico que ha sido instaurado principalmente por el Estado moderno. El orden simbólico dominante es una “*relación de sumisión dóxica que nos ata, a través de todos los lazos del inconsciente, al orden establecido. (Este) se asienta sobre la imposición al conjunto de los agentes (mediante) estructuras cognitivas que deben una parte de su consistencia y de su resistencia al hecho de ser, por lo menos en apariencia, coherentes y sistemáticas y de estar objetivamente en consonancia con las estructuras objetivas del mundo social.* (Ídem, p. 119).

Por su parte, Norman Long aborda el tema del imaginario cuando afirma que *la vida social está repleta de imágenes, representaciones y categorizaciones de las cosas, la gente y las instituciones que son asumidas o perfiladas como si constituyeran de algún modo un todo unitario. Estas representaciones y categorizaciones están arraigadas en el pragmatismo y la semiótica de la vida cotidiana desde los cuales adquieren su significación social* (Long, 2017, p.116).

También Hans Kohn arroja luz al respecto de la dimensión subjetiva de la vida social, pues según él la conciencia del ego domina la vida psíquica no solo de los individuos sino también del grupo.

---

<sup>6</sup>El concepto *identidad*, como categoría analítica simple, alude a algo estático, a un conjunto de características visibles y concretas. La *identidad*, así, puede ser reducida a una serie de marcas identitarias (témese como ejemplo los censos implementados por el Estado). Erik Erikson, desde la psicología, explica la *identidad* como sentido de coherencia personal, como algo evolutivo dividido en etapas (*identidad individual*). Otro nivel de análisis (el colectivo/político) entiende la *identidad* como grupos cosificados, definidos como rasgos esenciales. Ésta se observa en los movimientos por los derechos civiles (feminismo, movilizaciones étnicas, la pertenencia y la libertad sexual), y en el plano social es la *significación frente al otro* (ser hombre o mujer, niño, anciano, occidental, etc.). Por su parte, la perspectiva fenomenológica entiende la *identidad* como un proceso dialéctico, como una espiral de significados instituidos del yo/otro, sin un origen ni final determinados, pero que cada persona apropia y convierte en procesos identitarios, colectivos e individuales. (Duarte, 2014, conferencia). En este trabajo la *identidad* es entendida en tres dimensiones; individual, colectivo/política y ética.

*“A ambas actitudes psíquicas, bastante complejas, hemos llegado por experiencias de diferenciación y oposición entre el ego y el mundo circundante, entre nuestro grupo y los que están fuera de él. En cada caso, variando según su estabilidad, la conciencia de grupo luchará por crear la homogeneidad dentro de él, una conformidad y una semejanza psíquica que conduzca y facilite una acción común concertada. (1984, p. 29)* por supuesto, es razonable pensar que esta “búsqueda de homogeneidad auto dirigida” del (los) grupo (s) ocurre, simultáneamente en múltiples, diferentes y a veces contradictorias colectividades de una misma sociedad.

Así, la multiplicidad de la interpretación de vida social, aún en un mismo contexto regional, resulta de la capacidad de observar *la diferencia*. Que *“sólo se convierte en signo y en signo de distinción (o de vulgaridad) si se le aplica un principio de visión y de división que, (es) producto de la incorporación de la estructura de las diferencias objetivas. Las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir los bienes, las prácticas y sobre todo las maneras, funcionan, en cada sociedad, a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos (Bourdieu 1997, p.20).* Lo importante para el autor es que dichas diferencias, cuando son percibidas a través de los sistemas simbólicos instaurados (categorías sociales de percepción) *“estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico lenguaje (ídem).* Entonces, según Bourdieu, diferencias simbólicas basadas en diferencias objetivas que *re/*producen lenguajes diferentes son observables en las sociedades.

Pero (y valga la expresión,) más allá de las diferencias, puede observarse como *el símbolo*, constructo social en sí, adquiere un dinamismo propio, no exento de contradicciones. Así, por ejemplo, la posibilidad de diferenciar *al otro* indeseable *en uno mismo*, convirtiendo en alteridad y exterioridad las propias prácticas cotidianas, (como sucede con muchos de sistemas de “medicina tradicional”) no puede ser más que el resultado de la colonialidad interior, que ha incorporado una serie de sentidos (positivos) a las prácticas históricamente impuestas por el poder eurocéntrico a sus antiguas colonias, al tiempo que ha inferiorizado y desarticulado los entendidos/sentidos distintos a esta.

Entonces, si partimos de elementos como los arriba mencionados, cuya característica principal (para este trabajo) es que son instituyentes de la dimensión subjetiva de la vida social, (las *representaciones colectivas*, de Durkheim, *la producción de sentido* de Weber, *la acción concretada* de Kohn, *el capital simbólico* de Bourdieu), puede observarse así cómo la subjetividad social toma corporeidad normativa-pedagógica en instituciones sociales y, además, toma concreción bajo la forma de *símbolos*.

Los símbolos, en el presente trabajo intento observarlos como la cristalización de las significaciones imaginarias que toda persona *re/produce* de ciertos objeto, sean estos concretos o no. Ello implica la designación, la clasificación, tanto del objeto como las reacciones del sujeto. Si es aceptado que todo símbolo está inscrito en una constelación de relaciones con otros símbolos, puede entenderse cómo estos ordenan, así, parte del magma de significaciones del imaginario, pues la triple función de los símbolos es la de instituir las distinciones, la de evidenciar significados y la ordenar conductas individuales y colectivas.

Así, los símbolos toman toda las formas sociales posibles, como símbolos raciales, símbolos de prestigio y movilidad social, símbolos de atraso y progreso, símbolos de belleza y fealdad, símbolos de respeto y de vulgaridad, etcétera, y estos, a su vez, se articulan en *formas simbólicas*, que son *corpus* de sentidos/entendidos de espacio/tiempos particulares, y que se articulan en manifestaciones que van de lo religioso a lo mágico, de lo económico a lo político, del bien al mal, de lo normal a lo subversivo, etcétera, etcétera. Los símbolos son principio y fin del lenguaje al articular las imágenes, las ideas y las acciones, explicitando así las significaciones imaginarias. Los símbolos son la concreción objetivada de la relación entre lo netamente mental y lo puramente objetivo, y por ello es que tienen gran capacidad de incidencia en la vida social. Por ejemplo, los símbolos religiosos de la Colonia, las formas simbólicas que ha esgrimido y esgrime el cristianismo, han coadyuvado grandemente en la creación negativa de significaciones imaginarias en torno prácticas médicas tradicionales como el temazkal, solo atendiendo, por ejemplo, a la interpretación sobre la desnudes de los cuerpos y el culto a la naturaleza como algo impúdico (lo primero) y demoníaco (lo segundo).

Puede observarse, también, que los símbolos más estables se encuentran anclados en profundas necesidades fundadas, muchas veces, en significaciones imaginarias, como en el caso de la belleza, y estos pueden terminar por volverse una razón de existencia y de accionar para los individuos y los grupos a los que pertenecen, caso, por ejemplo de la industria cosmética.

Por lo anterior, es decir la dimensión instituyente de los símbolos, puedo aseverar que todos los significados que usamos para dar forma a creencias y prácticas se operan desde las esferas de lo micro y la macro interacción social. Aquí lo analizo con las *mujeres medicina* de Ixhuacán de los Reyes, que por supuesto no pueden escapar a la clasificación simbólica, aunque su situación particular las coloca en un periodo de inestabilidad, con un *prestigio/vulgaridad* oscilante, pues la profunda necesidad que antes tenía la comunidad de ellas hoy se encuentran en fase de cambio.

Cabe aclarar que sí me atrevo a hablar de *mujeres medicina* como una categoría de análisis, es porque en la práctica, pero sobre todo en el *ejercicio*<sup>7</sup> de la medicina de tradición comunitaria encuentro el oficio que las aglutina como “grupo”, en tanto que, como expone Homi K. Bhabha (1994) la identidad social real estaría dada por una serie de atributos que realmente le pertenecen, de los que se han apropiado, ya sea por reflexión o por imposición. La identidad aquí es práctica constitutiva y praxis autorreferente.

Empero, frente a las identidades y junto a los vocabularios particulares dominantes de los diferentes modos de vida, y de cara a los otros significados y prácticas sociales que subyacen a las preponderantes, y a pesar de las diferenciaciones, a pesar de la especialización del conocimiento y la prevalencia de la ética individualista, hay significaciones sociales que compartimos y que nos permiten referirnos a esta sociedad (Ixhuacán) como un todo de relaciones interrelacionadas. Estos significados que dan unidad a la sociedad en su conjunto son el imaginario social.

---

<sup>7</sup> El concepto ejercicio, junto con el de práctica, es central en este trabajo. *El ejercicio es la praxis auto referente. Aún hoy se pierde de vista su valor conceptual, en cuanto el ejercicio, como categoría de análisis, se introduce forzadamente en la distinción entre teoría y praxis, o entre vida activa y vida contemplativa. Lo mismo sucede con las distinciones que autores contemporáneos han introducido desde la teoría de la acción, contraponiendo, por ejemplo, la acción comunicativa y la instrumental, o incluso el trabajo y la interacción* (Sloterdijk, 2009, p.17)

Como Cornelius Castoriadis lo expone cabalmente y como pretende ésta investigación probar, respecto al caso específico de esta comunidad milenaria, la sociedad es siempre una construcción histórica, “*histórica en sentido amplio y propio del término: atraviesa siempre un proceso de auto alteración, es un proceso de auto alteración*”. La sociedad siempre está *re/creándose*. Pero este proceso, por su propia dimensión histórica, “*puede ser, y ha sido casi siempre, lo suficientemente lento como para ser imperceptible*” (Castoriadis, 1997, p.4). Y es precisamente en este proceso de *auto alteración* en el que me centro para hablar de la *tensión dinámica* a la que está sometido el imaginario. Tensión entre dos o más sentidos/entendidos de la verdad, que a su vez deviene en fragua desde donde brota el magma de significaciones imaginarias. Así lo explica Bhabha cuando expone que las identidades son procesos de subjetivación, son tensión constitutiva entre dos o más partes

Tómese ejemplos de la historia para explicarlo. Mientras que las históricas instituciones instituyentes de la corona, la iglesia, del Estado nacional y del capital han trazado para Ixhuacán durante poco más de cinco siglos una manera correcta de “entender” que es y que no es medicina, en su vida cotidiana, en la práctica real, todos y todas los habitantes de este pueblo no conocieron más medicina que la tradicional rural hasta los años ochenta del pasado siglo. La insistencia del Estado de regular a las “medicinas alternativas”, la (históricamente) novel presencia de un centro de salud y de la medicina de patente que pretenden imponerse a la práctica cotidiana de la herbolarias y la fisioterapia, arrojan como resultado una reelaboración tensa de las significaciones imaginarias en torno a la medicina rural de tradición comunitaria, sus profesionales y su valor y utilidad social. Así entonces, las instituciones sociales (dirigidas o no por el Estado) al instituir ideas y normar sus significados, sus símbolos y sus formas simbólicas, instauran una manera de ser, un modo de vivir. Toda institución social instituye sus propios significados, toda institución es instituyente una manera de ser y de vivir.

En este universo micro social en permanente *re/creación*, donde la tensión entre las expectativas de la *modernidad*<sup>8</sup> y las de la vida tradicional campesina es inherente, las expresiones del pensamiento

---

<sup>8</sup> El concepto aquí es entendido en la doble dimensión que plantea Enrique Dussel. *El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII (...). Una segunda visión de la “Modernidad”, en un*

también son esencialmente históricas. *“Cada manifestación del pensamiento es un momento en un encadenamiento histórico y es también -si bien no exclusivamente- su expresión”*, sentencia Castoriadis (1997, p.4). De la misma manera, continúa el autor, *el pensamiento es esencialmente social, cada una de sus manifestaciones es un momento del medio social; procede, actúa sobre él, lo expresa, sin ser reducible a ese hecho*. El mejor argumento para demostrar esto es que en la realidad cotidiana no encontramos más que individuos socializados.

*La psique debe ser socializada, y para ello debe abandonarse más o menos a su mundo propio, sus objetos de investidura, aquello que para ella hace sentido, a investir objetos, orientaciones, acciones, roles, etc., socialmente creados y valorados, insertarse en un tiempo y un mundo públicos tanto “naturales” como “humanos”(…). Estos individuos socializados son fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada; y son fragmentos totales; es decir que encarnan -en parte efectivamente, en parte potencialmente- el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones de su sociedad. (Ídem, p.6)*

Castoriadis subraya que todo lo que forma parte de la dimensión de lo social, desde lo que ocurre en la vida cotidiana hasta su dimensión global, gira en torno a un conjunto de significaciones socialmente compartidas. Estas modulan el ser-así, el que nos veamos o nos vean con tal identidad, el de qué manera consciente o inconsciente orientemos nuestras vidas hacia tal fin o el que valoremos tal cosa más deseable o valiosa que otras. Castoriadis insiste en que la sociedad es en sí misma una creación; nuestras creencias, instituciones y significados más básicos tienen un origen contingente: son el resultado de nuestros quehaceres en el mundo.

Para Castoriadis, en la constitución de la realidad social las significaciones imaginarias son más efectivas -en el sentido de producir un efecto- que cualquier otro posible determinante de la vida social. Estas, que ni existen en un lugar preciso ni representan nada específico, articulan la forma en la que aparecen otras representaciones o símbolos concretos de todas las cosas. A pesar de que

---

*sentido mundial, consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación<sup>11</sup> del despliegue del “Sistema-mundo”) Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). (Dussel, 2012, p.46)*

requieren consenso -pues son sociales- con poca frecuencia se refieren unívocamente a una idea, ente o acontecimiento concreto, éstas expresan, más bien, una posibilidad de interpretación prácticamente infinita sobre un mismo significado. Es decir, si bien las significaciones imaginarias están por todas partes, ello no conlleva que éstas posean una *identidad* claramente diferenciada; pues están interaccionando con las otras muchas significaciones que forman el magma instituido e instituyente del imaginario social.

En este tono y revisando la dimensión política del imaginario, Sonia Arribas (2008, p.109) señala que *las significaciones sociales imaginarias son más originarias que cualquier otro significado funcional, racional o simbólico, puesto que son ellas las que organizan en un todo significante los significados derivados*. Las significaciones sociales imaginarias son constitutivas de la sociedad, pues son la base de las prácticas y valores asumidos o predominantes. Son imaginarias porque conforman la realidad social *objetiva* desde un nivel *subjetivo* y están en un horizonte diferente del de los objetos puramente materiales y también están lejos de ser elaboraciones intelectuales la sociedad, pues esta, la sociedad, normalmente ni siquiera reconoce en ellas algo que sea su propio producto.

*Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos. Crean así una “representación” del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en ese mundo: pero esto no es un constructum intelectual; va parejo con la creación del impulso de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor específico –un afecto o una nebulosa de afectos que embeben la totalidad de la vida social* (Ibídem, 2008, p.108)

Bajo esta perspectiva es que me pregunto sobre las razones del *des/uso* de la medicina de tradición rural comunitaria. Sabiendo que la respuesta está tejida entre el pasado y el presente de esta sociedad, el tema resulta uno acerca de *la identidad diacrónica de la sociedad*. Fundamentalmente la cuestión es saber cuándo una sociedad deja de ser “*la misma*” y deviene “*otra*” ¿Por qué en la pasada década de los ochentas, dejó de usarse el temazkal en Ixhuacán? En términos históricos o macro sociales es en la llamada tercera ola del capitalismo, en su fase actual de acumulación por desposesión (Harvey, 2005) en donde parece estar la respuesta. Pero ello no responde cuestiones

esenciales de esta investigación. Porque si bien el imaginario social y la construcción de significaciones imaginarias son elaboraciones inscritas en la cuenta larga, el magma de significaciones brota en la vida cotidiana<sup>9</sup>.

Es en un escenario del pensamiento construido y codificado social e históricamente donde la sociedad opera como “*una red cambiante de significados que configura modos de comportamiento y creencias*” (Arribas, 2008 p.106) y se establecen una serie de significaciones imaginarias en torno a la medicina de tradición comunitaria, su ejercicio y aquellos/as que lo realizan, porque

*Todas las prácticas, significados y valores están inmersos en el amplio entramado de las significaciones sociales imaginarias. Son los valores que damos por sentado y que, lo queramos o no, gobiernan nuestras vidas: cuando los seguimos inconsciente o indiferentemente, cuando estamos de acuerdo con ellos, cuando sufrimos porque nos afectan, o cuando los ponemos en cuestión. (Ídem, p.109).*

Estas series de valoraciones son las que se ponen en juego en torno del temazkal, por ejemplo. Estas significaciones imaginarias operan en y desde varios niveles de lo social, como el religioso, el médico, el moral, el familiar y el comunitario e incluso desde la identidad de género. Es por ello que en la constitución de significaciones imaginarias, el temazkal, estudiando a la MTC, funciona como una *interfaz* que visibiliza diferentes imposiciones *neo/coloniales*, pues es una terapia médica que actualmente transgrede al tiempo/espacio hegemónico y transgrede varios *dominios* de diferentes instituciones sociales. Norman Long (2007, p.136), respecto a la *interfaz* explica que esta categoría hace visible la intersección de los imaginarios. La *interfaz* es “*un concepto que explora la manera en que discrepancias de interés social, interpretación cultural, conocimiento y poder son medidas, transformadas y perpetuadas*”.

Por su parte, continuando con Long, el concepto de *domino* permite esclarecer las fronteras y los ordenamientos sociales y cómo se crean y defienden las fronteras simbólicas, pues estos, los “*dominios, son áreas de la vida social que están organizadas por referencia a un núcleo o racimo*”

---

<sup>9</sup> Este magma está siempre organizado, aunque no se pueda reducir a la organización característica de la lógica. Lo principal es su carácter imaginario: “*ni se corresponden con, ni se agotan en su referencia a elementos ‘racionales’ o ‘reales’ ...sólo mediante la creación tienen ser*”. Arribas, 2008, p.108

*de valores, que aunque resultan ambiguamente interpretados, son reconocidos por todos” (ídem, p.122). Así, por ejemplo, según el Estado moderno el tratamiento de las enfermedades es formalmente domino de la medicina moderna, y cualquier transgresión a la legitimidad históricamente construida con base en ideas eurocéntricas de desarrollo y progreso de la ciencia médica deberá ser sancionada, regulada y ordenada, tanto objetiva como simbólicamente.*

Es importante insistir que las instituciones médicas de tradición comunitaria no se reducen a sus significaciones imaginarias, por supuesto, pero su sustento epistemológico sí, pues este existe, dialécticamente, primero en el nivel simbólico para corroborarse después en la práctica. Prácticas que son legitimadas por significaciones que se traducen en identidades reconocidas y legitimadas por las propias comunidades.

### **1.1 LA (TENSA) ELABORACIÓN DE SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS**

Vale la pena dejar claramente establecida la distinción entre lo *imaginario* y las *significaciones imaginarias*; dice Cornelius Castoriadis: “Elegí el término “significaciones” porque me parece el menos inapto para expresar lo que quiero. Pero no debe ser tomado de ningún modo en un sentido “mentalista” (1997, p.9). La dimensión imaginaria de estas significaciones no debe ser entendida como elaboración fantástica o irreal, sino como un proceso psico-histórico-social, reflexivo, pero no puramente racional, sino también volitivo y emotivo.

*Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien es el «espejo» mismo, y su posibilidad y el otro como espejo son obras de lo imaginario. Lo imaginario del que hablo no es imagen de (...) Es creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello. (Ídem).*

Si aceptamos que las significaciones imaginarias de cada sociedad son una agrupación consensada (en partes impuesta, en partes no) y más o menos estable, aunque oscilante, de las determinaciones del flujo representativo del grupo, pienso que las significaciones imaginarias deben considerarse no como creaciones libres y “dispensadas” por un supuesto colectivo anónimo, sino como creaciones con restricciones –que no enteramente libres- y motivadas no por una voluntad colectiva y cabalmente uniformada, sino que son engendradas por un sentir, una voluntad (social, colectiva)

que guía, aunque no especifica, los significados imaginarios. *Nos vemos casi obligados a pensar que la sociedad puede hacer de la psique lo que quiera, volverla poligámica, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacífica, belicosa, etc.* (Ídem, p.6). Esto resulta cierto si, como dice Castoriadis, se cumplen las cuatro las condiciones indispensables para la elaboración/aceptación de las significaciones imaginarias sociales: el cumplimiento de un sentido *total* -un sentido para su vida, y para su muerte; que resulten coherentes con el sistema de vida y el corpus general del imaginario; las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser completas, es decir que no deben dejar “huecos” visibles sin significación; y, finalmente, deben cumplir con la *cláusula cognitiva*, es decir deben ser y estar planteadas y para ser comprensibles a todo o la gran mayoría de los miembros de una sociedad dada.

Fundado sobre lo anterior, puede observarse que en la transición de “comunidad rural tradicional” a “comunidad rural moderna”, acelerada en los años 80 del siglo pasado en amplísimos sectores campesinos del país, se encuentra la tensión dinámica en la que se están fraguando las significaciones imaginarias que posibilitarán o no que ésta comunidad pueda mantener sus prácticas, usos y conocimientos médicos de tradición comunitaria.

Así, al día de hoy, pareciera como si la influencia y la impronta que a lo largo de varios siglos cuatro grandes culturas tuvieron en el pueblo de Ixhuacán (la tolteca, la totonaca, la otomí y la mexika) hubieran desaparecido, pues se encuentran soterradas por la efectividad de los *mecanismos de inferiorización*<sup>10</sup> coloniales. De su origen indígena este pueblo solo reconoce el nombre del municipio y el de algunas comunidades, pues aún la mayor parte de la nomenclatura del municipio es de tipo colonial (el barrio de san José, la Purísima, el Calvario, etc.). Sin embargo, una mirada más atenta nos permite observar que si bien parece que en las prácticas concretas de reproducción de la vida social -el trabajo, la escuela y en general las instituciones sociales públicas- el sentido de la vida tiende más hacia la ética, la lógica y la episteme moderna, en la revisión del imaginario social

---

<sup>10</sup> La amplia gama de estos mecanismos de sometimiento de los naturales y de legitimización del conquistador son enlistados por Boaventura de Susa Santos (2006, p.118) así: “Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y por último globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas).” En el territorio que comprendió el Anahuak, fueron y han sido implementados puntualmente todos y cada uno de ellos a lo largo de una historia de dominación que lleva ya más de quinientos años.

y sus significaciones, en esa manera más o menos consensada, dinámica y fluctuante de entender la realidad, podemos observar como *el imaginario social instituyente* bebe de un pasado originario remoto.

Hoy, aunque la mayoría de las y los pobladores carezcan de conciencia de origen (fenómeno inducido por intereses *neo/coloniales*) por ejemplo de sus *conocimientos* sobre herbolaria, el cultivo de la tierra y conocimiento el clima, o sobre buena parte de sus *prácticas* religiosas, festivas y gastronómicas, o sobre los *usos* que dan copal, a las flores y al lenguaje, en ellas también se muestra la influencia de las culturas originarias del país que siguen presentes y ello resulta visible a través de las dinámicas sociales cotidianas de las y los pobladores que dejan translucir los sentidos, entendidos y significados que configuran su imaginario social. La historia construye rostros, identidades, y la falta de conciencia histórica es falta de conciencia de sí, y esto constituye varias dificultades para el desdoblamiento social virtuoso de los saberes de las MM.

De los posibles vestigios de las culturas originarias asentadas en el lugar, solo se conoce un teponaztlí lizo hallado en Ixhuacán (instrumentos de percusión cilíndrico, hueco y tallado en madera de unos cincuenta centímetros) y una danza que se mantiene, la de los Santiagos, aunque cuando se les pregunta a los danzantes por sus motivos para danzar ninguno intenta dar cuenta de ello. Aunque este fenómeno es nos es poco común pues

*“Las danzas prehispánicas parecen haber estado a cargo del más alto estrato social, preferentemente de sacerdotes, y tal vez en los mismos tiempos prehispánicos no solo el pueblo ignoraba el recóndito simbolismo de las mismas, sino que habría casos de danzas muy antiguas, de las cuales los propios sacerdotes ya no alcanzaban a comprender algunos aspectos del esotérico símbolo aun cuando rutinariamente lo realizaran”*. (Vivanco, 1949, p.466).

Como la gran mayoría de los significados están instituidos, es decir *están en el origen como condición de posibilidad de toda práctica intersubjetiva* (Arribas, 2008, p.106), el sentido de utilizar el temazkal en este momento está roto, fragmentado entre un pasado funcional, donde este ejercicio médico estaba lleno de sentido, de entendidos y de significados positivos (pues en la comunidad prácticamente todas las terapias pos parto se realizaban en estas casitas de sudación) y entre un

presente donde las instituciones del Estado, principalmente el sistema de salud y el de educación, imponen una racionalidad moderna, hasta hace poco ajena a los habitantes nacidos antes de las últimas dos décadas de la pasada centuria. Aunque debo insistir en que los significados están inagotablemente transfigurándose, que se nos escapan de las manos y que su forma es en cierta manera incomprensible, los nuevos significados constituyentes, en este caso los impulsados por el aparato pedagógico del Estado y el capital, tienden siempre a organizarse en un *corpus* que abarcan cada una de las esferas de lo social, y se ponen en relación con los otros significados ya constituidos del *sistema mundo*. Cumpliendo, pretendidamente, con una cláusula cognitiva universal.

Pero frente a la aplanadora maquinaria del imaginario social, la del capital, se genera un ahueco, una falta de reconocimiento de las otras posibilidades de pensar, ser y hacer, se genera *heteronomía* -la aceptación de las pautas sociales como si fueran naturales e inamovibles. *La heteronomía también puede ser vista como el bloqueo de la imaginación en la repetición* (Castoriadis, 1950, p.2). Este proceso heteronómico está en disputa en Ixhuacán. Para que la percepción de naturalización e inamovilidad de las pautas sociales se logre, el *capital financiero* más el Estado instrumentalizado (el *bloque histórico*<sup>11</sup> del neoliberalismo) recurre a la *lógica ensídica*.

*El propósito de lo ensídico es el de reducir y domesticar la plenitud, la radical indeterminación y las diferencias. Por medio de la enumeración, la distinción, la repetición y la causalidad, la lógica ensídica elimina del conocimiento teórico y práctico el tiempo imaginario y la historicidad. Además, consigue retratarse a sí misma como la única fuente de racionalidad para poder descalificar, en tanto que irracional, la indeterminación característica de la creación.* (Arribas, 2008, p.108).

Los significados de las palabras pertenecen a esta lógica ensídica, continua Arribas, es decir, *estos significados están estipulados por convenciones que establecen relaciones de correspondencia unívoca entre significantes y significados*, como en los casos de las palabras medicina o médico. Los significados están continua e históricamente siendo creados, *pero esta creación no puede interpretarse como primordial con respecto a los viejos significados puestos en juego en cada caso*

---

<sup>11</sup> Como Gramsci (1977) lo expone, el bloque histórico debe ser entendido como las/s clase/es social/es que, en alianza con diversos sectores sociales, conduce los destinos de la sociedad y, por lo tanto, de la historia de ésta.

(Ídem, p.120). Por ello insisto en que los significados no son ni creados ni recreados por el/los grupos, sino ambos procesos son simultáneos, ocurriendo al mismo tiempo, los significados son permanentemente *re/creados*. Esta parte constitutiva del imaginario es lo que llamo tensión dinámica.

Ahora bien, esto genera una contradicción que me parece irresoluble, pero que tal vez sea falsa; *el mestizo*, la identidad histórica impuesta por el Estado moderno, no puede conocerse a sí mismo directamente, su identidad está incompleta, pues dentro de la propia lógica ensídica del discurso colonial primero y después del neo colonial, se ha negado la producción cultural (en este caso médica) de los pueblos originarios y, por lo tanto, mucho, sino la mayoría de las significaciones imaginarias de las personas de este pueblo aparecen como faltas de origen, origen fantástico o falso. En una dialéctica de legitimidad pervertida y perversa, la identidad mestizada precisa del *indio*<sup>12</sup> para ubicarse en la clasificación social, partiendo de la inferioridad de las culturas originarias y suponiendo falsa o fantasiosa la construcción médico epistemológica de los/as médicos rurales de tradición comunitaria. Ya que los mecanismos de inferiorización han penetrado en el corazón de esta comunidad y de sus individuos, las y los habitantes de Ixhuacán saben ubicar y desdeñar muy bien lo que les parezca demasiado indígena.

Luis Villoro lo expone así “*el Yo no puede fijarse a sí mismo, no puede acotarse, no puede convertirse así mismo en un objeto compacto y pleno. Para encontrarse, precisa una realidad fuera de sí. Vía que consiste en el encuentro de una realidad que posea dos características paradójicas; que sea lo externo y distinto de él y que, al propio tiempo, en cierta forma lo refleje. Tal es, para el mestizo, lo indígena*”. (Villoro, 1979, p.214)

La *identidad mestizada*, la del habitante de Ixhuacán, necesita siempre del indio para configurar significaciones imaginarias que le otorguen sentido, pues sin él dejaría de reconocerse como fin por sí mismo, pues como mestizo, en el imaginario mexicano, se ha abandonado el estado de atraso de los indios. La significaciones imaginarias que sobre *los indígenas* han elaborado las personas del

---

<sup>12</sup> “La categoría de «indio» constituyó una nueva invención identitaria moderno/colonial que homogeneizó las heterogéneas identidades que existían en el continente americano antes de la llegada de los europeos. Con la colonización del continente americano (los) antiguos discursos medievales de discriminación religiosa se transformaron prontamente en dominación racial moderna”. (Grosfoguel, 2013, p.46)

pueblo y sobre de lo que de estos emana, *lo indígena* propiamente, está arraigada en el pasado y en la pobreza, y el no-indígena (pues nadie se llama así mismo mestizo) es la constatación, también imaginaria, del movimiento del tiempo/espacio hacia el presente/futuro, la mejoría económica y la episteme correcta.

Ésta paradoja impuesta deriva y reproduce significaciones imaginarias que vinculan la diversidad a lo primitivo y lo salvaje frente a la noción de homogeneización que se asocia al progreso. “*La identificación del progreso y del avance técnico europeo con un grupo humano, la raza blanca (...), favoreció en los ámbitos multiétnicos versiones particularmente radicalizadas del afán de homogeneización*” (Quijada, 2000, p.10). En otras palabras, como la re historización de la historia en los últimos cuatro siglos se escribió bajo la expansión unidireccional del *occidente europeo*<sup>13</sup> sobre el resto del mundo, conllevó una dominación étnica, una versión oficial del mundo, también unidireccional.

Esto adquiere tintes aún más contradictorios si consideramos que los habitantes de esta comunidad vivieron principalmente de la agricultura tradicional hasta finales de los setenta, que los caminos eran todos veredas hasta estas mismas fechas, que la migración era poco frecuente y que solo existió una escuela primaria en la comunidad hasta el años de 1987. Es decir, que si bien las imposiciones coloniales históricas de la ocupación española del Anahuak están todas presentes en este pueblo (lengua, religión y cultura) y aunque por mucho que algunos/as de los/as habitantes fueran a la iglesia todas las tardes, todos los días, la mayor parte de su vida la pasaban en dinámicas más cercanas a las de los/as indígena que a las de las personas blancas modernas. De ahí la esencial paradoja de su situación. Lo indígena es lo propio a la vez que lo extraño, lo mismo y lo diverso a un tiempo.

---

<sup>13</sup> Generalmente se está de acuerdo que “*los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad [moderna] son el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa y, según Ricoeur, además el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI y XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión “eurocéntrica” porque indica como punto de partida de la “Modernidad” fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso*”. Insistiendo en que no toda Europa se pensó dentro del occidente, se acentúa que esta es una visión provinciana y regional. “*Cuando el centro del sistema-mundo pasó de la Península Ibérica a la Europa noroccidental a mediados del siglo XVII, después de la guerra de los treinta años donde los holandeses derrotaron a la Armada Española, el privilegio epistémico pasó junto con el poder sistémico de los imperios desde la Península Ibérica hacia los imperios europeos noroccidentales*”. (Dussel, 2013, p. 46)

Esto fue posible en parte porque desde muy temprano el Estado insistió en una definición imaginada de identidad nacional mestiza, recurriendo a lugares comunes de la memoria ya re historizada y ya re significado cada símbolo (el águila y la serpiente, la bandera tricolor, los aztecas, etc.), por una visión eurocéntrica de la realidad. *“Esas imágenes y esos fastos se ofrecían como ámbito simbólico en el que las élites y el pueblo llano ubicaban las lealtades aunándose en el culto común de la patria mestiza” (Ídem, p.32).* Y como no hay propósito colectivo sin mito (en este caso el mito del progreso) la elaboración de éste como identidad nacional (del mestizo) dio cabida a todos aquellos que estuvieran y están dispuestos a “renunciar” a sus antiguas costumbres indígenas. *“Estas referencias simbólicas (...) en todos los casos debían cumplir una función múltiple de reforzamiento de la identidad colectiva. El reconocimiento de esa continuidad brinda “espesor temporal” a las nuevas naciones, retrotrayendo sus orígenes a tiempos inmemoriales, las dotaba de atemporalidad” (Ídem).*

En efecto, el proceso de homogeneización del imaginario implicó e implica eliminar cualquier forma de diversidad que no es traducible en los términos sociales deseados por la elite. *“A medida que se definían las líneas verticales de distinción entre los “incluidos y los “excluidos” (...) es decir, a medida que se afirmaba la homogeneidad interna en contraposición a lo heterogéneo representado por lo externo, en el interior de cada sociedad se negaban las solidaridades verticales étnicas y se enfatizaban las solidaridades horizontales de clase” (Ídem, p.6).* Así, por medio del colonialismo se transformó la significación imaginaria del *nosotros* sustentada en las prácticas culturales compartidas y en los lazos comunitarios y familiares por una construida sobre el estatus socioeconómico y el mérito personal. Así, en el proceso de dominación de las diversidades simbólicas, estamentales y étnicas, *la heterogeneidad se ciñó a una diferenciación exclusivamente socioeconómica y a partir de un entramado social caracterizado por la existencia de una capacidad de movilidad interna. (Ídem).*

Finalmente, respecto a las contradicciones que generan tensión entre las significaciones pretendidamente impuestas sobre las significaciones cotidianamente vividas y entendiendo que este país fue conquistado por la iglesia antes de existir como Estado nación moderno, no debe soslayarse que existe entre la comunidad y la iglesia cierta tensión cuyas consecuencias son palpables en

Ixhuacán. La religión, nos dice Kohn en la “Historia del Nacionalismo” (1984), era la fuerza dominadora antes del nacionalismo. Herederos también de muchos siglos de cristianismo, el modelo de virtud cívica que impusieron los liberales en el poder (afianzando así la independencia de México) nació en amasiato con la moral religiosa. Y dado que la religión cristiana no logró ser asimilada plenamente sucedió que en lugar de lograr un adelanto espiritual, según Gamio (1922, p.46) solo causó un retroceso. Con más claridad reflexiva, Paul Johnson (2005), revisando la expansión del cristianismo en América, ve en la ausencia o la incorporación muy tardía de los indígenas en la estructura de la religión católica la imposibilidad de un aporte cultural y doctrinario emergido desde los naturales que enriqueciera el propio cuerpo teológico cristiano. Además no debe olvidarse que el cristianismo del siglo XV que se establecía en un enorme y “nuevo” continente, a la par que empezaba a urbanizarse la vieja Europa, y que dominaba universidades y subculturas campesinas, era un cuerpo unido y monolítico, protegido cuidadosamente por el naciente Estado moderno de cualquier atisbo de herejía, cisma o rivalidad, dónde el clero formaba un cuerpo innumerable, rico y privilegiado, característica que colaboró en alejar desde el principio a la iglesia de la gente, que hiciera, también, de la religión cristiana una estructura central tan eficiente de la dominación colonial. Pero, pese a todo, la colonización religiosa no logró eliminar todo lo que de grande tenían las expresiones de las culturas autóctonas, pero sí las inferiorizó al grado de invisibilizarlas y subsumir su discurso al nivel de lo oculto.

## **1.2 MAGMA DE SIGNIFICACIONES: CRISIS, MEDICINA, COMUNIDAD Y FAMILIA**

Pero, en una pregunta ¿Cómo el sistema capitalista y su corpus ideológico logran instituir significaciones imaginarias? A través de la dirección de las instituciones instituyentes, por supuesto. Más adelante, en el capítulo 2.2 me concentro en explicar el nivel económico de esta imposición, que se encuentra en un nivel diferente al de la subjetividad, por supuesto, pues si dimensión social es de tipo objetivo estructural. Sin embargo, la implementación del único modelo económico (y de supuesto desarrollo) es tan penetrante que no se puede pasar por alto su incidencia en institución de la/s subjetividad/es. Aquí la explico caracterizándola como una tercera ola del capitalismo que convierte a los campesinos independientes en fuerza laboral dependiente (ya ganaderos, ya migrantes, ya trabajadoras domésticas) y cuyo principal agente es el Estado neoliberal. He empezado a mencionar a la pedagogía de Estado que conforma imaginarios e identidades *ad hoc* al sistema mundo. Y he empezado a explicar que es un régimen colonial de pensamiento eurocéntrico,

ahora neocolonial y normalizado a manera de colonialidad interior, el que, utilizando efectivamente diversos mecanismos de inferiorización, ha impuesto un imaginario moderno que desdeña, cuando no destruye, el conocimiento subalterno.

Además de estos elementos, es en la configuración de la urbanidad como patrón positivo de vida desde donde puede mencionarse al tema de la crisis agrícola como un elemento central en la configuración de la idea de que la vida campesina no es una vida digna, que impulsa a los/as jóvenes tanto a abandonar o su comunidad como a transformar su subjetividad. Crisis agrícola que, contradictoriamente, se expresa como escases y carestía de alimentos cuando en realidad hay una sobreproducción de éstas y que ocurre, en esta comunidad, por la ausencia de producción de alimentos básicos y el desbaste, propiciada por la reconversión hacia la ganadería y el incremento del precio de los alimentos derivado del modelo industrial de producción alimentaria, cuya especulación comercial y financiera sobre la tierra y sus productos acentúa las inequidades económicas (Suarez, 2014 conferencia)<sup>14</sup>.

Además, está el gran escenario de la *crisis civilizatoria* (Bartra, 2013), que pone de manifiesto la inviabilidad del modelo hegemónico (capitalista, eurocéntrico y neocolonial) ante las evidencias de sus resultados indeseados; el cambio climático y deterioro ambiental generalizado; la crisis energética (que no es de escases sino de derroche) donde la energetización de la agricultura ya ocupa el 35% de la producción agraria en países no agrícolas está destinada a la producción de biocombustibles; y el agotamiento del viejo modelo de “revolución verde” y su continuación bajo la imposición del cultivo de transgénicos, los nuevos flujos migratorios, el agotamiento del suelo, etcétera. (*Ibidem*). Pese a todo esto, no debe perderse de vista que el problema central de la crisis civilizatoria está en el capitalismo, no los otros “ismos”, como el patriarcalismo, el extractivismo, el racismo o el colonialismo, que están subordinados a la lógica de este<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Dada la creciente financiarización de la agricultura, pues solo el 10% del mercado agrícola está en manos de compradores y el 90% se encuentra en manos de especuladores, generando gran volatilidad de los precios (Víctor Suarez, 2014, conferencia).

<sup>15</sup> No debe dejar de observarse que la crisis global medioambiental cuenta también con respuestas surgidas desde el modelo mismo. Expresándose en la respuesta economicista (nuevos mercados), burocrática (mayor control estatal) y científica (más y mejor implementación técnico científico). Al respecto, el informe Brundtland declara que los ricos, cómo no, están preocupados por sus perspectivas económicas y la sagrada trinidad moderna, capital, burocracia y ciencia son la respuesta que articulan. Cómo respuesta a las interrogantes sobre el estado de la vida, la ecología es clara, el mundo está enfermo, al tiempo, esta ciencia es usada ambivalente pues es exitosamente utilizada por el sistema para promover la economía verde (el control y la regulación

El resultado de la combinación de todos estos factores tiene por consecuencia la elaboración de una profana trinidad de significaciones que instituye la inseguridad de un futuro viable; el desempleo real y la pobreza surgen como única expectativa, como único fin posible y como la principal significación imaginaria en torno a la reproducción de la vida campesina comunitaria. Ante ello, ante esta posibilidad, suponer que uno libremente puede/quiere adscribirse y reivindicar los valores de la modernidad y el capitalismo aparece no solo como cierto, sino como una opción deseable.

Por otro lado, cuando Castoriadis afirma que el lenguaje y todas las instituciones primordiales no pueden ser otra cosa que la creación espontánea del colectivo humano, se refiere a que las instituciones básicas de la sociedad no pueden tener un origen cultural, geográfico e históricamente determinado. Así, ni la medicina, ni la familia ni la comunidad pueden tener un origen históricamente explícito y resulta inverosímil, como en el caso de la ciencia médica, tratar de ubicar su origen en la Grecia clásica. Como explica Enrique Dussel (2012, p.44), la historia lineal que se elabora: occidente = helenismo + Roma + cristiano es mito fundacional de Europa, que dio pie al nacimiento de la ideología eurocéntrica desde el romanticismo alemán (es decir, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX).

*Esta secuencia es hoy la tradicional. Nadie piensa que es una “invención” ideológica (que “rapta” a la cultura griega como exclusivamente “europea” y “occidental”), y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron “centro” de la historia mundial. Esta visión es falsa: en primer lugar, porque no hay fácticamente todavía historia mundial (...) A Grecia no hay que confundirla con la futura Europa. Lo que será la Europa “moderna” (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo*

---

aparecen aquí, en el discurso oficial, como intrínsecos a la supervivencia planetaria) al tiempo que la esgrimen también los se oponen a la explotación capitalista. Este doble filo de la ecología puede ser explicado por que “la ecología sugiere no solo la verdad sino también un imperativo moral”. Imperativo moral, el del equilibrio y respeto a los ecosistemas, que está presente en la medicina tradicional. Por su parte informe Stern (2006) solo manifiesta razones económicas y oportunidades de negocios, dejando ver que sus recomendaciones son tres principalmente; poner precio al carbono, más políticas tecnológicas y eficiencia energética. Manera que es la “forma lacónica en que cristaliza la mentalidad de su tiempo;” la cultura consumista, acierta a escribir Palsson (2001). Así, la tendencia es que los derechos no son ya para los ciudadanos, que mejor sean para los consumidores. Caso concreto de las propuestas de la OMS, que México ha suscrito, sobre cómo atender el asunto de la medicina tradicional y complementaria. El problema central es, en síntesis, que la cuestión ambiental es discutida en términos principalmente de pérdida y ganancia y de forma despolitizada.

*no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del “modelo ario”, racista. (Ibídem)*

Así, por ejemplo, la historia de la medicina moderna es, por lo menos, la historia de la interrelación de la medicina de tradición cartesiana con las tradiciones médicas de Oriente Medio, Asia, África y América, y pensar que ésta se desarrolló con independencia de la interacción y las aportaciones de otras culturas es pura miopía eurocéntrica, “*es ocultar una multitud de gérmenes infinitamente fecundos que contiene esa historia; identificar el pensamiento filosófico con la metafísica racionalista es simplemente absurdo*” (Castoriadis, 1950, p.6). Por supuesto que en el mismo nivel de análisis ocurre lo mismo con la tradición médica americana y el temazkal, pues resulta un esfuerzo inútil tratar de averiguar un hipotético dónde y cuándo comenzó.

Además de en mitos fundacionales, la racionalidad moderna tiene como principal base epistemológica el modelo cartesiano. Dussel plantea que

*La condición de posibilidad del «yo pienso, luego existo» (ego cogito) cartesiano de mediados del siglo XVII son los 150 años de «yo conquisto, luego existo» (ego conquiro) está mediada históricamente por el genocidio/epistemicidio del «yo extermino, luego existo» (ego extermino). El «yo extermino» como mediación socio-histórica estructural entre el «yo pienso» y el «yo conquisto». Se supone que la filosofía moderna fue fundada por René Descartes. (...) Su frase más célebre: «yo pienso, luego existo» constituye un nuevo fundamento del conocimiento que desafió la autoridad del conocimiento de la cristiandad. (...) El nuevo cimiento del conocimiento producido por el cartesianismo ya no es el Dios cristiano, sino este nuevo «yo». Si bien Descartes nunca define quién es este «yo», es claro que en su filosofía ese «yo» reemplaza al Dios de la cristiandad como nuevo fundamento del conocimiento y sus atributos constituyen una secularización de los atributos del Dios cristiano. (Grosfoguel, 2013, p.31)*

Descartes plantea principalmente dos argumentos para sustentar su método: uno es ontológico y el otro epistemológico. *Ambos argumentos constituyen la condición de posibilidad para la afirmación de que este «yo» puede producir un conocimiento que es equivalente al «ojo de Dios».* El primer argumento es el dualismo ontológico. *Descartes afirma que la mente es de una sustancia muy*

*distinta al cuerpo. Esto permite a la mente estar indeterminada e incondicionada por el cuerpo. De esta forma, Descartes puede aseverar que la mente es similar al Dios cristiano que flotando en el cielo, indeterminado por cualquier cosa terrestre, puede producir un conocimiento equivalente al «ojo de Dios». El segundo argumento de Descartes es epistemológico. Asevera que la única manera de que el «yo» pueda alcanzar la certidumbre en la producción de conocimiento es por el método del solipsismo, un monólogo interno. Con el método del solipsismo, el sujeto plantea y responde preguntas en un monólogo interno hasta que llega a la certidumbre en el conocimiento. (Ibíd., p. 37)*

*La pretensión de «no localización» de la filosofía de Descartes, de un conocimiento «no-situado», inauguró el mito de la egopolítica del conocimiento: un «yo» que asume producir conocimiento desde un no-lugar. Como lo afirma el filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez (2003), la filosofía cartesiana asume la epistemología del punto cero, es decir, un punto de vista que no se asume a sí mismo como punto de vista. (...) una filosofía que asume producir un conocimiento superior por no estar contaminado por nada terrestre (ni social, espacial, temporal o corporal). (Ibíd., p.38)*

Por otro lado, pero en la misma línea, puede observarse cómo con todas las instituciones sociales fundamentales, el origen de *la comunidad* se pierde en los albores del tiempo, remontándose a unos orígenes indeterminados de la civilización. Demostraré claramente que para el caso de Ixhuacán esto es así.

Para la historiografía oficial, la hegemónica, fundada en un imaginario cristiano, eurocéntrico y moderno, los orígenes de la comunidad tendría su principio en el tránsito del clan nómada a la comunidad agrícola al tomar éste de los frutos del árbol de la sabiduría (la agricultura), pagando su falta con sudor y sangre en el trabajo (el abandono del edén de la recolección) (Zaíd, 2010). Desde esta perspectiva histórico-mítica, y muy probablemente desde la urbanización y la individuación del mundo social, se ha construido una concepción de la comunidad como órgano indiviso. En el imaginario moderno, la comunidad se expresa como anhelo que, pareciera, esconde el miedo al aislamiento y la soledad, que se aparece como una serie de significaciones imaginarias de constitución más larga en el tiempo y que ostenta valores “eternos” que se *re*/producen permanente

y de no muy variadas formas desde su pasado. Ante esta, el Estado moderno ha servido de bisagra entre el nivel local de la vida (que es la comunidad) y su nivel global (el capitalismo y la modernidad).

Sin embargo, la articulación que es ejercida por parte del Estado entre la comunidad y el centro urbano (y su imaginario) tiene como intención la destrucción de la primera, donde la desaparición de la lógica comunitaria implica la destrucción de una forma de saber particular, dado que la comunidad y *la unidad doméstica de producción campesina* tienen una relación dialéctica en la *re/producción* de conocimiento y de significaciones imaginarias, pues en este universo micro social, que es la comunidad en su conjunto, ésta resulta en la principal institución sancionadora del imaginario social, además de funcionar como una red transmisión de información. *La familia*, entiendo, es el principal agente de *re/producción* de dichos imaginarios y conocimientos. La familia, resulta así, una unidad doméstica de *re/producción* de conocimiento. Es decir, para efectos prácticos, si bien el ente social comunidad -en este caso los/as habitantes de Ixhuacán- opera como la principal institución sancionadora de las significaciones imaginarias del propio grupo, es decir, opera como la primera y última instancia que posibilita o impide la reproducción de usos, prácticas y conocimientos comunitarios, en este caso médico tradicionales, es, considero, la familia la que deviene en su principal agente de implementación, producción, transformación y transmisión de estos saberes.

Así, y pese a todo, puedo hacer notar que de entre los saberes de génesis no occidental que se reproducen ampliamente en el país (como las artes, la artesanía, la gastronomía o las celebraciones festivas) la medicina de tradición comunitaria goza de fuerte presencia e indiscutible difusión, dado que ésta toma forma y se expresa lo largo y ancho de todo el país, sin distinción de clase, credo y género, por su capacidad de *re/producción* a través de la unidad doméstica de producción de conocimiento, manifestándose, en tanto practica subalterna, como una expresión de marginalidad masiva.

### **1.3 PAISAJE Y RELIGIÓN**

Para el caso de Ixhuacán, he mencionado ya algunos de los elementos específicos que en esta comunidad coadyuvan en la institución de significaciones imaginarias en general y en torno a la medicina de tradición comunitaria en particular, centrándome alrededor de un proceso

*epistemicida*<sup>16</sup> que se realiza a través de la acción de las instituciones (instituyentes), el monopolio de la razón (y de la verdad), la imposición del modelo epistemológico cartesiano y el capitalismo como modelo de vida. Ahora presento argumentos en torno a otros dos más; el paisaje y la religión.

La vida en una misma región está sujeta a idénticas influencias de la naturaleza y, en grado importante si bien menor, a los efectos de la historia y de los sistemas jurídicos, produciendo determinados rasgos y actitudes comunes, instituidos en, e instituyentes desde el imaginario colectivo. Así, la articulación entre la afinidad de lo que cada individuo interpreta como su propia experiencia (su subjetividad) y la experiencia colectiva, es de hecho proporcionada por *el imaginario social instituyente*. Estos vínculos están fundados en un contexto de experiencia socio histórico particular. Y este contexto socio histórico está también determinado por formas sociales de génesis prehistórica (instituciones sociales originarias) como el paisaje y la espiritualidad.

Respecto a la espiritualidad, la delinearé en el siguiente capítulo, pero aquí empezaré a ocuparme de una de sus formas sociales específicas; *la religión*<sup>17</sup>. Es bien conocida la relación en la institución de significaciones imaginarias que la iglesia posee sobre la vida social. La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo, de Weber, es el trabajo más conocido al respecto. “*Frente a su propia incapacidad de cambiar, con demasiada frecuencia las iglesias cristianas (han aparecido) como prolongaciones de conceptos sociales e intelectuales europeos, más que como expresión de verdades universales y, lo que no es menos importante, las Iglesias en tanto que instituciones y su clero en tanto que individuos y colectividad se aparecen (en la historia) como una faceta del dominio europeo*”, (Johnson, 2010. p.345).

En el país, la iglesia católica llegó como una fuerza colonial, con toda su fuerza destructora, que no civilizadora, imponiéndose vía la guerra y el exterminio, primero, y mediante el epistemicidio, el miedo y la fe automática después. Recordando que para Europa, durante los siglos de su expansión

---

<sup>16</sup> Boaventura de Sousa Santos (2006, p.149) llama «epistemicidio» a la destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas.

<sup>17</sup>La epistemología moderna gustó de compendiar los diferentes sistemas antropotécnicos que fue encontrando durante su expansión colonial bajo el equívoco rótulo de «religiones», sin considerar que «religión» es un término católico-romano que fue aplicado a esos fenómenos (neutralizado por la Ilustración, que lo convirtió en una categoría antropológico-cultural) y que difícilmente consigue hacer justicia a los sistemas indios, chinos, iraníes, judíos y filosófico-paleoeuropeos de modos de vida. (Sloterdijk, 2009, p. 20)

colonial, la religión era cuestión de Estado, pues el cristianismo (en sus diferentes corrientes) se identificaba como una cultura nacional y su exportación era un eje mismo de las conquistas. Las misiones católicas llegadas al *Semanahuak*<sup>18</sup>, que respondían directamente a las coronas española y portuguesa, fueron realizadas casi totalmente por órdenes católicas, encabezadas por la franciscana. Entre estas órdenes imperialistas, como las llama Johnson (2010, p 533), estaban, además de los franciscanos, los dominicos, los agustinos y los jesuitas (por estas fechas, los protestantes no tenían órdenes). Los motivos de estas, aunque nebulosos para el autor inglés, la historia los orienta en la consecución de una fuerza de trabajo dócil, conseguida a través de fe y la evangelización. Ante la avasalladora destrucción, la labor antropológica de dos o tres curas buena onda, aunque destacada, resulta poco significativa frente a la imposición moral y cosmogónica que derivara en miopía historiográfica durante la fundación del Estado mexicano.

La religión, como fuerza social predominante antes de la emergencia del nacionalismo, y como institución instituyente, se ha mostrado siempre conservadora. Pese a su inicio colonial, en la religiosidad popular expresada en la comunidad, y en buena parte del país, pueden observarse una íntima relación entre los movimientos nacionales y los religiosos (las apariciones de la Virgen de Guadalupe y de los Remedios, son ejemplos respectivos a esto), pues tanto el nacionalismo como la religión se expresan con carácter de inspiración y de prédica. Ambos son en su fundamento movimientos culturales que expresan consecuencias políticas contingentes.

Para el historiador Paul Johnson el peso de la iglesia católica en el sistema de dominación español es muy claro “*España perdió el Nuevo Mundo porque intentó reformar su sostén colonial, la Iglesia; el intento (a la larga) fracasó; la iglesia (en América Latina) salió más fuerte de la prueba y conservó su privilegios políticos y financieros. Pero (a partir de este momento) reinaba en soledad, sin el apoyo de la corona; así, a su vez, tendió a caer víctima del violento anti clericalismo de los siglos XIX y XX.*” (Johnson, 2010, p 544)

Pero como de hecho sucedió en muchas partes del país, a pesar de toda la fuerza de la imposición del dogma cristiano, la iglesia en Ixhuacán, vía sus párrocos, sus misiones y sus liturgias, no ha

---

<sup>18</sup> Semanahuak es como llamaban los mexicas al continente ahora llamado continente Americano.

eliminado las significaciones imaginarias comunitarias (que la *modernidad*<sup>19</sup> desdeña como pensamiento mágico) en torno al bosque, las montañas y los cuerpos de agua o sobre las formas en que se manifiesta la enfermedad, lo que es o no medicina. Aún pese a que a través de la predica del miedo/dominio a la naturaleza la iglesia ha incidido en la transformación de sus significaciones imaginarias, cambiando las ideas/sentidos de reverencia en temor, las viejas formas no han logrado ser erradicadas.

En Ixhuacán como en muchas regiones del Estado de Veracruz se celebran diversas fiestas durante el transcurso del año, siendo las más importantes las de carácter religioso: la feria de los Santos Reyes, la cual se lleva a cabo los días 5, 6 y 7 de Enero, y la de la Virgen de los Remedios, el 6 de noviembre. El pueblo recibe hasta veinte mil peregrinos, siendo la mayoría visitantes de los estados de Puebla y Tlaxcala o bien son las personas que han emigrado hacia otras ciudades y que en ocasiones con gran significado, como estas celebraciones, regresan a su comunidad, volviendo en peregrinaciones en bicicleta, en camiones o caminando debido a las promesas que hacen a la Virgen del pueblo.

A mi parecer, la iglesia en Ixhuacán logró instituir durante quinientos años de forma ambigua sus significaciones cosmogónicas y hoy aquí, en esta comunidad, se pretende más una conductora de la moral y la vida cotidiana de las personas que una guía espiritual. La creencia los duendes, en el

---

<sup>19</sup> Si la Modernidad tiene un núcleo racional ad intra fuerte, como “salida” de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria; dicha Modernidad, por otra parte ad extra, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo mítico, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia. El mito podría describirse así: 1) La civilización moderna se auto comprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera. (Dussel, 2013, p.49)

poder sobre las tormentas del *Tlamatine*, la escucha de las curanderas los martes y jueves, el nahualismo y la existencia de la brujas conviven con las mayordomías, la fe en la virgen, la adoración nocturna y la idea de Cristo Dios. Tal vez un elemento primordial en la distancia entre las significaciones imaginarias de los/as pobladores de esta comunidad y la institución instituyente que pretende ser la iglesia católica es que los párrocos que en esta comunidad predicán no creen, como sí la mayoría de las personas del pueblo, en la aparición milagrosa de su Virgen de los Remedios.

Por otra parte, dado que Ixhuacán, como comunidad, está asentada en el mismo lugar desde hace mil años, no debe menospreciarse que ésta se fundó ahí por su riqueza natural y que sus habitantes siguen hoy ahí por esa misma diversidad que ésta región muestra. En tanto *territorio*<sup>20</sup>, como concepto del espacio social, este nos permite observar las significaciones *micro/macro* del colectivo en torno a la naturaleza. Por un lado están el espacio y el territorio “en el que todos nos movemos” y por otro está su uso cotidiano particular. Estas dos dimensiones frecuentemente están en tensión frente al avance de los intereses del capital<sup>21</sup>. Por supuesto que muchos de los significados instituidos son de todos en la comunidad y no exclusivos de la mujeres medicina, aunque ellas se mueven en un que contexto les permite apropiarse y signar de forma distinta *su territorio*. Ellas, como parte de un universo social particular, se encuentran en una relación dialéctica de institución de significaciones en torno a *la práctica y el ejercicio* de esa medicina de tradición comunitaria.

Ixhuacán es un pequeño valle de unos cinco kilómetros cuadrados, rodeado de montañas por el sur, oeste y norte, donde el sol y la niebla entran por el este alimentando un gran bosque perennifolio y

---

<sup>20</sup> Actualmente las lógicas dominante con la que se delimitan el espacio es política administrativa (definidos por la modernidad y los Estados nacionales) como ejercicio del poder. Esta se expresa como lógica de planeación y articulación burocrática. Pero el territorio es construido desde las dimensiones identitaria y cultural, expresándose de formas abstractas y subjetivas. El espacio apropiado como *territorio* es un elemento en disputa entre los poderes y los actores. Todo sujeto social define su territorio según sus identidades y sus intereses, donde la capacidad de real y potencial de crear, recrear y apropiarse del territorio resulta desigual. La apropiación del territorio y la creación de territorialidad generan una geografía del poder caracterizada por la desigualdad, la discriminación, la exclusión, la tensión y el conflicto. Será, acaso también, que el territorio se construye en identidad campesina, es decir, ante el vínculo con la tierra.

<sup>21</sup> Dos grandes industrias han incidido en la transformación de territorio del municipio de Ixhuacán de los Reyes, la lechera, vía la Nestlé, y la cafetalera. Aunque también la tala (legal e ilegal) y la insistencia por parte de algunas autoridades en hacer un relleno sanitario en el municipio han puesto de relieve para la gente de la comunidad la importancia del territorio, su diversidad de usos, y la importancia del paisaje

dos ríos que son hogar de una gran diversidad de flora y fauna<sup>22</sup>. La gran fertilidad de la tierra, la abundancia de lluvias y la afluencia de dos ríos hacen de este lugar, además de muy fértil, inmejorable para la agricultura. El historiador Marmolejo Vivanco (1949, p.185) narra al respecto

*En la Relación de Xalapa (los indígenas) informaron (a los encomenderos que) en algunas regiones podían hacerse al año dos siembras de maíz, como informaron en Xalapa, Jilotepec y Almolonga, o tres por lo asentado en la Relación de Hueytlalpan, seguramente cierto, porque la región de Los Tuxtlas era capaz de permitir cinco siembras de maíz al año todavía por 1831, tales siembras recibían los nombres de tornamil, tapachole, temporal, tepetla y etopil.*

Debido a su geografía montañosa que detiene el viento cargado de humedad que llega desde la costa, este espacio geográfico es muy rico en biodiversidad y también presenta la orografía adecuada para el cultivo. Puede especularse que el lugar estuvo habitado desde tiempos muy remotos y existió domesticación de flora. También, sus imponentes montañas coronadas por macizos rocosos, su extenso bosque perennifolio y permanente interacción entre las nubes (que se precipitan un día sí y otro también sobre las montañas) y sus centenarios pinos y encinos dan al poblado un aspecto inmemorial, que sin duda fuera (y es) lugar de culto espiritual. En síntesis, esta gran riqueza natural, sumada al imponente paisaje montañoso en la cual ha estado asentada esta comunidad por un milenio, resulta un elemento de primer orden a tomar en cuenta para la articulación del imaginario colectivo.

Así pues, la institución de significaciones imaginarias estaría intrínsecamente unida al paisaje si éste puede ser entendido como continente y producto de la diversidad social, en términos de éste se articula y expresa tanto la organización social, su normatividad, las potencialidades económicas y los sentidos cosmogónicos. Así contemplado, puede verse no solo el valor cultural del paisaje, sino su relación con las significaciones imaginarias. Significaciones que son claramente discernibles en las prácticas de la medicina tradicional, donde cerros, bosques, ríos y demás ecosistemas, el cielo mismo y la transición y la posición de los astros, además de buena parte de la flora y la fauna, son cargados de significados muy distintos a los difundidos por la modernidad.

---

<sup>22</sup> De entre los múltiples alimentos ya registrados en la época prehispánica en la región se pueden mencionar el maíz, el frijol, la calabaza, el chile, el capulín, el aguacate, ajolote domesticado, venado, conejo, jabalí armadillo, trucha, pez bobo, corvineta y camarón de río.

Así el paisaje puede ser interpretado como elucidación subjetiva que es mediada a través de las diversas formas de apropiación del territorio. “*En la actualidad se concibe al paisaje a través de una mirada, como una manera de ver e interpretar; miradas que son construidas y responden a una ideología que busca transmitir una determinada forma de apropiación del espacio. Bajo esta concepción, existen formas de paisaje múltiples, simultáneas, diferentes y, algunas veces, hasta en competencia*”. (Sosa Velásquez, 2012, p.146). El paisaje es una significación, como serie de sentidos e ideas articulados de las sociedades humanas, que es elaborada frente al espacio/tiempo. Es importante entender que el espacio/tiempo no ocurre en un único lugar/momento dado, sino en diversas temporalidades simultáneas. Dónde el tiempo está permanentemente en disputa por que es relativo. En la concepción hegemónica del tiempo es la historia universal eurocéntrica, la juventud productiva, la vejez indeseable, *the time is money*. Donde el modelo hegemónico basa la institución de estos significados en mecanismos de repetición del “tiempo”, como ciclos escolares, fiestas patrias o el uso del reloj. El espacio es una producción compleja de una sociedad compleja (permanente interacción de clases, culturas, poderes, intereses, subjetividades, etc.). El espacio/tiempo evidencia los fijos y los flujos sociales que construyen el espacio de lo social (su materialidad, su cultura).

Siendo un marco de posibilidad, el paisaje se revela, sobre todo, como un espacio construido socialmente; histórica, económica, cultural y políticamente. Está, además inexorablemente asociado al discurso con el que se le describe. En síntesis, el paisaje puede ser entendido como una construcción geo-eco-antrópica (*Ibíd.*, p.7). El paisaje resulta así una dimensión que se genera a partir de la apropiación social del espacio por los diversos actores territoriales que, en el marco de procesos sociales, hacen posible la convivencia, la vida productiva y la construcción de proyectos (comunes o antagónicos) a partir de un territorio.

El paisaje contribuye, en la vida social, a naturalizar y normalizar las relaciones y el orden territorial, coadyuvando a establecer significaciones imaginarias, ya que cuando se crean y recrean estos a través de signos y mensajes ideológicos se forman imágenes y patrones, ideas/sentidos repletos de significados que a su vez permiten ejercer control sobre el comportamiento. Así, por ejemplo, al bosque no se entra de noche, por los espíritus que lo cuidan, y Agua Bendita le llaman los/as

habitantes de Ixhuacán al manantial donde se aparecía la virgen, hace casi sesenta años y donde ahora existe una gran capilla.

Aquí, en este paisaje en paulatina transformación, en este territorio apropiado y subjetivado colectiva e individualmente, está naciendo también otro tipo de subjetividad: la glocal, donde territorios e imaginarios locales y globales se imbrican. La ganaderización de Ixhuacán impulsada por la transnacional Nestlé (con créditos y asistencia técnica en equipos refrigerantes y ganado) es un buen ejemplo de ello, pues bajo la lógica de la empresa la ganaderización de la vida se ha asentado en el pueblo, alejando a los/as más jóvenes de la milpa, llevados de la mano de nuevos espacios/prácticas sociales y sus respectivos imaginario. El concurso de la vaca lechera de Ixhuacán deja ver cómo la cultura vaquera ya habita el lugar. Así, en este territorio, en su transformación y en los usos de paisaje se encuentran y se confrontan el proyecto hegemónico y las alternativas a este.

Para finalizar esta parte es importante dejar establecido que, a nivel de las significaciones imaginarias, problemas del mundo rural como el de los terrenos privados o la privatización del espíritu, en este caso del espíritu médico, es realmente el mismo, pues ni la naturaleza ni la cultura son mercancías y tratarlas como tales las esteriliza y las degrada. Creo yo que, en general, las prácticas médicas tradicionales saben restaurar el núcleo de la vida humano-naturaleza. La vida es su misión y nunca (o casi nunca) ve mercancías en la cultura, las personas o la naturaleza. “*La restauración biosocial de la vida, el núcleo duro de la producción humana y natural, es un misterio económico que escapa al gran dinero en tanto que es irreductible al omnipresente modo de producción de mercancías por medio de mercancías*”. La vida no está en el genoma, sentencia Bartra, sino en los ecosistemas donde las especies se reproducen.

Puede verse cómo a través de un proceso que se acusa de tiempo largo, el imaginario social y sus significaciones van concretándose en/por la vida colectiva a través de diferentes instituciones sociales, posibilitado el *des*/uso de conocimientos creados comunitariamente. Instituciones sociales de toda índole (la familia, la comunidad, el paisaje, el capitalismo, el Estado, la medicina, etcétera) van disputándose establecer sus dominios. Conseguido hoy esto desde la episteme cartesiana, el pensamiento médico se ha vuelto heteronómico, ensídico. Le

hegemonía cultural europea se volvió estrato racial, y así el mestizo pudo ser creado desde el Estado para desarrollar al país. En el tiempo presente la crisis, esgrimida como meta relato de la modernidad, moviliza desde la subjetividad a los/as migrantes y descampesiniza al campo. Y sin embargo, la medicina de tradición continúa, imbricada en la vida epistemológica de la unidad doméstica de producción, persiste.

## **CAPÍTULO II**

### **DEVENIR HISTORICO DE UNA COMUNIDAD MILENARIA**

Ahora aquí, con esta revisión histórica, busco arrojar luz sobre cómo han sido los procesos que han creado significaciones imaginarias mediante las cuales la medicina tradicional en general y el temazkal en particular han fluctuado entre ser una serie de conocimientos, usos y prácticas médicos ampliamente extendidos y utilizados hasta convertirse en terapias médicas de tradición comunitaria en desaparición en este poblado. Presento aquí una revisión del devenir histórico de esta comunidad milenaria para empezar a delinear de manera profunda la configuración del imaginario social y la institución de significaciones imaginarias que han posibilitado el *des/uso* del temazkal en Ixhuacán. Es importante insistir en que no pretendo reconstruir “la Historia” de la comunidad, sino solo señalar puntos nodales que, a lo largo de más de diez siglos, han contribuido en instituir el imaginario social en torno a la MTC.

En esta breve reconstrucción de la historia de la comunidad de Ixhuacán podrán observarse dos momentos históricos claramente diferentes en la configuración social del imaginario, momentos que si bien se suceden cronológicamente, no se imponen uno sobre otro como elementos rectores de las subjetividades de las personas de la comunidad, sino que se traslapan; un primer momento es el desarrollo de las culturas del Anahuak, anterior a la conquista europea, en donde la medicina usada era congruente con las significaciones que posibilitan el uso del temazkal; el otro momento histórico es la colonia y su continuación neocolonial, es decir el periodo histórico que se comprende desde la ocupación militar europea iniciada en 1492 hasta ahora, donde el imaginario médico indígena fue eficazmente desestructurado hasta ser inferiorizado bajo categorías pre científicas como la de “remedio” o “curación” y/o de plano como un conjunto de supersticiones al ser tachadas simplemente, como muchos otras áreas del conocimientos indígena, de brujería. Si bien la presente

historización de la comunidad también da cuenta del epistemicidio al que están y fueron sujetos no solo los pueblos originarios sino muchas de las comunidades agrícolas “tradicionales”, sacrificadas todas en el proceso de dominación colonial y neocolonial, la intención es, empero, principalmente explicar cómo *lo indígena*<sup>23</sup>, aquello que pudiera ser referido a un origen nativo americano, como sus saberes, usos y conocimiento, fue inferiorizado hasta caer en el desuso y en el olvido.

Partimos de los puntos ya analizados: las significaciones imaginarias del colectivo son construcciones históricas en permanente tensión dinámica que han hecho oscilar a las personas de la comunidad entre las ideas que inferiorizan las prácticas médicas tradicionales y las ideas que la legitiman -un péndulo oscilante que continúa meciéndose.

## **2.1 HERENCIA PREHISPÁNICA**

El nombre original de Ixhuacán es el de Teo-izhua-Kan que se compone de Teotl: dios, Izhuatl: hoja, Kan: lugar, que significa “lugar de las divinas hojas” (de maíz o de palmas, depende del traductor). Fue centro de atracción comercial, siendo punto de descanso entre el centro de México y la costa del Golfo sirviendo de descanso a los *tememez* o cargadores y lugar de noticias para los Tlatoaniz, esta misma ruta fue la que utilizó Hernán Cortes en 1519 para llegar a Tenochtitlan.

Diferentes informes y documentos comprueban la datación de Ixhuacán y Ayahualulco (municipios vecinos ubicados a cuarenta kilómetros del volcán conocido como cofre de Perote o cerro de Naukampatepetl -montaña de cuatro lados- como poblados con nueve siglos de antigüedad, aunque las evidencias arqueológicas sobre el asentamiento de las llamadas culturas arcaicas son más tempranas (Marmolejo Vivanco, 1949). Por la gran biodiversidad de la región, la gran fertilidad de su tierra y su orografía, que se expresa como paso natural entre la costa del golfo de México y la meseta central, lo más probable es que el lugar estuviera habitado desde tiempos mucho más remotos.

---

<sup>23</sup> Entendiendo que desde la categoría de que “*lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada a los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propia y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes*” (Primer congreso Indigenista Interamericano, 1947). Lo indígena sería entonces una serie de expresiones de la vida social articuladas claramente desde referentes anahuacas, sean de tipo cosmogónico, cultural, social, económico, etc.

La historia consigna la influencia de varias culturas originarias del Anáhuak en la zona central de Veracruz. Los mapas que se muestran en Historia de Veracruz (Ibídem, p.105) nos muestran que la región que hoy es el municipio de Ixhuacán de los Reyes recibió influencia de las culturas totonaca, popoloka, tolteca, otomí (mencionados comúnmente como chichimekas o teochichimeka)<sup>24</sup>, tlaxkalteca (como intermediarios comerciales entre el golfo y el centro del país) y de la cultura mexika. De entre estas, son las totonaca, la tolteca, la otomí y la mexika las que tuvieron asentamientos más regulares en la zona. De estas cuatro culturas que considero como las principales influencias en la conformación del imaginario social en la región durante la época prehispánica, dos tuvieron dinámicas de expansión territorial pero no pueden considerarse, en mi opinión, de corte imperialista, los toltekas y los mexikas. A la inversa del estilo de los conquistadores europeos, en el Anahuak la expansión territorial de los mexikas, por ejemplo, si bien implicaba la búsqueda de tributos, no implicaba la imposición de una forma de gobierno, de lenguas ni de religión. No buscaban imponer un imaginario. Los pueblos totonaca y otomí asentados en la región fueron vasallos frecuentes de estos pueblos.

La influencia de la civilización Tolteca llega a Veracruz hacia el siglo quinto de nuestra era. Ya en el año 551 se encuentran asentamientos toltekas en la región de los Tuxtlas, Veracruz. El asentamiento tolteca más cercano a lo que hoy es la comunidad de Ixhuacán era el de Toxpan, en Córdoba, Veracruz, a unos cien kilómetros del pueblo de Ixhuacán. Se especula que los toltekas (los poetas, los urbanos) deben haberse asentado definitivamente en el lugar después de la destrucción de Tula, alrededor del año 1110, ya como parte de la diáspora de su pueblo.

Es muy conocido que el término “tolteca” es como los mexicas referían a esta cultura de la que decían ser herederos, y que a estos y su gobernante Ce Akatl Topitzin Quetzalkóatl se le atribuye la invención del arte, el urbanismo, la medicina y, en general, de la civilización. En el materia médica, los toltekas hacían una relación entre la enfermedad y el corazón del enfermo (una de las sedes del alma) así como mostraban gran maestría en botánica (Granados y Gálvez, 1987).

---

<sup>24</sup> “Condensadas las noticias del siglo XVI en torno a los chichimecas, pueden obtenerse las conclusiones: 1) la palabra chichimeca designa una etapa cultura; 2) Esta pudo surgir para calificar a los otomís y demás “pueblos barbaros”; 3) En esta área del país por chichimecas se comprendían: a) los otomís menos mestizados o transculturados (hablaban otomi); b) otomís muy mestizados y transculturados (hablaban huasteca, nahua, etc.) y c) un con junto social heterogéneo situado al norte del territorio de las altas culturas. (Marmolejo Vivanco, 1949, p.60).

En el caso de la cultura Totonaka (de acuerdo con el Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana, el término totonaka es el plural de totonakatl y se refiere a los habitantes de la provincia de Totonakapan), después de establecerse Mizquihuakan, Puebla, en el año 687 iniciaron una dinastía con Omeakatl. Hacia el décimo siglo de nuestra era, oleadas de totonakas a la costa del Golfo propiciaron el renacimiento de sus antiguas ciudades en Veracruz. *“Para entonces, los totonakos habían progresado considerablemente al sucesivo contacto con olmecas, toltecas, nonoalkas, y otomíes, así como por su propia evolución”*. (Melgarejo Vivanco, 1949, p.35). En el área médica, la cultura totonaka nos da muestras del temprano uso del temazkal siendo el propio Omeakatl un frecuente usuario de esta terapia médica integral. La tradición cultural totonaka dice que en algún momento de su gobierno *“la prosperidad se turbo cuando solo había transcurrido la cuarta parte de su periodo; por cuatro años las cosechas fueron malas, el hambre acoso al pueblo y las enfermedades lo enseñorearon. La muerte de Omeakatl se daba como misteriosa desaparición en un baño de temazkal”*. (Ibídem, p.33)

Por su parte los otomíes se establecieron definitivamente en Xalapa, Veracruz, a inicios del siglo catorce.

*“Algunos estudiosos aseguran que el vocablo otomí deriva de la voz náhuatl totomitl, "ave flechada", que aplicada al gentilicio se traduce como "cazadores que llevan flechas", o bien que proviene de otoac, "el que camina", y mitl, "flecha", es decir, "los que caminan cargados de flechas". Otros señalan que proviene de dos vocablos de su propio idioma, otho, "que carece de todo", y mi, "pueblo sin residencia". Los otomíes utilizan dos términos para autonombrarse como grupo, nyühü', "los que hablan la lengua nativa", y hña'ñü, "los que hablan la lengua nasal" (biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana) “La guerra que los de Tlakolulan, Veracruz, (que los totonacos) dijeron haber tenido contra los chichimecas, fue seguramente contra los otomíes, alrededor del año 1365. Tal vez en prolongado batallar fue vencida la vieja provincia totonaka” (Ibídem, .83).*

La importancia que tuvieron en Veracruz los otomíes se demuestra por haber gobernado varias provincias más de un siglo, hasta ser desplazados por los mexikas. El uso del temazkal por parte de

las otomíes está ampliamente difundido y parece remontarse muy atrás en el tiempo, siendo muy socorrido aún hoy por los habitantes de estos pueblos (Sandoval, 2003)

Finalmente, en el caso de la influencia cultural ejercida por los mexicas en la región sabemos que estos, hacia el inicio del siglo catorce y ya reunidos los ejércitos de la Triple Alianza, marcharon contra Orizaba, guiados por sus capitanes, entre los cuales destacaban Tizok, Axayakatl, Ahuizotl, después emperadores de Tenochtitlan; Mokihuix, de Tlatelolco; Chimalpopoka, de Tenayukan; Xilomantzin, de Culhuakan” (Marmolejo Vivanco, 1949). Como es sabido, los tlaxcaltecas se aliaron a los totonakas (agraviados en un acto diplomático por emisarios mexicas que le habían exigido “gentilmente” un tributo sin ser sus vasallos), y prometieron destruir a los ejércitos mexikas. En Tlaxcala, se informó al gobierno lo sucedido y se hizo entrega de un magnífico presente de mercancías costeñas y se aprobó aliarse a los totonakas en la lucha contra los mexikas. La fortaleza de Ahuilizapan protegida por los totonakos y donde se sucedió la batalla de Orizaba, fue vencida. *“Las triunfadoras tropas avanzaron incontenibles arrollando (...) Teoizhuakan, y nueva poblados más (Ibídem, p.88).*

De los mexikas es de la cultura que posemos más información, no solo por ser el “imperio” de dioses horribles y sediento sacrificios de sangre y corazones (todas significaciones imaginarias, todas sustentadas en la narrativa de los conquistadores y todo transformado en historia oficial) que los españoles confrontaron como poder central en el Anahuak, sino porque en la re historización de la historia que el México independiente hiciera de sí mismo, son los nahuas, principalmente los “aztecas”, los que se imaginaron como un origen cultural común y, por lo tanto, éste pueblo resultó/a ampliamente estudiado.

Tenemos mucha información de sus conocimientos médicos y del uso del temazkal, del cual solo mencionaré la importancia ceremonial y la amplia difusión que éste gozaba. Las ruinas de uno de estos baños terapéuticos en el centro ceremonial actualmente conocido como Templo mayor, en el mero centro de la ciudad de México y las abundantes evidencias de su uso cotidiano por parte de los/as habitantes de la gran Tenochtitlan dan cuenta de ello. Moctezuma Barragán al respecto dice

*Por tener amplios conocimientos de fisiología, anatomía e higiene, (los mexikas) tenían el principio de prevenir las enfermedades para lo que utilizaban el temazkal, que tenía una función ritual y terapéutica. El temazkal, hecho de tezontle o adobe y ubicado dentro de los centros ceremoniales, tenía una función curativa, social y religiosa, estimulaba el cuerpo para la aceleración sanguínea, dilatar los vasos e incrementar el metabolismo celular e inducir la secreción de hormonas. En éste buscaban cuidar, estimular y disfrutar su cuerpo” (Barragán, 2011, p.31)*

Por su parte, sobre la práctica médica mexika sabemos que en la alimentación equilibrada y saludable (el kualli tlakuali o buen alimento) se encontraba uno de sus principales sustentos, además de la idea de que la salud estribaba en el equilibrio de las personas, el equilibrio entre éstas, y el equilibrio entre los colectivos y los ecosistemas, donde su visión cosmocéntrica insistía en que el desequilibrio entre humanos y naturaleza necesariamente causaría enfermedad. Esto consta en los ya clásicos estudios de *La vida cotidiana de los aztecas antes de la conquista, Historia de la medicina en la ciudad de México, Moctezuma y el Anahuak, etc.*

Si se considera válido observar los avances médicos de los mexikas como un síntoma del desarrollo de la ciencia médica en el Anahuak, podemos hacer un mejor balance de sus logros en esta área. La Kokolli (la enfermedad) de un individuo, en este imaginario cosmocéntrico, era entendida y tratada como un desequilibrio que no solo podía afectar a enfermo, sino al kalpulli<sup>25</sup> entero. La enfermedad y sus tratamientos eran una cuestión pública.

*“Al interior de cada kallpulli se practicaba la tiziotl (medicina), en cada kalpulli existía un tizizi (médico) que conocía los propiedades curativas de plantas, animales y minerales y era un médico que curaba enfermedades generales, como las respiratorias y gastrointestinales. La medicina se estudiaba en el kalmekak, que era una institución de educación superior. También había especialistas médicos muy diversos que iban del herbolario a la partera y al cirujano. El especialista en el tratamiento del alcoholismo y enfermedades relacionadas era el neokutzitli, el temiknamiktiani analizaba los sueños. Realizaban cirugías plásticas, siendo capaces de restituir la*

---

<sup>25</sup> El Kallpulli como unidad social básica del pueblo mexica estaba constituido por grupos familiares extensos, viviendo en el mismo “barrio”, articulaban su producción económica en torno a una misma actividad. Era frecuente que el kallpulli contara con diferentes especialistas como el médico, el astrologo, el agorero, etc. (Barragán, 2013, p.19)

*nariz de un guerrero herido. Usaban bisturí de obsidiana y suturaban usando cabello y espinas de maguey, usaban el hongo de la tortilla de maíz como antibiótico y podían anestesiarse al paciente durante horas usando hierbas como el toloache. Moktezuma Xokoyotzin mandó construir hospicios y hospitales para desvalidos como el de Kulhuakan y en Texkoko había un hospital militar. En su búsqueda de sanar al enfermo armonizándolo nuevamente en sus herramientas terapéuticas incluían también la hidroterapia, la aromaterapia, la geo terapia y la audio terapia. Como todas las sociedades humanas también recurrieron a recursos terapéuticos de orden simbólico, como las ofrendas, las limpias, los rezos, ensalmos y diversos procedimientos de eficacia simbólica”*

Este nivel de desarrollo médico en el que se encontraba la cultura los Mexika a la llegada de los españoles es el último momento de legitimidad de estos *corpus* de sentidos y entendidos de la vida, de estas significaciones imaginarias, que, no pudiendo ser de otra manera, fueron trazadas por los acontecimientos históricos que delinearón el poder político y social en la región durante la época prehispánica y que, junto a lo que ocurriría después, coadyuvaron a delinear dentro del imaginario hegemónico de hoy serie de sentidos/entendidos que se manifiestan, además de *símbolos* y *significaciones*, como un *discurso oculto*, que se alimenta y crea unas significaciones imaginarias contra hegemónicas, no admitidas oficialmente, pero aún vivas en muchas familias de estas comunidades.

Los hechos históricos hasta ahora mencionados pueden resumirse de la siguiente manera; primeros asentamientos totonacos en la región en torno al siglo V; influencia civilizadora tolteca entre el siglo sexto al décimo; hacia el siglo once, con la caída de Tula, penetración cada vez más fuerte de los otomíes en la región central del estado de Veracruz; gran actividad comercial de los otomíes y los tlaxkaltecas, y vasallaje de los habitantes del territorio a la Triple Alianza. Dados estos hechos, la cosmovisión y la ciencia médica heredada de los pueblos nahuas es uno de los elementos centrales, una de las instituciones instituyentes, del imaginario médico colectivo.

## **2.2 DE LA COQUISTA DEL ANAHUAK A LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO; LA CONSTRUCCIÓN DEL MEXICANO NORMAL Y SU ALTERIDAD EL INDIO.**

La historia de América, que no la del Cemanahuak, empieza a perfilarse de la mano de la expansión colonial europea.

*Cuando Cristóbal Colón presentó por vez primera el documento conocido como «La Empresa de las Indias» al rey y a la reina de la monarquía cristiano-castellana, la respuesta de los reyes fue aceptarla y postergarla hasta después de la conquista de todo el territorio conocido como Al-Andalus. Ordenaron a Colón que esperara hasta la conquista final del «reino de Granada», el último emirato de la Península Ibérica. La idea de la monarquía cristiana de Castilla era unificar todo el territorio bajo su reinado mediante la autoridad de «un Estado, una identidad, una religión» en contraste con Al-Andalus, donde había múltiples Estados islámicos (sultanatos) con «múltiples identidades y espiritualidades dentro de sus fronteras territoriales» (Grosfoguel, 2013, p. 30).*

Como Enrique Dussel expone, España, siendo el primer Estado moderno, inaugura también la primera etapa de la modernidad: el mercantilismo. *Es un Estado que unifica la península, con la Inquisición que crea de arriba-abajo el consenso nacional, con un poder militar nacional al conquistar Granada, con la edición de la Gramática castellana de Nebrija en 1492, con la Iglesia dominada por el Estado gracias al cardenal Cisneros, etc. Sin embargo, en la interpretación habitual de la Modernidad se deja de lado a Portugal y España, y con ellos el siglo XVI hispanoamericano, que en opinión unánime de los especialistas nada tiene que ver con la “Modernidad” -sino, quizá, con el fin de la Edad Media (Dussel, 2012, p.46). Como ya se mencionó, esta idea que deja fuera a España de la génesis de la modernidad es un invento ario racista del romanticismo alemán.*

Este poderoso nuevo espacio de lo social, el naciente Estado moderno, se mostraba por primera vez capaz de instituir sentidos y entendidos en las personas de forma mucho más efectiva que otras instituciones sociales. *El proyecto de la monarquía cristiana de Castilla de crear una correspondencia entre la identidad del Estado y la identidad de la población dentro de sus confines territoriales fue el origen de la idea del Estado-nación en Europa (Grosfoguel, 2013, p. 41).*

Así, con la llegada de los primeros europeos al Abya Yala, se enunciaría la aniquilación de la gente de todo un continente. *España acababa de unificarse formando uno de los nuevos Estado-nación modernos, como Francia, Inglaterra y Portugal. Su población, mayormente compuesta por campesinos, trabajaba para la nobleza, que representaba el 2% de la población, siendo éstos los*

*propietarios del 95% de la tierra. (El gobierno monárquico) español y su pueblo se habían comprometido con la Iglesia Católica, había expulsado a todos los judíos y ahuyentado a los musulmanes. (Como los otros nacientes Estados modernos), España buscaba oro, material que se estaba conviniendo en la nueva medida de la riqueza, con más utilidad que la tierra porque todo lo podía comprar. (Zinn, 2008, p.12)*

*La conquista final sobre la autoridad política musulmana en la Península Ibérica se concluyó el 2 de enero de 1492 con la capitulación del emirato Nazarí de Granada. Solo nueve días después, el 11 de enero de 1492, Colón se reunió de nuevo con la reina Isabel. Pero esta vez el encuentro se realizó en el Palacio Nazarí de la Alhambra en Granada, donde Colón recibió la autorización real y los recursos para su primer viaje en ultramar. (Grosfoguel, 2013, p.42)*

En este escenario, a continuación de planear su ruta hacia las indias orientales<sup>26</sup>, después de endeudarse con los reyes católicos y diez meses más tarde, el 12 de octubre de 1492, Cristóbal Colón y sus hombres se encontraron por primera vez con gente del Semanahuak. Era el pueblo Arawak, habitantes de las Antillas. El capitán de la expedición escribió al respecto:

*Nos trajeron loros y bolas de algodón y lanzas y muchas otras cosas más que cambiaron por cuentas y cascabeles de halcón. No tuvieron ningún inconveniente en darnos todo lo que poseían. Eran de fuerte constitución, con cuerpos bien hechos y hermosos rasgos. No llevan armas, ni las conocen. Al enseñarles una espada, la cogieron por la hoja y se cortaron al no saber lo que era. No tienen hierro. Sus lanzas son de caña. Serían unos criados magníficos. Con cincuenta hombres los subyugaríamos a todos y con ellos haríamos lo que quisiéramos. (Zinn, 2008, p.8).*

En su concepción del mundo, este pueblo se parecía mucho a los que habitaban la masa continental, *que eran extraordinarios (así los calificarían repetidamente los observadores europeos) por su hospitalidad, su entrega a la hora de compartir. Estos rasgos no estaban precisamente en auge en*

---

<sup>26</sup> Hay teorías que indican que Colón iba con mapas chinos en sus viajes a las Américas. Los chinos habían cartografiado el mundo desde principios del siglo 15. Como nadie en Europa sabía leer estos mapas, Colón equivocadamente pensó que las Américas, que aparece en estos mapas como una extensión peninsular de la China, era la India. Estos mapas secretos habían llegado a Italia vía las misiones del vaticano en la China. De ahí que todos los navegantes de la conquista fueran italianos (Magallanes, Vespucio, Colón, etc.). (Grosfoguel, 2013, p.42)

*la Europa renacentista, dominada como estaba por la religión de los Papas, el gobierno de los reyes y la obsesión por el dinero que caracterizaba la civilización occidental y su primer emisario a las Américas, Colón. (Ídem, p.11)*

El deicidio generalizado que ocurriría en el Anahuak se gestó en el mismo instante en que se encontraron por primera vez estos dos pueblos: *«me pareció que eran gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió... Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y yo creí y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían».* (Grosfoguel 2013, p.44)

Más allá de la salvación de esta gente sin alma<sup>27</sup>, la cuestión que más acuciaba a Colón era ¿Dónde está el oro? Había convencido a los reyes de España a que financiaran su expedición a estas tierras, esperando que al otro lado del Atlántico hubiera riquezas, oro y especias. Así, gracias a su existo y sus exagerados informes y promesas a la corona española.

*A Colón le fueron concedidos diecisiete naves y más de mil doscientos hombres para su segunda expedición. El objetivo era claro: obtener esclavos y oro. En el año 1495 realizaron una gran incursión en busca de esclavos, capturaron a mil quinientos hombres, mujeres y niños arawaks, les retuvieron en corrales vigilados por españoles y perros, para luego escoger los mejores quinientos especímenes y cargarlos en naves. De esos quinientos, doscientos murieron durante el viaje. El resto llegó con vida a España para ser puesto a la venta por el arcediano de la ciudad, que anunció que, aunque los esclavos estuviesen "desnudos como el día que nacieron" mostraban "la misma inocencia que los animales". Colón escribió más adelante. "En el nombre de la Santa Trinidad, continuemos enviando todos los esclavos que se puedan vender". Fueron por el Caribe, de isla en isla, apresando indígenas. En dos años la mitad de los 250.000 indígenas de Haití habían muerto por asesinato, mutilación o suicidio. Cuando se hizo patente que no quedaba oro, a los indígenas se los llevaban como esclavos a las grandes haciendas que después se conocerían como*

---

<sup>27</sup> La definición de «personas sin religión» se acuñó en la España de finales del siglo XV y comienzos del XVI. El debate provocado por la conquista del continente americano era si las «gentes sin religión» halladas en los viajes de Colón eran «personas con o sin alma». La lógica del argumento era la siguiente: 1) si no se tiene religión, no se tiene Dios; 2) si no se tiene Dios, no se tiene alma; y 3) si no se tiene alma, no se es humano, sino más cercano a un animal. (Grosfoguel 2013, p.45)

"encomiendas". Se les hacía trabajar a un ritmo infernal, y morían a millares. En el año 1515, quizá quedaban cincuenta mil indígenas. En el año 1550, había quinientos. Un informe del año 1650 revela que en la isla no quedaba ni uno solo de los arawaks autóctonos, ni de sus descendientes. (Zinn, 2008, p.16)

Así entonces, los métodos de colonización y dominación usados contra Al-Andalus se implementaron para el sometimiento de culturas y civilizaciones del continente americano. Como en el Al-Andalus, la conquista del Semanahuak estuvo

*Acompañada de un epistemicidio, es decir, el exterminio del conocimiento. Por ejemplo, la quema de las bibliotecas fue un método fundamental usado en la conquista de Al-Andalus. La biblioteca de Córdoba, que tenía alrededor de 500.000 libros en la época en la que la mayor biblioteca de la Europa cristiana no tenía más de 1000 libros, ardió en el siglo XIII. Muchas otras bibliotecas tuvieron el mismo destino durante la conquista de Al-Andalus hasta la quema final de más de 250.000 libros de la biblioteca de Granada por el Cardenal Cisneros a comienzos del siglo XVI.* (Grosfoguel, 2013, p.42)

Métodos que se extrapolaron al continente americano donde miles de *códices* y *quipus* fueron quemados también, intentando destruir los conocimientos indígenas en el continente. Sucedió lo mismo con la *encomienda*, una forma de trabajo forzado que se utilizó en la conquista de Al-Andalus donde el *encomendero* no solamente sometía a trabajo forzado a los *moriscos* sino que vigilaba su conversión al cristianismo. Este método de trabajo y conversión forzada fue extrapolado contra los indígenas en las Américas<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> La conquista final de Al-Ándalus a finales del siglo XV se realizó bajo el lema de la «pureza de sangre» que era un discurso proto-racista (aun no plenamente racista) contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial del territorio andalusí por parte de la monarquía cristiana castellana contra el sultanado de Granada, que fue la última autoridad política musulmana en la Península Ibérica (Maldonado-Torres, 2008). La práctica de limpieza étnica del territorio andalusí produjo un genocidio físico y cultural contra musulmanes y judíos. Los judíos y musulmanes que se quedaron en el territorio fueron asesinados (genocidio físico) o forzados a convertirse al cristianismo (genocidio cultural). El discurso de la «pureza de sangre» usado en la conquista de Al-Ándalus fue una forma de discriminación religiosa que aún no era plenamente racista porque no ponía en duda de manera profunda la humanidad de sus víctimas. Para la monarquía cristiana de Castilla, musulmanes y judíos eran humanos con el «Dios equivocado» o la «religión errada» (Grosfoguel, 2013, p.39)

Ya en 1519, con la llegada de los españoles capitaneados por Cortés, el territorio del municipio de Ixhuacán se convirtió en parte de la ruta de éstos hacia la gran Tenochtitlan. Esto puede verificarse en los mapas trazados por los españoles (poner mapa). Ayudados por los viejos enemigos del nuevo imperio mexicana, popolokas, tlaxcaltecas, otomíes y totonakos, los españoles se adueñaron fácilmente de la región, implementado para y en ello una vasta gama de mecanismo de inferiorización y dominio.

Para esto, en un primer momento la mentira de los españoles como estrategia para la conquista resultó destacada. *Una copia de la primera alocución de los franciscanos dice “No buscamos oro, plata o piedras preciosas: buscamos solo vuestra salud.”* (Johnson, 2010, p. 535)

La empresa que fue planteada por los conquistadores europeos en el siglo XVI fue titánica, nada menos que la del sometimiento y eliminación de los pueblos de todo un continente; en México, la encomienda resultó un elemento central de la coerción económica, política y militar, así como un mecanismo muy efectivo para conseguir imponer una nueva inevitabilidad a los pueblos originarios. El impacto y la capacidad de irrupción en la vida, cultura e imaginario de los pueblos del Anahuak fue tal que tuvieron que pasar casi cinco siglos para lograr tener una *visión de los vencidos* sobre estos hechos.

En el plano de lo espiritual, aprovechándose de la religiosidad de los pueblos del continente la conversión se convirtió en un elemento fundamental de la conquista, y de la re significación de sentidos del imaginario social. Como ya había ocurrido en Europa, *consumada la conquista se dijo a los indios, como a los sajones en el siglo XIII, que sus dioses les habían fallado, puesto que habían permitido el triunfo de los españoles”* (Johnson, 2010, p 332).

Así, la gente de Ixhuacán fue evangelizada la orden imperial de los franciscanos, y aunque si bien no se conoce con exactitud cuándo se asentaron éstos en el pueblo, datos como la visita de Don Alonso de la Mota, Obispo de Tlaxcala, en el año de 1609, y el registro del tercer libro de defunciones existente en el archivo parroquial que inicia en el año de 1600, y tomando en cuenta que la duración de estos libros era de unos treinta y cinco años aproximadamente, puede ubicarse la fundación de Ixhuacán, ya como parte del territorio de la Nueva España, en el año de 1530. También

podemos decir con toda certeza que “*el proceso general de la conversión era una mezcla extraordinaria de fuerza, crueldad, estupidez y codicia (con) relámpagos ocasionales de imaginación y caridad.*” (Johnson, 2010, p 533). La religión católica es, por supuesto, una de las instituciones instituyentes de las significaciones imaginarias, pues ésta se valió y se vale, para instituir sus significados, de diferentes mecanismos de inferiorización de los saberes y prácticas autóctonas; a través de la imposición cultural cometió y sigue cometiendo una terrible serie de epistemicidios, valiéndose para ello de sus misiones y los procesos de asimilación. “*Desde la época de Juan de Zumárraga, primero obispo de México, se realizó por parte de la iglesia un intento sistemático de borrar todo rastro de los cultos pre cristianos. En 1531, afirmó en sus escritos que personalmente había arrasado 500 templos y destruido 20,000 ídolos*”. (Johnson, 2010, p. 536). En una sociedad altamente religiosa, como las del Anahuak, la medicina, la agricultura y prácticamente todo lo concerniente a la vida social estaban impregnados de ritualidad sagrada y la destrucción de la que alardea Zumárraga asestó terribles golpes a las instituciones médicas de estos pueblos.

Para asegurar la dominación sobre los vencidos la iglesia católica no solo destruyó las instituciones sociales de conocimiento prehispánicas sino que se aseguró de negar la posibilidad de acceso a los saberes europeos. Ante el avance en la adquisición del conocimiento en teología cristiana por parte de los naturales, “*en 1555 el primer sínodo mexicano ordeno el secuestro de todo sermón en lenguas nativas; diez años más tarde otro sínodo prohibió el acceso de los indios a las Escrituras, en todas las lenguas*<sup>29</sup>.” (Johnson, 2010, p. 537). Se argumentaba que la enseñanza del latín a los indios fomentaba su insolencia ante la iglesia y, lo que era peor, revelaba la ignorancia de sus propios saberes de los sacerdotes europeos. En todo caso, en los sínodos se explicitó que los nativos no debían ser ordenados, ni siquiera en las órdenes monásticas. Dentro de la estructura religiosa católica, los naturales solo podían ser servidores. Oficialmente, en el discurso público utilizado por los dominadores, los indígenas no eran aptos para entender; “*Todos los indios son como pichones, cuyas alas no han crecido todavía lo suficiente para que vuelen solos, los religiosos, y sin duda vuestra Majestad, son sus padres y madres verdaderos*”, escribían piadosamente los franciscanos a Felipe II (Johnson, 2010, p. 540). Pero el *discurso oculto* manifestado como interacción social al

---

<sup>29</sup> A más de cuatro siglos y medio de este hecho, y en el marco de la su primera visita apostólica a México, el papa Francisco, Jorge Mario Bergoglio, ha impulsado en el sureste del país (hasta el momento en el estado de Chiapas) que la liturgia en comunidades indígenas sea realizada en las lenguas de los naturales.

nivel de la vida cotidiana entre sometidos y dominantes, el paternalismo piadoso era más bien pretendida superioridad racial y cultural que tomó la forma de genocidio en el “nuevo mundo”.

*Contrario al sentido común contemporáneo, el «racismo de color» no fue el primer discurso racista. El «racismo religioso» («gente con religión» frente a «gente sin religión» o «gente con alma» contra «gente sin alma») fue el primer indicador de racismo en el «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidentocéntrico/ cristiano-céntrico» formado en el largo siglo XVI.*

Como sostiene Nelson Maldonado-Torres (2008), a finales del siglo XV, la noción de Colón sobre gente sin secta («personas sin religión») significaba algo nuevo. Decir gente sin religión hoy en día significa «ateos».

*Pero en el imaginario cristiano de finales del siglo XV, la expresión «gente sin religión» tenía una connotación distinta. En el imaginario cristiano, todos los humanos tienen religión. Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, a ser expulsado del reino de lo humano. «Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano. Como la religión es algo universal en los humanos, la falta de la misma no denota la falsedad de la proposición, sino al contrario, el hecho de que hay sujetos que no son del todo humanos en el mundo.... Al juzgar a los indígenas como sujetos “sin secta” Colón altera la concepción medieval sobre la ‘cadena del ser’ y hace posible pensar sobre el ‘condenado’ ya no en términos exclusivamente cristianos y teológicos sino más bien antropológicos y modernos. (Grosfoguel, 2013, p.43)*

La iglesia católica coadyuvó a imponer un nuevo orden vital al implementar, por todos los medios, no solo un nuevo orden teológico, sino un nuevo orden legal y lingüístico. En el terreno de la ley, al implementar los conquistadores y al naturalizarse en la población un nuevo orden simbólico de lo correcto y lo deseable “*el proceso de concentración del capital jurídico, forma objetivada y codificada del capital simbólico, (puede seguir) su lógica propia, Dicho en pocas palabras, se pasa del capital simbólico difuso, basado exclusivamente en el reconocimiento colectivo (en este caso, racial), a un capital simbólico objetivado, codificado, delegado y garantizado por el Estado,*

*burocratizado*". (Bourdieu, 1997, p.108). La medicina indígena fue, en general, proscrita. *La unificación cultural y lingüística*, continúa Bourdieu, *va unida a la imposición de la lengua y de la cultura dominante como legítimas, y a la relegación de todas las demás a la indignidad*. Así, hoy en Ixhuacán entre las mujeres medicina aún en activo, solo Doña Cristi llama y nombra a las plantas desde la lengua náhuatl. La universalización de una lengua condena necesariamente a la demás a la diferencia, a vivir en el reino de la alteridad, además, *debido a que la universalización de las exigencias así instituidas no va pareja con la universalización del acceso a los medios de cumplirlas, favorece a la vez la monopolización de lo universal por unos pocos y la desposesión de todos los demás así mutilados, en cierto modo, en su humanidad*. (Ibídem, p.107)

Ya con la conquista asegurada y aprovechando la estructura administrativa impuesta por los mexicas a otros pueblos el conquistador español, fuera de la realidad, pero con lógica ensídica, intento llevar la vida de la Colonia desde la capital México Tenochtitlán, sometiendo a disímbolos territorios y a su gente al modelo administrativo de la *polis*. La antigua provincia totonaca de Tlakolulan ya habla cedido su cabecera y denominación a la nahualizada Xalapan (hoy Jalapa). Hacia mediados de este primer siglo de la conquista y

*Después de sesenta años (1492-1552) de debate, la monarquía cristiana imperial española finalmente solicitó un tribunal teológico cristiano para tomar una decisión final sobre la justeza de la conquista y la humanidad de los «indios». Como es bien sabido, Ginés Sepúlveda defendía la posición a favor de la esclavización de los «indios» en el proceso de trabajo sin que esto fuera pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumento para demostrar la inferioridad de los «indios» por debajo de la línea de lo humano, era el argumento moderno capitalista de que los «indios» no tienen sentido de la propiedad privada ni noción de los mercados, porque producen bajo formas colectivas y distribuyen la riqueza con reciprocidad. Bartolomé de las Casas sostenía que los «indios» son seres con alma pero que estaban en un estado de barbarie que precisaba de la cristianización*. (Grosfoguel, 2013, p.47)

Ya 1580, Ixhuacán es entregado en encomienda al soldado Francisco de Reynoso, aún bajo el nombre de Teoizhuakan, comprendiendo el territorio de los actuales municipios de Ixhuacán, Teocelo y Cosautlan. Así ...

*Los «indios» fueron transferidos en la división internacional del trabajo de mano de obra esclava a otra forma de trabajo forzado y coercitivo conocido como la «encomienda». Es desde este momento que se institucionaliza de manera más sistemática la idea de raza y el racismo institucional como principio organizador de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial. Y Mientras se ponía a los «indios» en la «encomienda» bajo una forma de trabajo forzoso, los africanos fueron llevados al continente americano como reemplazo de los «indios» en el trabajo esclavo. (Ibídem, p.48)*

Los datos de la Relación escrita por Constantino Bravo de Lagunas, permiten reconstruir cómo estaban organizados administrativamente estos pueblos tras la conquista, dando cuenta de que Teoizhuakan (hoy Ixhuacán de los Reyes) tenía cierta importancia administrativa al inicio de la colonia pues a él estaban sujetos una docena de poblados. Es importante entender que la encomienda no era un simple sistema administrativo del territorio, sino que era un complejo mecanismo de dominación e inferiorización. En esta se implementó la esclavitud hasta casi el exterminio de los pueblos originarios, bajo un régimen de transferencia de ganancia, pues los/as indios/as eran entregados a los encomenderos/conquistadores para que dispusieran de ellos como les pareciese. Hacia 1650, bajo este modelo de administración colonial, abrían muerto setenta millones de indígena del Semanahuak, sobreviviendo aproximadamente solo uno de cada siete en todo el continente.

Desde los conquistadores y sobre los ya conquistados, un verdadero magma de significados emergió frente la antes natural desnudez de los cuerpos, las ofrendas a la naturaleza, la antropofagia ceremonial, los “dioses terribles”, la magia y el encanto de los pueblos americanos. Pero del arte, de lo grande, poco se comunicó, pues era necesario justificar la conquista.

Así, por ejemplo, el relato moderno como mito fundacional, sobre lo que es y significa la naturaleza nace en el “encuentro de dos mundos”, pues acá se engendró una primera noción de una imaginaria oposición entre cultura y naturaleza. Pensándose dueños del mundo, los europeos eran los únicos dueños de la razón humana y los pueblos del Anahuak, su sociedad y cultura, representaban un estado previo de evolución humana mucho más cercano a un imaginado estado primordial natural.

En realidad, los conquistadores no entendieron lo que veían, no tenían la capacidad de hacerlo. De hecho, esta idea, la inferioridad de los pueblos distintos a Europa, es un mito fundacional más del imaginario occidental construido para dominar (nos) y justificar (se). La información y las crónicas que se escriben sobre los indios, en este momento histórico, están redactadas principalmente desde el miedo, el desconocimiento y la ignorancia. Así, por ejemplo, *“toda la sexualidad de los indios se considera de manera extraordinaria por los conquistadores; desde los hombres sodomitas y los efebos, hasta la “lascivia” de las mujeres, los indígenas americanos fueron puestos fuera de la “normalidad” de las relaciones entre los sexos hasta volverse modelos negativos”* (Amodio, 2002, p.11).

En una versión revisada de la historia oficial, estos argumentos nos permiten inferir la doble moral de los conquistadores, que siendo violadores y asesinos de hombres, mujeres, niños/as y ancianos/as, necesitaban elaborar una justificación de sus actos atroces. *La Modernidad se definió como “emancipación” con respecto al “nosotros”, pero no advirtió su carácter mítico-sacrificial con respecto a “los otros”* (Dussel, 2012, p.51). Sumado a esto se encuentra el desconocimiento, o incapacidad epistemológica, que era y es sazónada por el ansia de oro. El epistemicidio, con el paso de la historia, se institucionalizó y entonces se convirtió en otro de los eventos que delinearán la elaboración de significaciones imaginarias. Así, *después de conquistar el mundo, los hombres europeos alcanzaron cualidades «divinas» que les daban un privilegio epistemológico sobre los demás.* (Grosfoguel, 2013, p.42)

Dentro de este contexto de dominación y colonización de todos los aspectos de la vida, desde el principio de la conquista, *“los europeos elaboraron por lo menos tres categorías de indígenas: los “inocentes adánticos”, los “salvajes caníbales” y los “paganos organizados”* (Ídem).

Y sin embargo, pese a la terrible otredad que representaba el natural al colonialista europeo, se inició el proceso de mestizaje. Principalmente porque

*“muy pocas españolas se embarcaron a hacer la américa (...) España no rechazó la consanguinidad (...) Más aún, las autoridades hispánicas llegaron a promoverlo oficialmente. Apenas 11 años después de que Colón tropezara con América, en 1503, el gobernador Ovando recibió en Santo*

*Domingo la instrucción real de procurar el casamiento de españoles con indios a fin de que éstos se transformaran en “gente de razón”. Con todas las desventajas prácticas de las castas y ninguna de las ventajas legales de los indios, los nuevos híbridos ilegítimos se llevaron la peor parte en el choque de los dos mundos. (Basave, 1993, p.17)*

Precisamente en el inicio del proceso de uniformidad sociocultural que ha dado en llamarse mestizaje, H. Zinn en *La otra historia de los E.U (2005)* nos narra su explicación de lo antinatural del racismo moderno, basándose precisamente en la atracción sexual de los europeos por las indias y mujeres negras para dar cuenta de que las diferencias raciales son una construcción cultural y no una realidad natural. La inferioridad de los indios, aún la de los sexualmente más atractivos, o los artistas más dotados, la de los médicos más avezados, los guerreros más valientes, en fin, la inferioridad de todas y todos los habitantes del Semanahuak era y es un mecanismo de control y de dominación en aras de una empresa antes colonial y hoy capitalista.

*Parece ser que en los primitivos Estados capitalistas de Europa hubo verdadera locura por encontrar oro, esclavos y productos de la tierra para pagar a los accionistas y obligacionistas de las expediciones, para financiar las emergentes burocracias monárquicas de Europa Occidental, para promocionar el crecimiento de las nuevas economías monetaristas que surgían del feudalismo y para participar en lo que Carlos Marx después llamaría “la acumulación primitiva de capital” Estos fueron los violentos inicios de un sistema complejo de tecnología, negocios, política y cultura que dominaría el mundo durante cinco siglos (Zinn, 2005, p.24)*

Por supuesto, los pueblos originarios no se quedaron con las manos cruzadas, aunque su número y, por lo tanto, su posibilidad de respuesta se vio minada por las enfermedades infectocontagiosas venidas de Europa. Aun así, la conquista de México, de lo que hoy es su territorio, fue una campaña bélica de más de cien años. La *guerra chichimeca* (Powell, 1975) fue, sin duda, el conflicto bélico más prolongado y costoso para los conquistadores españoles. La expansión minera hacia el norte del país en búsqueda de plata y oro conllevó un conflicto bélico que acabaría apenas a inicios del siglo diecisiete. Nuevamente, gracias a la férrea resistencia que estos pueblos norteros “incivilizados” opusieron a esta invasión territorial por parte de los conquistadores, con su consabida

historiografía parcial y miope, se consolidó en el imaginario español, más tarde en la del mestizo, la idea de indígena bárbaro.

A nivel de la historia de la comunidad, en el s. XVII a Ixhuacán se le conoció con el nombre de Ixhuacán de San Diego por ser éste en este tiempo el patrono del pueblo. En este periodo el lugar, por su mismo difícil acceso y ausencia de nuevas rutas, entró en proceso de decaimiento económico, proceso que permitió también la preservación del lugar ante los avances de la urbanización moderna. Para este momento la realidad de la nueva España era ya un proyecto pretendidamente unificador, que ya dejaba ver las diferencias socio-raciales fundamentadas en la inferioridad de los indígenas. Por ejemplo *“En 1789, cuando Madrid promulgó una nueva ley para los esclavos, más humanitaria, en la que se especificaba detalladamente los derechos y las obligaciones de los esclavos “los criollos rechazaron la intervención estatal alegando que los esclavos eran propensos al vicio y la independencia y eran esenciales para la economía”* (Benedict Anderson, 1993, p.79)

Estos intentos imperiales para ajustar las leyes estaban ciegos ante las diferencias.

*“La constitución de Cádiz había extendió la ciudadanía a la población indígena del país, integrándola en una sociedad basada en la igualdad frente a la ley mediante la supresión de los estatutos diferenciales. Pero no bastaba con la eliminación de la “república de indios”: al incorporarse el indígena al principio de igualdad universal, era necesario borrar los síntomas de la diferencia, ya que la ciudadanía y la condición de elector tenían como exigencia implícita la adscripción a una única forma cultural basada en los patrones occidentales (...) se habló de civilización. Los indígenas debían ser civilizados y de esa manera integrados en el gran cause del progreso universal. De ahí la insistencia en llevar a las comunidades las prácticas educativas y, con ellas, unas costumbres y un imaginario integrados en el universo simbólico de la sociedad mayoritaria.* (Villoro, 1979, p.221)

Pero esa “misión civilizatoria” era más bien ya racismo estructural, que tomaría su forma moderna y vigente desde el debate de Valladolid:

*Tanto Las Casas como Sepúlveda representan la inauguración de los dos principales discursos racistas con consecuencias perdurables que serán movilizados por las potencias imperiales occidentales durante los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos*

*racistas culturalistas (...) El debate teológico del siglo XVI sobre si se tenía alma o no, o sobre la justeza de la conquista tuvo la misma connotación de los debates científicistas del siglo XIX sobre si se tenía la constitución biológica humana o no.*(Grosfoguel, 2013, p.47). Esta tendencia epistemológica estructural y racista que niega la posibilidad del conocimiento y suspende la autodeterminación a los pueblos originarios puede observarse también si notamos que “*de los 170 virreyes que habían gobernado en la América española antes de 1813, solo cuatro eran criollos. Estas cifras son más sorprendentes aún si advertimos que, en 1800, menos del cinco por ciento de los 3,200,000 criollos “blancos” del Imperio occidental (impuestos sobre cerca de 13, 700, 000 indígenas) eran españoles peninsulares*” (Benedict Anderson, 1993, p.90). Siendo una significación imaginaria él mismo, el racismo, en esta caso el racismo estructural (que para este caso es un *racismo mestizo*) resulta otro de los elemento que construye significaciones imaginarias en los/as habitantes de la comunidad. Racismo orquestado desde el Estado pero que “*no es un fenómeno posterior al siglo XVIII, sino un fenómeno que surgió desde la conquista del continente americano en el siglo XVI* (Grosfoguel, 2013, p.45)”. Por supuesto, para que una idea como ésta, un sentir y pensar así que hace que los individuos renieguen de la mistad de sí mismo, permee en la gran mayoría de la población de un país es necesario la operación y orquestación de varias estructuras sociales, en este caso dirigidas desde el Estado.

*Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la «subjetividad» o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento. A través de los sistemas de clasificación (en especial según la edad y el sexo) que están inscritos en el derecho, los procedimientos burocráticos, las estructuras escolares, y los rituales sociales (...) el Estado moldea las estructuras mentales e impone principios de visión y de división comunes, formas de pensamiento (...), contribuyendo con ello a elaborar lo que se designa comúnmente como la identidad o carácter nacional.* (Bourdieu, 1997, p.106)

En un buen ejemplo de lo que son las instituciones instituyentes del imaginario social, Bourdieu nos dice “*El Estado contribuye a la unificación del mercado cultural unificando todos los códigos, jurídico, lingüístico, métrico, y llevando a cabo la homogeneización de las formas de comunicación*”. (Ibidem, p.105)

Así, frente a la imposibilidad de España para continuar su dominio colonial, más importante que las reformas legales, continúa el historiador Paul Johnson, resultaron las reformas en torno a la iglesia. El sistema colonial español se derrumbó sólo cuando la propia corona, en el siglo XVIII, abandonó el campo católico ortodoxo y promovió reformas. No hay que olvidar que el clero trazó el primer plan de separación de España, en 1794, aportando la mayoría de la propaganda periodística. Que el famoso decreto de 1812 que abolía la inmunidad clerical fue un factor determinante que desencadenó el movimiento de la independencia, donde el clero suministró muchos de los jefes políticos y militares de la insurrección y que el prestigio de los sacerdotes les permitió convencer a parroquias enteras de “pronunciarse” por la revolución. Sus miembros se mostraron políticamente activos en toda la América española, pero en México también suministraron sus liderazgos militares (entre los rebeldes activos que fueron capturados o condenados, el gobierno identificó a 244 sacerdotes seculares y 157 monjes y frailes), (Johnson, 2010, pp. 542 y 543).

La lucha por la independencia del país resultó, en términos epistemológico-identitarios, en una reivindicación selectiva del pasado indígena del país. No hubo cabida al pluralismo en el nuevo bloque histórico que comandaba los rumbos del país. Poco más de tres siglos de dominio colonial surtieron el efecto esperado, pues las nuevas dinámicas sociales implantadas por los gobiernos durante el siglo XIX “*al introducir un tipo de vínculos renovables en el universo relacional comunitario, socavaron la estructura de la sociedad tradicional, basada en nexos naturales*” (Quijada, 2000, p.37).

Dicho de otra manera, la noción de ciudadano fue un modelo social universal, basado en la asimilación del mayor número posible en un único colectivo asumido como pueblo de México. Y, como todo modelo social, el principio de inclusión implicó la definición de un margen, de una exclusión. El pueblo debía ser portador de una misma cultura y participar de un único universo simbólico.

*La independencia aparece ahora como guerra y venganza del oprimido; pero, después de ella, el indio decepcionado y esclavizado de nuevo, deja el escenario a las otras razas; se aleja y presencia desde lejos sus luchas; parece que “el hombre de la raza bronceada ve con secreto gusto la destrucción de las otras razas, en espera de que así llegue más pronto el momento favorable para*

*salir de su letargo, y reestablecer en el país la supremacía que cree corresponderle* (Pimentel, 1864, p.195)

Durante el siglo XIX el nombre del municipio aparece en los registros parroquiales ya como Ixhuacán de los Reyes. El 27 de enero de 1849 los ayuntamientos de Ixhuacán y Ayahualulco determinaron, de común acuerdo, sus límites territoriales. Con el tiempo y recién realizada la independencia de México

*“la categoría ilustrada de civilización adquirió una proyección corporizada, palpable. Civilización era lo urbano y lo europeo, fueran personas, ideas o sistemas sociales. Barbarie era el resto (...) Y, junto con la expansión de esta imagen, se produjo un proceso de categorización consciente, o visibilización, de las diferencias culturales y raciales. Se culpabilizó a esas diferencias por la lentitud y las múltiples dificultades que se oponían a la homogeneización del pueblo soberano (...) Se consideró que la construcción de la “nación de ciudadanos” se veía obstaculizada por la “abyección de muchos siglos” así como por el carácter diferencial y el apego a sus costumbres (...)”* (Villoro, 1979, p.25).

La elaborada teoría de Fray Servando Teresa de Mier acerca del mestizaje es un ejemplo del pensamiento hegemónico mestizo, pues en su discurso intelectual (y fantástico) durante el proceso de independencia utilizó “elementos” y símbolos aztecas para enarbolar lo mexicano, elaborando un neo aztekismo funcional al nuevo régimen de gobierno (la imagen sincrética de la Virgen de Guadalupe es el ejemplo mejor logrado de ello). Esta re elaboración del pasado indígena fue una compleja utilización por parte del poder político que utilizó lo más superficial y evidente de entre lo común del pasado para generar identidad nacional desde el pasado hacia el presente. En este momento histórico, el México independiente, se oficializó lo que implica ser mexicano y lo que tiene que ser México.

Al tiempo, en el escenario internacional (inserto el país en una división internacional del trabajo) la confluencia del capitalismo y la tecnología masiva de impresión hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna; los lectores de escolares:

*“Esos lectores semejantes, a quienes se relacionaba a través de la imprenta, formaron en su invisibilidad visible, secular, particular, el embrión de la comunidad nacionalmente imaginada. Las lenguas impresas echaron las bases para la conciencia nacional en tres formas distintas. En primer lugar, y sobre todo, crearon los campos unificados de intercambio y comunicaciones (sobre el idioma español). En segundo lugar, el capitalismo impreso dio fijeza al lenguaje (pues) el libro impreso conservó una forma permanente, capaz de una de una reproducción virtualmente infinita en lo temporal y espacial. Tercero, el capitalismo impreso creó lenguajes de poder de una clase diferente a la de las antiguas lenguas vernáculas administrativas. (Benedict Anderson p.73)*

Armado de libros, el proyecto pedagógico de un Estado en conformación, aún sin unificación nacional y con ganas de modernización, logró establecerse como otro de los elementos delineadores de las significaciones imaginarias.

*Mucho del capital simbólico construido por el Estado tiene sus bases en la pedagogía. A través de la escuela, con la generalización de la educación elemental en el transcurso del siglo XIX, es como se ejerce sobre todo la acción unificadora del Estado en materia de cultura, elemento fundamental de la construcción del Estado– nación. La creación de la sociedad nacional va pareja con la afirmación de la educabilidad universal (Bourdieu, 1997, p.106).*

Y si los libros fueron los instrumentos del Estado para implantar “identidad nacional”, el derecho fue (es) la piedra de toque del consenso rector *“como todos los individuos son iguales ante la ley, el Estado tiene la obligación de convertirlos en ciudadanos, dotados de los medios culturales para ejercer activamente sus derechos cívicos”*. (Ibidem, p.105)

Puede agregarse que este movimiento hacia la homogenización, propio del nacionalismo, fue desigualador por antonomasia, porque tradujo efectivamente la diversidad cultural y étnica del país en estratos sociales. Fue así como las ideas de escalas biológicamente deterministas de las razas humanas (una construcción científicista eurocéntrica) sirvió para justificar la pervivencia de las brutales prácticas de dominio, así como la relegación de amplias capas de la población a la categoría pretendidamente inamovible de “pueblo inconsciente”.

*El discurso racista biológico es una secularización científicista en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda. Cuando la autoridad del conocimiento pasó en Occidente de la teología cristiana a la ciencia moderna después del Proyecto de Ilustración del siglo XVIII y de la Revolución Francesa, el discurso racista teológico de Sepúlveda que podríamos caracterizar como «gente sin alma» mutó con el ascenso de las ciencias naturales a un discurso racista biológico de «gente sin biología humana» y más tarde a «gente sin genes» (sin la genética humana). Lo mismo sucedió con el discurso de Bartolomé de Las Casas. El discurso teológico de De Las Casas de «bárbaros a cristianizar» en el siglo XVI, se transmutó con el ascenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre «primitivos a civilizar». (Grosfoguel, 2013, p.47)*

Para asentar el proyecto nacionalista en el territorio mexicano, los gobiernos independientes utilizaron no solo la negación de las particularidades lingüísticas regionales y étnicas a través de la educación institucional, sino que también se insistió en realizar una acentuación de la diferenciación de orden social. Se realizó una separación creciente de las lenguas en variedades de clase y estatus. Para ello fueron implementados la “*educación universal, información lingüística, unificación de la memoria histórica, expansión de las prácticas asociativas y consolidación del sistema electoral* (que)  *fueron cinco vías fundamentales -que no únicas- para la construcción de la homogeneidad”*. (Luis Villoro, 1979, p.240).

Homi Bhabha (1994), al describir el lugar de la nación en el marco de la temporalidad, señaló hace tiempo que la narrativa de la nación se encuentra obligada a afrontar una inevitable ambivalencia, con dos planos temporales que interactúan; en un plano temporal el pueblo es objeto de una pedagogía nacional, en el otro plano la unidad del pueblo debe ser continuamente significada, repetida y escenificada. Estos son los cultos laicos a la “madre patria”

Aun bajo la amplia presión de las capas populares la concesión desde las élites de amplios derechos a la ciudadanía no podía permitirse. A la manera de la época colonial, el nuevo gobierno nacional se servirá de los discursos políticos del poder y legitimidad epistemológica que las nuevas ciencias de la criminología, del penalismo, la sociología y de la antropología con la finalidad de definir y sancionar “legítimamente” la conducta de los ciudadanos marginados, para así lograr una adecuada delimitación de fronteras de lo normal y lo deseable.

Durante este siglo el monopolio de la razón (y con ella la verdad) que se hiciera a través de la imposición del modelo científico cartesiano resultó en otro de los elementos para delinear el imaginario, pues como parte de la élite y del poder hegemónico, la ciencia decimonónica justificó la inferioridad del indio.

*“Este nuevo giro (cientificista) no solo confirió respaldo científico a antiguas actitudes racistas, sino que también desvaneció las esperanzas de que algún día los indios fuesen ciudadanos productivos. Cuando en la segunda mitad del siglo XIX las concepciones raciales del darwinismo social europeo se aliaron con el discurso nacionalista mexicano, los analistas vieron en la población mestiza el fundamento de la raza nacional. (Robert M. Buffington, 2001, p.218)*

Acentuando el racismo heredado por los conquistadores, en la imaginaria comunidad nacional que se caldea en el siglo XIX, dirigida y construida por las élites dominantes el mestizo es presentado como *“una unidad de costumbres y deseos, una “comunidad de sentimientos, actos e ideas” que hacen de él una gran familia. Es absolutamente indispensable -proclamaba Molina- que en el elemento mestizo se funda toda nuestra población para que se transforme en la verdadera población nacional”*. (Villoro, 1979, p.217).

Así, gente como Francisco Pimentel, noble novohispano e intelectual mexicano, se atreven a observar como una solución al problema de la conformación de la nación la conversión primordial, tanto material como ideológica, a las ideas y sistemas de un grupo social: el burgués mestizo. Pimentel

*(...) propugna una cosa: la desaparición del indígena en tanto tal indígena, es decir, en tanto clase social agrícola y primitiva, para transformarse a las relaciones de trabajo de la urbe civilizada o la pequeña propiedad de un sistema liberal. El dilema (que) le plantea el mestizo (al indígena) quiere decir bien traducido: “o aceptas totalmente mis sistemas culturales y materiales resignándote a la situación que en ellos yo te designo, o debes perecer”. “Liberar” al indio supone aquí convertirlo en un elemento capaz de ser aprovechado por el mestizo; hacer que acepte y secunde las ideas de éste; convertirlo en un elemento de trabajo eficaz dentro de su mundo.*

*“Incorporar” al indígena quiere decir aquí hacerle abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase para que -convertido al mestizaje- acepte la dirección y dominación de éste. (Villoro, 1979, p.216).*

En esa tendencia *“él, mestizo, resulta a la vez el impulso y el fin; él es quién pone en movimiento la acción hacia la unidad y es el resultado final a que esa acción tiende. Así germinará el mito vasconceliano de la “Raza Cósmica” en el que se elevará a un plano universal el ideal del mestizo, (Ibídem, p.217).* Como advierte Mónica Quijada (2000, p.36) *“el mestizo ya no es un medio sino un fin; es un ser que se vuelve deseable no por su cercanía al blanco sino en la medida que se asemeja a sí mismo”. El mestizo no solo tenía la exclusividad de la nacionalidad mexicana (...) sino que llevaba desde sus inicios en el germen del progreso del futuro.*

*El imaginario occidental decimonónico no dejó espacio a cualquier forma de alteridad. La civilización como fundamento y manifestación de la identidad nacional llevó a las élites a extender sus formas de sociabilidad a los restantes grupos sociales, a proponer su cultura como única posibilidad de inscripción en el camino del progreso, a negar la viabilidad de las formas no compatibles, fueran éstas manifestaciones de “barbarie” rural o de diferencia étnica. (...) En tal contexto, la definición de los márgenes tuvo en Hispanoamérica la dificultad agregada de la extraordinaria heterogeneidad cultural y fenotípica heredada de la sociedad colonial (...) La posibilidad de acción oscilaba (...) entre la inclusión física de los elementos portadores de diferencia fenotípicas y culturales, a costa de una total exclusión de sus costumbres, creencias, lenguas, -en definitiva, de sus culturas- y su exclusión física, ya fuera mediante la segregación o el genocidio. (Ibídem, p.39)*

A partir de la segunda mitad del siglo XIX la tendencia dictó segregar a los indígenas de los derechos ciudadanos y de la representación política *“Fuera por criminal o por víctima, se consideraba que el indígena no estaba preparado para entender el sistema representativo y para ejercer sus deberes y derechos como ciudadano, no estaba preparado para el progreso, no era capaz de civilización. Fueron considerados inaptos para contribuir a la construcción de la nacionalidad respectiva”.* (Biffington, 1997 p, 220). La reducción de estos pueblos por parte del Estado vía el exterminio armado bajo los instrumentos de los ejércitos nacionales resultaron una constante *“en las áreas periféricas*

*de distintos países, como México, Chile o Argentina (...) sometieron a los sobrevivientes a un proceso extremo y apresurado de modificación de sus costumbres e iniciación en las prácticas “civilizadas”.* (Quijada, 2000, p.42)

Dado que, por supuesto, en el XIX, la guerra nunca fue descartada como estrategia de control y acumulación en contra de los “salvajes”. Las campañas militares durante el porfiriato contra Mayos, Yaquis, Yoremes, Seris, Comanches y Apaches es un triste testimonio de la plena estructuración de las significaciones imaginarias eurocéntricas instituidas por (y en) la élite del país.

### **2.3 DE LA REVOLUCIÓN HACIA EL ESTADO MODERNO.**

Habitante de la memoria colectiva, la revolución que cuentan los abuelos y las abuelas de Ixhuacán empieza cuando “la bola” eventualmente pasaba para levantar a los jóvenes y llevarse a las mujeres y como éstas tenían que esconderse en cañadas y pozos de agua. Narran que el gobierno entregó armas los/as habitantes de Ixhuacán, con la instrucción de que se defendieran, pues no había ley en ese momento. Cuentan como la enemistad con la comunidad de Ayahualulco -cabecera municipal del municipio homónimo- comenzó en la revolución cuando Ixhuacán se declaró zapatista y ellos eran carrancistas. Varias querellas armadas entre los municipios dejaron suficientes muertos para recordar a la *muertera*, una mujer que recogía los muertos de uno y otro bando para enterrarlos. Las incursiones de los indios del norte bajo el mando de algún ejército generaban mucho miedo pues *“aullaban en el monte como perros y coyotes”*. También se cuenta que fueron fusilados un par de líderes militares del lugar. Como resultado de esta guerra fratricida *“hubo reparto de tierras en Ixhuacán, pues aquellos que no tenían, aunque sea algo les tocó”* (Don Fernando).

Aun así, fue bajo una noción previamente instaurada sobre las aspiraciones y los intereses nacionales -institucionalizada durante el porfiriato-, pero con nueva legitimidad/legalidad, que el Estado mexicano emergido de la revolución estaba orgulloso de sus aspiraciones modernas. Y es que se continuó, por parte de los gobernantes y mediante las nacientes instituciones estatales, instituyendo significaciones imaginarias lejanas a la vida diaria de la mayoría de la población. El naciente gobierno desde sus noveles organismos construyó la nación bajo una serie de significaciones dualistas que explicaban lo socialmente deseable, lo humanamente correcto; cultura vs naturaleza, tradición vs progreso, objetivo/subjetivo, cristiano/pagano, ciencia/fantasia, etc.

Después de la revolución, finalmente la élite pudo “*tender un puente simbólico entre el grupo blanco y la sociedad indígena, al proponer un punto de encuentro basado en la reivindicación de un común origen*”, la raza de bronce (Basave, 1993, p.19). Esta resultó/nació de un particular y dirigido proceso de selección de la memoria histórica del país. Este puente de significaciones imaginarias identitarias construidas por el Estado, de hecho avanzó sobre una dinámica oscilante, una tensión dinámica, “*que buscaba la continuidad en la ruptura, incluyendo y excluyendo alternativamente segmentos del pasado*” (Ídem). En el caso de Ixhuacán, este proceso fue demorado por una tardía presencia de las instituciones instituyentes del Estado posrevolucionario (salvo en cuestiones electorales) y de su pedagogía nacionalista, así como el aislamiento de los medios impresos (aún hoy no llegan periódicos y la biblioteca se inauguró en el 2005) y su hasta hace poco tiempo escasa migración, combinación de circunstancias que mantuvieron relativamente lejos de la influencia de la modernidad a los/as habitantes de la comunidad. En términos modernos, Ixhuacán estaba y está sub desarrollado. Aunque su relativo aislamiento cambió a partir de los años ochenta.

Unos años después de la lucha revolucionaria, ya con la experiencia de la organización y las armas en manos de civiles, así como impulsados por el fervor religioso y los abusos de algunas autoridades civiles, dio como resultado que Ixhuacán se resignificara profundamente por influencia de *la guerra cristera*. Como lo expongo a detalle en mi tesis de licenciatura, la Virgen de los Remedios, su ocultamiento y su posterior hallazgo por los/as habitantes del pueblo (me refiero a una imagen de esta santa española), así como los favores que les concede y la cohesión social que genera su culto han derivado o pueden explicarse como la construcción del mito de su aparición. Vale insistir también que al nivel de las significaciones imaginarias la virgen milagrosa no es de la iglesia, es de la gente, pues se puede asegurar que si bien la iglesia capitaliza a la imagen, acaso alguno de los padres ha participado de la creencia sobre su milagrosa aparición.

Al mismo nivel imaginario de la fe católica, pero por diferentes medios, ya pasadas las convulsiones revolucionarias, y estabilizado el país encabezados por el Partido Revolucionario Institucional -el *bloque histórico* del siglo XX nacional- el Estado pudo atribuirse *el poder pastoral* (Mouffe, 1999) para guiar al país hacia el desarrollo y el progreso, hacia la salvación colectiva encarnada en el ideal, en una serie de significaciones imaginarias de génesis eurocéntricas, y sobre el horizonte temporal futuro del desarrollo y el progreso. Un imaginado mundo futuro que llegaría en algún momento. Sin

embargo, en Ixhuacán, después de las consecuencias revolucionarias poco cambiaría, o más bien, cambiaría muy poco a poco.

Y como bajo la sombrilla de la modernidad no cabían ni los indígenas ni los rurales, éste modelo de sociedad, el proyecto moderno, se revelaba antagónico a la vida cotidiana de la mayoría de la población del país a inicios del siglo XX. Aunque de hecho, como propone el mismo Touraine (2000, p.202) “*no hay una cara única de la modernidad, sino dos figuras vueltas la una hacia la otra y cuyo dialogo constituye la modernidad: la racionalización y la subjetivación.* (Y dado que) *no hay modernidad sin racionalización, pero tampoco sin la formación de un sujeto-en-el-mundo que se sienta responsable de sí mismo y de la sociedad,* las/los médicos rurales de tradición comunitaria aunque se revelasen no solo como útiles sino como modernos, bajo los argumentos del propio Touraine, no podían caber, a pesar de que “*la modernidad triunfa cuando el hombre, en lugar de estar en la naturaleza reconoce en él la naturaleza*”. Aunque epistemológicamente modernos, los médicos de tradición comunitaria siguen sin tener cabida en los planes para el desarrollo implementadas por el Estado.

Ya durante el periodo de consolidación y estabilidad de la posrevolución, la *identidad mestizada*, contradictoria significación imaginaria que negaba cabida a las prácticas cotidianas de la mayor parte de los pueblos rurales del país, se afianzó en el territorio y se vigorizó en el imaginario colectivo. La raza de bronce, intento epistemológico vasconcelista de integrar la identidad nacional mestiza invirtiendo los significados de los símbolos racistas europeos era única, la síntesis de lo mejor de la cultura europea y lo más valioso del pasado indígena... idea que nunca se acabó de consolidarse en el imaginario de los pueblos originarios, ni siquiera en el de los mestizos. Ante el avance del Estado revolucionario y la edificación del Estado de bienestar (“es un milagro económico”, decían en el mundo) la mayoría de los pueblos indígenas olvidados, maltratados y marginados, se aislaron y se refugiaron, cuando nos los reubicaron, en las más lejanas montañas, cañadas, selvas y valles.

Haciendo una revisión del indigenismo en México como política de estado Luis Villoro, explica uno de los resultados de este persistente intento de imposición de una identidad única: “*en el fondo de toda concepción late, pues, el sentimiento del indio como lo más lejano y extraño, algo que parece*

*imposible llegar a considerar como propio (...) Ciertamente sigue viviendo lo indígena como algo separado y escindido de nuestra vida y cultura. Sin embargo, el indígena es, a la vez, algo propio, que está en nosotros y nos constituye tanto en lo biológico como en lo espiritual” (1979, p.210).* Objetiva y subjetivamente todos los mexicanos somos indios.

Cabría preguntarse, pese a todo y como hace Villoro ¿México encontró su excepcionalidad en la inversión de símbolos racistas coloniales y la creación del mito del mestizaje? Tal vez como elaboración intelectual y artística, pero al ser convertida en política de Estado el mestizaje divide, no cohesiona.

Así pues, la vida de los habitantes de Ixhuacán, si bien particular, se encuentra inscrita en la historia nacional, en los grandes eventos nacionales que resultaron determinantes en la constitución del imaginario social. Siguiendo con Villoro, resulta claro que en las significaciones imaginarias de mucho de los/as habitantes de esta comunidad subyace un juego de dos significados de la palabra “mestizo”. En un sentido es un elemento racial, en otro es clase social. Donde las cualidades de la raza se atribuyen al grupo social y viceversa. *“Yo vivía de chiquito en el barrio de la purísima, era el más pobre, además fue el último donde se dejó de hablar lengua. A los niños de ese barrio en la escuela nos decían los piojosos”.* (Don Fernando, ex alcalde de Ixhuacán). *“El indio es no sólo el elemento alejado, sino el de inferior condición social; su lejanía es caída; su separación significa miseria y servidumbre”.* (Villoro, 1979, p.210). Esto es patente en el menosprecio que muchas personas de Ixhuacán expresan hacia los indígenas, llamándoles frecuentemente con apelativos que los refieren como ignorantes, sucios, salvajes y pobres.

Si bien los indígenas en México son una figura compleja que se venera cuando se trata de las poblaciones del pasado y que se desprecia o se ignora cuando se trata del indígena con el que se convive cotidianamente (de Vidas, 2004), lo indígena en los mestizos, como reconoce Villoro, está olvidado, pues los mecanismos de inferiorización han penetrado en el corazón de comunidades e individuos, siendo verdad que se pueden escuchar frecuentes enunciados auto denigratorios por parte de varios indígenas que expresan un sentimiento de inferioridad frente a la sociedad mestiza, pero también es verdad que la amplia mayoría de la población del país se auto denigra al desconocer su propio origen indio. Al respecto Aracely Mondragón (2014) nos dice

*“Cuando a la muerte física le sigue el olvido, entonces sí se aniquila al otro, se borra toda huella que pueda aparecer como reclamo de justicia (...) El olvido borra también la continuidad del tiempo, la conciencia de que sobre las ruinas de las injusticias del pasado siguen estando fundamentadas las injusticias del presente (...). En este sentido, la memoria como responsabilidad histórica va más allá de los límites de la contemporaneidad y se sustenta en la responsabilidad y el dialogo con el pasado. Esta responsabilidad histórica plantea una responsabilidad comunitaria y no solo en términos de una intersubjetividad contemporánea, sino intergeneracional.”*

Pero la diversidad humana, la diversidad de la vida colectiva, es sancionada y regulada por el Estado es instituida como indeseable. Tras esa configuración, sobre las personas diversas *per se*, se instituye en el imaginario del colectivo la identidad nacional que, codificados los *sentidos/ideas* adecuadas, valida y reproducen el imaginario hegemónico. (...) *el pueblo nacional es un producto del estado; producido y reproducido en las estructuras de educación. Y este pueblo soberano es la base y el origen del poder político.* (Quijada, 2000, p.45). El Estado no solo reproduce estructuras de poder, sino sustenta mucho de estas en la implementación efectiva de diferentes mecanismos de inferiorización, que heredados desde la añeja y viva conquista de américa, funcionan como a favor de una minoría. Dichas estructuras estructurantes, como he mencionada aquí, son, en síntesis, el racismo (aquí racismo mestizo), la pedagogía de Estado (¿nacionalista?), la medicina moderna, la crisis del mundo rural (un aspecto de la gran crisis o crisis multidimensional, Bartra, 20013), la iglesia católica, además de las familias y la comunidad. Pasemos a ahora a analizar la dimensión económica de esta imposición de ideas/sentidos.

#### **2.4 LA VIDA COTIDIANA: DEL CAPITALISMO COMO EPISTEMICIDIO**

Rossana Reguillo (2006), rompiendo con los límites cartesianos de la ciencia social normal, nos habla contundentemente de la olvidada centralidad de la vida cotidiana. Todo sucede en la vida cotidiana. Lo que hasta hora es historia en el presente texto, aquí ya es un trémulo esbozo del día a día de las familias en Ixhuacán, de las vidas de sus mujeres medicina y de los universos micro y macro sociales en los que se mueven.

Para la mayoría de las mujeres de Ixhuacán la vida y la jornada de trabajo comienza alrededor de las seis de la mañana, a la hora en que abre el molino, y termina alrededor de las nueve de la noche,

hora en que han terminado de dar de cenar y preparar la cubeta del maíz para el día siguiente. Trabajan alrededor de 15 horas al día, todos los días del año. No cuentan con espacios públicos de esparcimiento y reunión dentro de la comunidad, excepto cuando las fiestas y en la iglesia, espacios en donde también tienen que colaborar realizando la limpieza y la comida.

En Ixhuacán los roles de género están asignados por sexo y edad, a las mujeres les está dado el ámbito doméstico, lugar en donde son las encargadas de la crianza y la socialización de los hijos, así como atender a su marido. Para los hombres ha sido designado el rol de proveedor y por lo tanto se dice ser el jefe de familia. La mayoría de las mujeres de la comunidad son dependientes económicamente de su pareja y su movilidad espacial está normada por las requerimientos de (los hombres de) la familia. Ellas, normalmente, aparecen subordinadas ante él. La vida de las mujeres en zonas rurales adopta características específicas en sus condiciones de vida; desde que nacen se enfrentan a la pobreza, lo que implica la falta de educación, salud, servicios, alimentación, etc. Ellas enfrentan una situación compleja en donde se entrelazan los entornos social y natural como escenarios de subsistencia frente a la excesiva carga de trabajo doméstico y la cada vez mayor participación dentro de las actividades económicas, en diversos mercados laborales, como una forma de contribuir al gasto familiar.

Pese a lo anterior, el papel que como madres y esposas y desde donde muchas han desarrollado y legitimado el papel de subordinación femenina., los roles que las mujeres juegan en esta comunidad puede observarse desde diferentes niveles y diferentes ángulos, pues también aparecen como *sujetos* económicos y de socialización de la cultura, También se aparecen como agentes de cambio y líderes sociales, maestras y comerciantes, de entre muchas otras posibilidades. Pese a las diferencias, puede observarse como motivo central de todas las mujeres de ésta comunidad la búsqueda continua de mejorar las condiciones de vida familiares y personales. Es decir comer bien, escolarizar a los hijos, construir o mejorar la vivienda así como a la comunidad, además de celebrar, festejar y reunirse. Se destaca también, cómo no, el omnipresente motivo: la búsqueda de realización de un ideal de vida moderna, entendido, sobre todo por las más jóvenes, como consumo de mercancías.

A nivel de la unidad doméstica, pese a encontrarse en fase de transición, algunos elementos que actualmente articulan la vida familiar pueden ayudar a comprender su dinámica cotidiana. En el

terreno de la economía, los datos disponibles del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2011)<sup>30</sup> muestran que la principal actividad económica ya es la producción de leche, con 4285 mil litros producidos ese año, además 592 toneladas de carne de res. El maíz es, como no, el grano más producido, seguido del frijol (558 y 92 toneladas, respectivamente). La misma fuente registra, respecto a las familias, un promedio de 4.2 habitantes en cada hogar, cuyas jefaturas son, en promedio, en 85% de hombres y en un 15% de las mujeres. Siendo el promedio de escolaridad de 4.7 años. En el sector salud se reporta que poco más del 70% de los/as habitantes son derechohabientes de algún sistema de salud (7182, de un total de 1074 personas), resultando en 1475.1 consultas médicas al año por cada uno de los ocho miembros del personal médico asentados en el municipio.

Pero como dije, actualmente la unidad doméstica de producción, las familias de Ixhuacán, se encuentran en un acentuado proceso de recomposición. Pretender caracterizarlas rígidamente sería erróneo. Empujados por el proceso de acumulación capitalista, las familias de esta comunidad, como las del mundo rural mexicano en general, se encuentran en una fase de transición hacia un horizonte indeterminado. La promesa es la modernización, lo patente es la descampesinización (Bartra, 2013). Este proceso de transición está orientado por la irrupción de la modernidad en los años ochenta del pasado siglo, impulsada por *la tercera ola del capitalismo* que arribara a la comunidad con todo su aparato ideológico (*mass media* y diferentes agencias del Estado, principalmente) y que instituye las significaciones imaginarias de los/as habitantes de esta comunidad para poder realizarse.

Transición que ya es patente en la recomposición de la producción económica familiar, que ha pasado de ser principalmente agrícola a ganadera y pluriactiva. “*El campesino es pluriactivo no por gusto, sino por incidencia del capital*”, sentencia Bartra (Ídem). La migración, en este caso golondrina y que es tanto de hombres como de mujeres, también lo atestigua (los primeros se emplean principalmente en la construcción y como cargadores en el mercado de San Juan -Ciudad Nezahualcóyotl- y las segundas como empleadas domésticas, principalmente en las ciudades de Xalapa, Puebla y México). Qué decir de la reconfiguración del objeto de este trabajo, la medicina de tradición comunitaria, que de inferiorizada ahora se encuentra francamente desestructurada,

---

<sup>30</sup> Los datos estadísticos son para todo el municipio, Ixhuacán de los Reyes, yo estoy refiriendo solo la cabecera municipal de este, Ixhuacán.

gracias a la desarticulación de *la unidad doméstica*<sup>31</sup> y a los avances de la medicina moderno industrial, impulsada por el Estado y la omnipresente búsqueda ganancia.

Aquí es necesario hacer un paréntesis en el análisis de la dimensión subjetiva de la sociedad para centrarnos en un nivel mucho más objetivo, el de la economía, para poder explicar *el proceso de acumulación por desposesión* y profundizar en el papel de éste en la institución de significaciones imaginarias. Primero, el proceso de acumulación “originaria” de capital que Marx explica como punto de partida del régimen de producción capitalista es el momento histórico en el que la disociación del productor de los medios de producción por primera vez es realizada. Dicho proceso ocurrió mediante el cercamiento de tierras, un despojo institucionalizado que abolió el régimen feudal sobre la tierra y transfirió los deberes tributarios de la monarquía al Estado, cargando una serie de impuestos sobre los campesinos y el resto de las masas populares al tiempo que se iba reivindicando a la moderna propiedad privada. Es importante recordar que dicho proceso ocurre primero en los países colonialistas de Europa occidental y es, como tal, paralelo al dominio militar de estos Estados sobre el resto del mundo y su consabida imposición epistemológica eurocéntrica.

Dicho mecanismo de despojo, implementado por las nacientes instituciones instituyentes del Estado, generó, además de renta y concentración de tierra, un gran número de trabajadores asalariados que ahora solo podían venderse a sí mismo como fuerza de trabajo. Pero como las economías naturales siempre han ofrecido rígidas barreras, el capital emprendió una lucha a muerte e históricamente vigente contra estas, utilizando como sus principales instrumentos la violencia política, la presión tributaria del Estado y la baratura de las mercancías (Bartra, 2013). Para ello, en plano de lo ideológico, dirigió imaginarios y construyó significaciones imaginarias mediante múltiples instituciones, como las de la política de corte liberal, las del mercado, la pedagogía de Estado o la democracia delegativa. El problema central, para el capital, es que las economías naturales basaban su lógica en la racionalidad campesina, donde lo determinante en el proceso productivo de éstas es que el resultado del trabajo es destinado para su propio consumo, no como acumulación. Se puede

---

<sup>31</sup>Para efectos prácticos, en esta investigación entiendo por unidad doméstica campesina a la unidad social que, fundada en la cercanía de la consanguinidad y el parentesco, cohabitan el mismo espacio doméstico y entre los que se reparten -no sin asimetrías de poder- las labores para la subsistencia familiar y los beneficios resultados del trabajo conjunto. Esta unidad doméstica familiar es una unidad no solo de producción económica, sino también de reproducción cultural y, por lo tanto, de elaboración de conocimiento médico rural de tradición comunitaria.

decir con toda certeza que esto vino sucediendo hasta finales de los setenta del siglo pasado en Ixhuacán.

Si en su primera hola el sistema capitalista expropió de los medios de producción, el proceso de destrucción y aniquilamiento sistemático de las organizaciones no capitalistas con que tropieza este sistema en su expansión se suceden ya en una segunda holeada, pues no se trata ya de un proceso de acumulación primaria, sino de la continuación de su proceso de expansión por el mundo. Marx hace tiempo que demostró que toda nueva expansión va acompañada de esta guerra tenaz del capital contra las formas sociales y económicas de los naturales, así como de la apropiación de sus medios de producción y su fuerza de trabajo. Para mí, más importante aún, esta expansión va acompañada de mecanismos de *re/configuración* del imaginario social. David Harvey (2005) plantea que a partir de la liberación de los mercados, proceso iniciado en los setentas, la expansión imperialista se acelera posicionado el excedente en nuevos espacios geográficos antes inapetecibles para la inversión y explotación capitalista, la acumulación original ha sido dejada atrás y la acumulación tiene lugar ahora como reproducción ampliada. Esta es la tercera ola del capitalismo, un proceso “*acumulación por desposesión*”.<sup>32</sup>

Un proceso de acumulación capitalista que, para realizarse, debe desposeer a sus clientes/mano-de-obra no solo de los medios objetivos de producción (los recursos naturales) sino que debe eliminar las subjetividades contrarias a su tarea. Así, la acumulación por desposesión implica la destrucción de los procesos epistemológicos inherentes a las diferentes maneras de reproducir la vida; en este caso destruye la episteme familiar de elaboración y transmisión de saberes medico tradicionales, para poder imponer sus regulaciones, sus significaciones imaginarias, sus métodos de producción y, finalmente, sus productos. Empero, como dije, esto no sucede sin resistencias, pues la tensión dinámica en la que se fraguan las significaciones imaginarias de esta comunidad es el resultado de una imposición colonial histórica que hoy nuevamente es *re/configurada*, ahora como una tercera ola del capitalismo que está enfrentada a la razón y las prácticas cotidianas de la vida comunitaria,

---

<sup>32</sup> Parafraseando a Bartra, la expropiación es premisa de la acumulación, es decir, es la valorización capitalista de lo expropiado, y si lo expropiado son bienes naturales escasos: tierra, agua, minerales, paisajes etc., entonces esta valorización genera rentas, utilidades que deben distinguirse de la ganancia, por lo tanto plantea que es preferible hablar de acumulación por renta y no por desposesión, aceptando que hay un despojo permanente pero que no necesariamente se vuelve acumulación de capital: en conclusión, la ganancia no es resultante de la desposesión, sino de la expropiación de la renta.

y donde no terminan de caber pues no cumple a cabalidad con *la cláusula cognitiva*. Estos dos elementos, imposición colonial y vida cotidiana hilan a veces fino y a veces burdo el gran tejido de imaginario social. “*Las principales luchas del país son defensas del territorio*”, menciona Bartra. Yo pienso que, en tanto luchas por la autodeterminación, también son luchas por el conocimiento legítimo.

No cabe duda de que la resistencia realmente existente al sistema hegemónico y sus significaciones imaginarias es polidiversa y mayoritariamente subalterna. Un buen ejemplo de ello es la tenacidad de cultivar maíz en la comunidad, recordando que ante la firma del TLCAN se pronosticaba una verdadera debacle de la producción maicera, sin embargo, esto no ha ocurrido debido, principalmente, a la obstinación campesina y la cultura en torno a este grano, demostrando que “*la mejor defensa del territorio es el aprovechamiento organizado de este*” y que las posibilidades de transformación real del sistema no están en el futuro, sino que son vividas en el presente.

Sin embargo, como ya mencioné, la *re/configuración* de la vida social en esta comunidad rural ya es patente, y la diversificación del ingreso familiar es un buen ejemplo de ello. La dependencia hacia un *Estado compensador* (Gudynas) resulta de que para muchas familias de Ixhuacán el principal ingreso es aportado por el Estado a través del programa PROSPERA<sup>33</sup>, los subsidios al campo, y las dádivas de los partidos políticos. Situación que descompone, más allá del plano económico, la vida comunitaria pues las contradicciones económicas derivadas del sistema capitalista neocolonial y las limitantes en que éste mete a las personas no pretenden ser resueltas por el Estado compensador, entendiendo que este tipo de dádivas y subsidios no mejoran, en realidad, la economía familiar, sino que incluso inhiben su capacidad productiva. También, aunque no existen cifras oficiales en Ixhuacán, resulta claro que las remesas son una muy importante fuente de ingresos para las familias de la comunidad (vale recordar que estas son la segunda y hasta la primera fuente de ingresos para muchas familias del campo mexicano). Las familias campesinas, en franca economía de subsistencia, prefieren, frente a reducir el ingreso, invertir más trabajo, aunque este implique la disminución del salario auto atribuido, sin importar que el ingreso neto campesino lleve ya tiempo reduciéndose. Lo que antes era el principal elemento equilibrador de esta economía de subsistencia, la huerta orgánica pequeña e intensiva o de traspatio (susceptible de ser atendida por la unidad

---

<sup>33</sup> Según las propias cifras del programa, en el año 2014 eran 6,199, 125 familias sus beneficiarios.

doméstica y elaborada con amplios conocimientos bioculturales) ha sido remplazada por la propiedad de ganado, con las subsecuentes consecuencias en dependencia tecnológica y deforestación.

Treinta años del capitalismo transnacional han articulado efectivamente para sí tres elementos que le permiten, a costa de las otras posibilidades de reproducción de la vida, imponerse y multiplicarse; la instauración de un capital global, la generación de un Estado global y el retorno masivo de formas de acumulación primaria de capital, ahora como una acumulación por desposesión. Esto ha favorecido la concentración de la riqueza en muy pocas manos y la generación de grandes masas rurales ignoradas. Para realizar esto, en la agricultura mundial se realizó un cambio de paradigma económico, pasando de precios bajos y producción de excedentes hacia una producción fundada en los requerimientos del mercado que impone, vía estándares de calidad, unos precios que se explotan hacia la alza. “Promovidos” desde por el poder central internacional y en beneficio de este “nuevo” paradigma de producción, se realizaron en el mundo e Ixhuacán tres cambios fundamentales en el modelo agrícola: la expansión de la agricultura para el modelo agroindustrial alimentario; la expansión del uso del suelo para la producción de forraje; y la competencia por la tierra para producción de biocombustibles (Víctor Suarez, 2014). En conjunto, esto profundizó en la desarticulación de los saberes tradicionales comunitarios.

En síntesis, si en la primera fase de acumulación capitalista se descoloca a la agricultura y en la segunda el capital se acerca a los territorios no controlados por este, desarticulando muchos viejos sectores desplazados, en su tercera fase el capital está destruyendo y/o expropiando la sabiduría y los conocimientos etnobotánicos y médico tradicionales. Nuevas formas de colonialismo, expresadas en el control de la producción y en el uso de los recursos agrarios, impulsadas por viejas formas de dominio colonial en aras de una permanente búsqueda de ganancia. En México, desde los años ochenta, el gobierno y sus estructuras estructurantes colaboran gustosas en el proceso de neoliberalización del campo reivindicando, al tiempo, su papel subordinado en el plano de las relaciones internacionales y la división internacional del trabajo.

Continuando con el papel de Estado en la destrucción del conocimiento campesino, pero por otro lado y en otro tiempo, es *vox populi* que antes de la colonia el Anahuak gozaba de una producción

agrícola estable y pujante ¿Qué hizo posible el gran desarrollo de la agricultura mesoamericana? Dos cosas, principalmente, una es la unidad social básica del Anahuak, una forma de organización regional-familiar llamada kalpulli, además de un Estado fuerte y regulador de la producción agraria (Moctezuma Barragán, 2011). Si bien puede decirse que, oficialmente, el kalpulli desapareció con la llegada de los españoles, no fue así con la organización regional familiar en la que se articulaba la vida comunitaria rural. Esta particular forma de vida ha venido siendo desvencijada por diferentes e históricas formas de gobierno a lo largo de quinientos años de colonialidad, sufriendo su último ataque macro estructural con el arribo del neoliberalismo. Este proceso epistemicida sobre unidad doméstica de *re*/producción campesina insiste en alienar la lógica campesina, plenamente diferente a la del capital, pretendiendo hacer encajar lógicas diversas sobre la retribución del trabajo de las familias en una lógica lineal de contratos, salarios y explotación. El capital busca la acumulación ampliada, el campesinado, la reproducción de la familia.

Estas familias campesinas resisten, y para ello, las familias se valen de todos sus conocimientos, incluidos los médicos, los cosmogónicos y los ecológicos. Pues como menciono líneas arriba, la unidad doméstica de producción no lo es solo en el terreno de lo económico, sino que también lo es en el terreno de la producción de conocimiento. Así, me atrevo a llamarla la unidad doméstica de *re*/producción de conocimiento, donde cada miembro de ésta coadyuvaría a transmitir y elaborar conocimiento específico para la buena vida, la vida digna, en el ámbito familiar y comunitario. El sustento (livelihood), nos dice Norman Long (2007), en este caso el sustento de las familias campesinas

*(...) nunca es solo una cuestión de encontrar o hacer albergues, intercambio de dinero, ponerse comida en la mesa o intercambiar en el mercado. Es igualmente una cuestión de propiedad y de circulación de información, manejo de habilidades y de relaciones, y la afirmación de la importancia personal (que involucra asuntos de autoestima) e identidad de grupo. La noción de sustento implica más que ganarse la vida. Marca las maneras y los estilos de vida/vivir, y por lo tanto también involucra optar entre distintos valores, asumir un estatus y un sentido de identidad vis a vis otras personas. (p.217)*

El sustento, el realizar y reproducir la vida de tal o cual manera, implica la adscripción de imaginarios. Y digo adscripción porque esta comunidad en transición se encuentra en un momento de tensión dinámica entre conservar, resistiendo, los modos de vida de sus abuelos campesinos o incorporarse, migrando principalmente, a la modernidad. Sandra Wallman, continúa Long, *describe seis elementos centrales que caracterizan al sustento: recursos materiales, trabajo, capital, tiempo, información e identidad (Ídem).*

En cada uno de los elementos propuestos por Wallman puede observarse la tensa contradicción entre las significaciones del modelo hegemónico y las significaciones elaboradas en la vida diaria por estas personas. Frente al concepto de recursos materiales, los/as habitantes de Ixhuacán hablan de naturaleza. El primer término, *recursos naturales*, conlleva la posibilidad de explotación y ganancia -cosa apropiada por los tala montes, que los hay, de la comunidad- el segundo implica la reproducción de la vida a través del río, el bosque, la lluvia y el suelo, en un ciclo de crecidas, recolección de leña para cocinar, temporales y siembra, etcétera. Para la mujeres medicina, los elementos de la naturaleza que utilizan para su labor sanadora son percibidos por éstas como criaturas vivas o consientes, con quienes hay que establecer una relación de reciprocidad positiva. “*el fuego me estaba avisando que me iban a visitar desconocidos*”, me dijo doña Chave la primera vez que la visité. Sobre la *significación del trabajo* ya he mencionado que para el poder hegemónico este representa “trabajadores libres” y salarios, mientras que en las significaciones que recojo en las entrevistas este implica la colaboración familiar -y comunitaria- para su propia reproducción. Mientras que la labor de las mujeres no es percibida por ellas mismas como trabajo, sino como deber: “*Uno no debe poner primero sus necesidades, uno está para los que lo necesitan, para los que los requieran*” (doña Chave). “*Este deber a mí me lo mandó dios, a mí me toca*” (doña Esperanza)

Sobre *el capital*, éste es comprendido comúnmente como una inversión económica, pero en la vida comunitaria éste es expresado, a la manera de Bourdieu, como un recurso ligado al prestigio o poder social, donde las MM, frente a la comunidad, gozan de gran cantidad de él, que es expresado por los/as habitantes de la comunidad, entre otras formas, con sentimientos que van del respeto al miedo. *El uso del tiempo*, su percepción y su significación, es el propio de la vida campesina comunitaria; los ciclos estacionales marcan la vida, estando subordinado a las necesidades de los cultivos y de

los animales y, como poco cambia en apariencia, parece que transcurre de forma más lenta. Por ello el tiempo, al parecer, es concebido como cíclico y no lineal. Por otro lado, *la información* es esencial en el sustento de las MM, pues estas poseen uno de tipo único. Nadie, ni dentro ni fuera de la comunidad, está en condición de comprender cabalmente como ellas el dónde, el cómo, el cuándo y el porqué de sus terapias médicas. Solo ellas saben bien qué tipo de plantas usar para cada enfermedad, solo ellas saben dónde es el mejor lugar para colocar el temazkal, solo ellas conocen la diferencia entre centella, rayo y trueno, así como únicamente ellas distinguen la tierra del trueno “hembra” y “macho”. Finalmente, sobre *la identidad* que se elabora en torno al sustento, las categorías sanadora, partera, curandera, bruja, etc., expresada por los/as habitantes de la comunidad, denotan la particularidad de una vida entregada a un oficio y dan cuenta de que, efectivamente, el sustento nunca es cuestión solo de ingresos. “*Yo soy sanadora, curanderillas hay muchas*” me dijo doña Esperanza

Vengo sosteniendo que todos y cada uno de los conocimientos que han elaborado estas MM dentro y para la reproducción de la vida comunitaria, que están sustentados en sentidos y significaciones imaginarias particulares, están en proceso de desarticulación, principalmente por causa del destructor y uniformador modelo al que la comunidad está sometida por el avance del capitalismo. Pero ¿Qué es el conocimiento? Para mí es la articulación histórico-social de variados sentidos de vida y significaciones imaginarias en un corpus organizado de información que posibilitan la atención, resolución y respuestas a diversa interrogantes. Norman Long (2007) lo plantea así:

*El conocimiento es una construcción cognoscitiva y social (que) con frecuencia se forma de las experiencias, encuentros y discontinuidades que surgen en los puntos e intersección entre los mundos de vida de diferentes actores -un encuentro de horizontes. (...) El conocimiento está presente en todas las situaciones sociales y a menudo se enlaza con las relaciones de poder y la distribución de recursos. El conocimiento emerge como el producto interacción, diálogo, reflexión y contiendas de significados, e involucra aspectos de control, autoridad y poder (p.119).*

Aquí debo detenerme un momento para hacer énfasis en la importancia del diálogo como elemento central en la construcción del conocimiento médico rural de tradición comunitaria. Pues en el diálogo y en la dialogicidad, la praxis liberadora de este, (Freire, 1976) se establece una relación

con las palabras en dos fases constitutivas inseparables: acción y reflexión. Cuando el diálogo tiene como función la emancipación, caso de la transmisión de los saberes médicos tradicionales, la palabra establece una relación dialéctica entre acción y reflexión y deviene, explica Freire, en una praxis transformadora. Ya que la reflexión sin acción se reduce al verbalismo estéril y la acción sin reflexión es activismo magro, el diálogo verdadero es una praxis auto referente, ya que las personas, cuando dialogan así, actúan sobre su mundo para humanizarlo, transformarlo y liberarlo. Además, por su propio cariz emancipador, el diálogo de las MM establece vínculos intergeneracionales sólidos, favorece la cohesión social, la solidaridad y la comunalidad. Emergido desde abajo, por supuesto que el diálogo resulta un elemento central en la transmisión, construcción y elaboración de un conocimiento médico tradicional auténticamente propio para estas actoras sociales.

Pero como el capital no dialoga, sino que se impone por la fuerza, en este momento, lamentablemente, el diálogo de las MM hacia las nuevas generaciones y hacia la comunidad se encuentra roto, imposibilitado por la desarticulación de la unidad doméstica de producción de conocimiento a través de la migración, el arribo de la medicina moderna, la regulación de las agencias del Estado de la vida cotidiana y la pretendida imposición de nuevas significaciones imaginarias. Significaciones que encuentran fundamento en la aspiración de las generaciones más jóvenes a la modernidad, arribando a ella como “*consumidores en falta*” (Chomsky, 2011), consumidores con escasa o nula capacidad de compra, insertados a la fuerza en la nueva cultura del capitalismo, una cultura y un espacio adaptado a la precariedad del trabajo, el ingreso y la vida, donde la migración se presenta ya no como un derecho natural fundamental de la vida social, la movilidad territorial, (Terray, 2009) sino que se liga a la movilidad y ascenso social, resultando así uno de los valores más codiciados por los/as jóvenes pues es percibido como un principal factor de estratificación social.

En síntesis, la configuración del actual imaginario social en la comunidad es un constructo socio histórico altamente complejo. Influenciado por el Estado colonial español, sus órdenes imperiales, su episteme, su ética y su lengua, las significaciones imaginarias funcionales en el mundo prehispánico se fueron confinando al mundo de las prácticas privadas. Los nuevos sentidos/ideas instituidos cobraron su real dimensión con la independencia y la creación de instituciones sociales estatales que instituían sus significados (la modernidad, el mestizaje, el español y la razón, entre

otros), que realmente se afianzaran en todo el territorio nacional solo después de la revolución y, en la comunidad de Ixhuacán, hasta finales del siglo XX mediante la implantación de los sistemas capitalistas de producción agrícola, la pedagogía de Estado y migración desarticulante de la unidad doméstica. El capitalismo vino a acentuar el proceso epistemicida al que están sujetas muchas de las comunidades rurales del país.

### **CAPÍTULO III** **LA CONSTITUCIÓN DE UN MUNDO (PARARELO AL) OFICIAL.**

A continuación presento, en este tercer capítulo, una serie de argumentos que buscan establecer cómo es que a pesar de la modernidad, del Estado y del capital, la persistencia de significados otros, la existencia concreta de ideas/sentidos distintos, a veces antagónicos, a los hegemónicos, no solo son manifestación/condición que demuestra que el modelo único no es posible sino frecuentemente indeseable pues sus ideas/sentidos son contrarios a las posibilidades del desarrollo comunitario. Así, por ejemplo, se nota como la alienación elimina no solo al/lo subalterno sino también anula el sentido de auto representación. La conciencia negativa, como representación inferior de sí, tienen un problema central, y es que siempre nos lleva a situarnos desde el lugar del dominador, a pensar como aquel. En este escenario, sentencia Slavoj Žižek, realmente es cierto que *vivimos en una sociedad de elecciones de riesgo, pero es una sociedad en donde algunos hacen las elecciones, mientras que otros asumen los riesgos.* (2002, p.10) La era de la incertidumbre y la sociedad del riesgo, la era de la información y la aldea global cohabitan en el mundo junto a la *externalidad de los costos* de la industria de los alimentos, por un lado agroindustria, por el otro empresa alimentaria, donde las variables son evaluadas con precisión científica por las transnacionales con un solo objetivo: incrementar las ganancias. De los riesgos y consecuencias de este modelo alimentario nada, o casi nada. Mientras tanto, el Estado está aprendiendo a realizar cada vez mejor la labor de “clientilizar” a las personas, a los antes ciudadanos. Sobre el sistema alimentario, Armando Bartra en su *Hambre y Carnaval* (2013) nos dice que de los 7 mil millones de seres humanos de este mundo, mil millones tienen -justo en este instante- hambre. Otros 3 mil millones padecen obesidad. Si el saldo de la versión capitalista del sistema alimentario mundial es el hambre realmente existente para uno de cada siete y sobre peso en tres de cada siete personas del planeta, el riesgo, sus consecuencias y magnitud, han sido invisibilizadas en/por el imaginario social de la modernidad.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> La crisis alimentaria, la crisis del hambre de uno de cada siete, profundiza las contradicciones del sistema ya que golpea más a los países deficitarios en alimentos, así como a los pequeños productores rurales y a las y

Pese que las evidencias arqueológicas demuestran que, en el país y muy probablemente en esta comunidad, la cultura en torno a la milpa y en torno a la medicina comunitaria han sido utilizados por lo menos desde hace tres mil doscientos años (Mendoza Castelán, 2004), en la comunidad de Ixhuacán el *temazkalli* se encuentra en franco desuso, a pesar de haber sido parte esencial de las prácticas médicas y religiosas de los totonakoz, toltekez, tlaxcaltekez y mexikaz, todas culturas que se asentaron en la región. Tal vez porque, como se ve desde la perspectiva de Aníbal Quijano (2014), la medicina tradicional en general y el *temazkal* en particular han sido históricamente sujetos de un proyecto de desarticulación sistemática sobre “los saberes de los salvajes” por parte del saber eurocéntrico, como parte de una pretendida posibilidad de occidentalización del mundo (el impulso político, económico y militar del centro a la democracia, el individuo, la propiedad privada, el libre mercado y la razón cartesiana, entre otros), promovido por un pensamiento colonial y colonizado, ferozmente vigente aún hoy en momentos de plena crisis civilizatoria (Bartra, 2013) (momento históricamente crucial si es entendido y orientado como un punto de inflexión del colonialismo e inicio de la implosión de la hegemonía del centro, donde la periferia y los subalternos ahora pueden hacer escuchar sus voces y reivindicar sus formas de hacer la vida).

Así, los otros saberes, los distintos a los occidentales, fueron proscritos por mucho tiempo. En el Semanahuak, desde acaeció la conquista, muchas de las prácticas y conocimientos de las otras medicinas fueron catalogados de brujería o superstición. Sin embargo, *la raíz civilizatoria*<sup>35</sup> original de México, de su matriz de pensamiento, de su raíz cultural más profunda y su imaginario cíclico y espiritual sigue naciendo y reproduciéndose en las actuales generaciones, aunque sus manifestaciones siguen siendo inferiorizadas y sus prácticas soterradas por el imaginario de la modernidad y el capital llegado del norte, a través de, por ejemplo, el forzoso rompimiento con la epistemología-mágico-religiosa de los pueblos originarios y la imposición del imaginario occidental moderno.

---

*los consumidores urbanos y rurales, fortaleciendo, al mismo tiempo, a las grandes empresas agroalimentarias.* (Bartra, 2013. p. 28)

<sup>35</sup> La raíz civilizatoria se expresa en todas aquellas particularidades que atribuimos a la civilización, esto es, máquinas, descubrimientos científicos, formas estatales, etc., etc., son testimonios de una cierta estructura de las relaciones humanas, de la sociedad y de un cierto modo de organizar los comportamientos humanos. Además, al estilo de N. Elías el proceso de la civilización es también el “moldear” social al que está sujeto el individuo caracterizado, principalmente, por una conducta deseable.

*“Los que van al monte, ahorita que empieza a tronar, me traen tierrita del trueno, y yo se las compro. Hay de dos, en honguito y en tierrita la hembra. Esa ahí la tengo guardada para cuando se ofrezca. Esta tierra hembra la uso para atender a personas quemadas por el rayo, preparándola en un “cajetito” mezclándola con agua bendita y untándola en el cuerpo o en las partes afectadas, empezando siempre en cruz y poniendo énfasis en la cabeza”.* Doña Amalia

Inferiorización de una epistemología del mundo que ocurrió primero con la conquista, pero se legitimó por los conquistados con la secularización no solo del Estado sino de la historia toda. Rompimiento del pasado parido no de un ejercicio crítico a sus ancestrales formas de pensar y de organización social, sino como una necesidad de supervivencia frente a la nueva inevitabilidad de los poderes político, económico y eclesiástico del s. XIX, que terminaron reproduciendo un modelo periférico y subordinado de Estado a lo moderno europeo, pero chafa. Silvia Rivera Cusicanqui nos dice: *“La falta de conciencia o concepción en donde lo sagrado y lo profano, lo racional y lo irracional se juntan, eso que yo siempre he llamado “el miedo a lo desconocido”, han favorecido que el Estado se aferre a las formas eurocéntricas, racionalistas y seculares”.* (Rivera, 2013). El ejercicio y la práctica del temazkal en Ixhuacán se sitúan en este contexto, contexto generalizado entre los mestizos, que es escenario en el que se desacredita “lo irracional” de esta terapia médica sin haberla si quiera pretendido comprender.

Este proyecto de colonizar la vida cotidiana de las personas se ha traducido en desconocimiento y desdén de lo indígena en los mestizos, lo moreno ignorado dentro de lo blanco, el correcto español y abandono del náhuatl, para nombrar algunas cosas cotidianas. La *colonialidad interior (Ibídem)* se manifiesta como vergüenza de lo indio que hay en nuestra sangre mestiza, en nuestras tradiciones e historia originaria, y parece expresarse a través del olvido histórico, programado como vergüenza por la ideología moderna y colonial. Hoy, gracias a un modelo colonizado de educación, hemos pretendido que ya no somos indios, que hoy somos mejores, que hemos progresado. La modernidad y el Estado descontinuaron el calzón de manta y democratizaron los jeans, dieron lugar a la medicina científico-moderna rompiendo así con la naturaleza, resultando hoy el spa como más propio de los valores modernos (consumo, relajación y juventud) que el temazkal (ofrenda, esfuerzo y belleza). *“Ya todas mis nietas, buena las tres que han criado hijos, les hicieron cesaría. A una hasta la programaron para que no tuviera contracciones ¿y el chamaco? No, el niño no puede llegar todo*

*dormido por la anestesia, le puede hacer daño permanente. Como que los enfría, les enfría el carácter” (doña Amalia).*

Pero lo que fue y lo que perdura en el país de un antiguo modelo de entender y reproducir la vida de viejas civilizaciones, pese a la modernidad, aún rebota en las cabezas y los corazones, en las razones y en los pensamientos y en las filias y las fobias de muchos hombres y mujeres. Este entender la vida está vivo, vigoroso y saludable y el reciente *boom* mundial de la medicina tradicional es, me parece, síntoma de ello. Sin embargo, como el esclavo negro en Virginia al que no se le reconocía como ser humano en el s. XVIII aunque se le necesitaba, hoy a las prácticas médicas tradicionales no se les reconoce como medicina a secas, ese nombre es reservado para aquellos que cumplen la racionalidad y los protocolos eurocéntricos, es decir científico cartesianos<sup>36</sup>, aunque estas terapias médicas son integrales, como el baño de temazkal, y ofrezcan tantos beneficios terapéuticos probados, como sus beneficios sobre la piel y para la desintoxicación, sus efectos benéficos sobre el aparato respiratorio, circulatorio y sistema nervioso, su función en la atención al parto y pos parto, además de sus usos en la atención traumatológica y en belleza, sin dejar de mencionar sus usos mágico religiosos, etcétera, etcétera. Aparicio Mena explica sus virtudes:

*“reequilibra la circulación sanguínea, purifica la sangre; elimina, vía cutánea, residuos hídricos, salinos y ácidos; mejora la circulación linfática, desbloquea el intestino, facilita la salida de fluidos obstruidos en pulmones, bronquios, tráquea, laringe, faringe, nariz y senos frontales; rehidrata las mucosas y en general normaliza el equilibrio hídrico-térmico. A nivel emocional y nervioso se aprecian sus efectos a través de la exteriorización de vivencias y situaciones bloqueadas causantes de tensión, (estimulado) por la mejora del funcionamiento biológico básico. A nivel mágico religioso, puede eliminar el aire y todas las adherencias causantes de bloqueos a todos los niveles. Restablece el movimiento y el flujo de la energía, mejorando cuerpo, espíritu y emociones” (...)* “El

---

<sup>36</sup> El «yo pienso, luego existo» de Descartes está precedido por 150 años de «yo conquisto, luego existo». El ego conquiro es la condición de posibilidad del ego cogito de Descartes. Según Dussel, la arrogante e idólatra pretensión de divinidad de la filosofía cartesiana viene de la perspectiva de alguien que piensa en sí mismo como centro del mundo porque ya ha conquistado el mundo. ¿Quién es este ser? Según Dussel (2005), es el Ser Imperial. El «yo conquisto», que comenzó con la expansión colonial europea en 1492, es el cimiento y la condición de posibilidad del «yo pienso» idolátrico que seculariza todos los atributos del Dios cristiano y reemplaza a Dios como nuevo fundamento del conocimiento. Una vez los europeos conquistaron el mundo, el Dios de la cristiandad se hizo desechable como fundamento del conocimiento. (Grosfoguel, 2013, p.39)

*temazkal tiene el poder de regular, de equilibrar, de sacar, de extraer, de purificar, de limpiar, de re energizar, de calentar (en el sentido de revitalizar), de sanear, no sólo a la parturienta sino a cualquiera*". (Aparicio Mena, 2006, p.9).

Es claro que las y los médicos rurales de tradición comunitarias que implementaban el temazkal en la comunidad conocen muchas de sus virtudes terapéuticas, además de que muy probablemente la práctica y el ejercicio del temazkal les permitían también a médicos y pacientes reproducir y mantener significaciones imaginarias de sentido y orden biocéntrico, pues en general, la dimensión ritual de esta terapia otorga un papel central a la *Pacha mama*.<sup>37</sup> Empero, pese a su utilidad, el temazkal ha dejado de usarse en la comunidad.

Siendo este el escenario, considero que el ejercicio del temazkal y el uso de la medicina tradicional rural, en general, pueden valorarse como dispositivos de decolonización del conocimiento, aunque en ésta práctica medicina ritual han de entrecruzarse diferentes conocimientos (cosmogónicos, éticos, sociales, etc.) que cada persona valorara en escalas diferentes según sus subjetividades. Dichos conocimientos que son o pueden ser traducidos en la afirmación de una identidad menos colonizada y más crítica, son, muy esquemáticamente, el mejor acceso a la salud, el auto empleo y el mejoramiento de la economía familiar (para el/la médico/a y su familia), mayor equidad de género y la formación de una conciencia ecológica o biocéntrica.

Otra forma de estos saberes, que no he de desarrollar aquí por la amplitud del tema pero que no debo dejar de mencionar, es propiciado por los estados de éxtasis en los que son inducidos los/as que reciben ésta terapia y en los que se ejercita el/la sabio del temazkalli. Este y todas las formas del conocimiento mencionadas son visibles en la arena de la transformación social, posible por medio de sus actores, como lo propone Touraine, en este caso de las mujeres medicina, porque el despliegue de las subjetividades del colectivo a través de sus actores sociales, sus agentes, está orientado por la voluntad y la conciencia transformadora, en este caso orientada por postulados de la medicina tradicional rural propios del lugar<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Utilizo este término porque en general es usado por los decoloniales, pero el término más usado para referirse a la madre tierra en el centro de México es el de Tonantzin, madre tierra, o Tlalli tonantzin, madre tierra.

<sup>38</sup> Por ejemplo, esta direccionalidad estaría conducida, frente al cuestionamiento de para qué buscamos empoderar a las mujeres rurales, por cosas cómo: para que se incorporen masivamente al mercado laboral por

Entonces, dado que la principal raíz de la medicina tradicional mexicana es prehispánica, siendo las otras dos la africana y la española<sup>39</sup>, se presenta aquí una contradicción general en la que radica, en mi opinión, la tensión dinámica de la construcción de significaciones imaginarias del mestizo ¿por qué lo indígena, en este caso, la medicina tradicional rural, es valorada negativamente? O en particular ¿por qué está en desuso el temazkal en ésta comunidad donde su utilización es casi milenaria? Para este caso, en el arribo a la comunidad en los ochenta de la medicina moderna, en la construcción imaginaria de significaciones sociales en torno al cuerpo y desnudes dirigidas desde la iglesia, en las políticas de implementación del programa PROSPERA<sup>40</sup> (pues el pase de lista en la clínica de salud por parte de las mujeres embarazadas desincentiva acudir a las parteras), y en la migración que reconfigura a la unidad doméstica campesina veo una posible respuesta articulada. Pero este punto quizás puede entenderse mejor como parte del proceso epistémico del que los pueblos originarios fueron y siguen siendo objeto; primero por la colonia y la cruz, luego por la modernidad, el Estado y la ciencia positiva y, finalmente, por el mercado y el capital.

Continuando con la contradicción entre el uso frecuente de la medicina tradicional rural frente una construcción de alteridad y una valoración negativa de las culturas y los pueblos originarios del país (que pueden entenderse como significados negativos del imaginario), resulta patente que cuando las masas populares urbanas hacen sinónimos indígena e ignorancia, ello es expresión, tal vez, de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina *racionalidad arrogante* (2006). Esto, como he argumentado, podría tener un origen único discernible, por ejemplo en el colonialismo y su continuación neocolonial, específicamente para el caso de este trabajo en el colonialismo epistémico/cultural y los procesos de homogenización que el norte impulsa a través de las industrias alimentaria, de la globalización de la comunicación, del entretenimiento y de la medicina de patente. “*La experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante (...) esta riqueza está siendo desperdiciada*” (Ibidem, p.66). Ésta racionalidad arrogante, a su vez, tiene su fundamento en la

---

lo menos como fuerza de reserva y colaboren en el decremento de los salarios; o para que disminuyan significativamente en sus vidas y en sus familias formas de violencia física, psicológica, económica y sexual.

<sup>39</sup> Esto ha sido tratado profundamente por el A. Beltrán en su “Obra antropológica, VIII. Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial”.

<sup>40</sup> Antes OPORTUNIDADES. El reciente cambio al programa obliga a revisión en torno a las políticas de salud.

*racionalidad metonímica, “que se reivindica como la única forma de racionalidad y que, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad”*. Sin embargo, aunque pudiera argumentarse que la colonialidad interior tiene su origen en la valoración negativa popular que sobre los pueblos y la cultura indígena pesa, no debe olvidarse que es sostenida en *“la clasificación mundial de la población sobre la idea de raza, construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial”* (Quijano, 2014, p.777). Noción autodestructiva para los mexicanos/as que se expresa multifactorialmente, como en caso del racismo mestizo que considera mejor al moreno maquillado en el la urbe que al indio empolvado en el surco, o en la aceptación de las ideas-fuerza progreso y desarrollo que valoran mejor las nociones de ciudad e industria (habitad históricamente mestizo) y peor las nociones de rural o agricultura, o también en las precarias condiciones estructurales en que las comunidades indígenas fueron y han sido obligadas a vivir ante el avance del Estado pos revolucionario a lo largo de casi todo el siglo pasado, situación agarbada en los veinte seis años de gobiernos neo liberales, o hasta en el uso del español como segunda lengua que posibilita la impresión de torpeza al hablar de los que usan esta lengua como segundo idioma. En general, el desprecio ha sido instituido mediante diferentes mecanismos de interiorización.

Siguiendo a Bourdieu (1997), resulta claro que el racismo mestizo se generó y se significó en la posibilidad de *distinción*, instituyendo en el imaginario social del país esa *otredad imaginada*, es decir creando la percepción de una calidad humana determinada, casi siempre considerada como innata (una “distinción natural”). Ello, como fundamento del racismo, de hecho no es más que la contemplación de la diferencia, considerada de desviación a rasgo distintivo, que, en pocas palabras, es la creación de un significado en torno a propiedades relacionales que tan sólo existe en y a través de la relación con otras propiedades (blanco, moreno, amarillo, negro). Así, tener la piel más morena se convirtió en signo distintivo de ser peor y ser más blanco se transformó signo de mejora (genética, racial, estética, etc.).

La contradicción arriba señalada, dónde al mismo tiempo se usa frecuentemente lo indígena al tiempo que se le desprecia (el escudo nacional o el orgulloso epítome azteca, por ejemplo), toma forma amplia en la sociedad de este país en su dimensión *folk*, que en la mejor de las circunstancias entienden por indígenas las ruinas de los antiguos centros ceremoniales y a las tradiciones festivas que celebran a los muertos, a la primavera y aquellas que festejan a los santos cristianos con danza

y copal, pero nada más, no siendo capaces de reconocer, de admitir, al indígena sincretizado que también es parte del yo mismo. Y si observamos el impacto social que este fenómeno tiene, se puede aducir que uno de los rasgos más perversos del colonialismo interior es que vuelve en contra de las personas a las estructuras sociales, a la sociedad misma.

Cómo un ejemplo de esto, siguiendo a Quijano (2014), podemos observar al revisar la historia del país que a principios del siglo XX el 90% de la población en América Latina estaba conformada por negros, indios y mestizos (todos pobres), sin embargo, en el ordenamiento de las nuevas estructuras sociales del estado a todos estos les fue negada la participación en la toma de decisiones políticas. Se construyó una sociedad que, en el mejor de los casos, ignoró a la gran generalidad de las personas y, en el peor, a través de las instituciones de Estado, dirigió los esfuerzos de esta gran mayoría pobre en contra de sí misma. En el caso de la medicina tradicional en general, siguiendo a Rivera (2013) en torno a la nueva constitución de Bolivia, cabe preguntar ¿Quiénes formulan las políticas sobre la medicina tradicional? ¿Cuántos médicos de tradición son consultados para ello? *“Los gobernantes tienen miedo a la autonomía de los de abajo ¿Será tanta la inseguridad de estos mestizos, acomplejados por occidente y por su propia raíz indígena ante la fragilidad de sus propias ideas que se opta por no atender a otras perspectivas de conocimiento?”*.

### **3.1 SIGNIFICADOS OTROS.**

Es claro que hasta antes de la llegada de los españoles los significados del imaginario social instituyente eran otros. Aunque diversos, los pueblos originarios del continente tenían un origen común y, por lo tanto, mitos, epistemología y religión, así como culturas y sociedades similares. Los amplios documentos sobre la astronomía, la teología, la educación y la filosofía prehispánicos son testimonio de ello. Sobre las amplias semejanzas que existían entre los diversos pueblos que ocupan lo que hoy es el territorio nacional, Frank Díaz (2008) recogiendo el término empleado por León Portilla, anahuaka, para designar a todas las culturas que cohabitaron Mesoamérica a la llegada de los españoles, lo emplea para hablar una unidad cultural, fundándose para ello en los diferentes calendarios y cuentas del tiempo maya, mexika y mixteko. Basándose en los símbolos calendáricos prácticamente idénticos en estas tres culturas Díaz afirma una cultura unida. Por su parte Moctezuma Barragán (2011) reivindica el término Anahuak (“entre aguas”) como el correcto para definir el territorio que ahora ocupa México, así como el de Semanahuak para omitir el colonial nombre de América. Para mí, en el caso de la medicina rural de tradición comunitaria esta unidad cultural

existe, sin obviar las particularidades sincrético-históricas en cada región del país. Aún frente al “*sorprendente, fenómeno de la conquista española, [que] derrumbó con extraordinaria rapidez la estructura económico-social de los indígenas, triturando culturas y pueblos*” (Dussel, 2007). Ello fue un auténtico cataclismo en la mentalidad y la vida indígenas. En su libro *Materiales para una política de la liberación*, Dussel ofrece dos testimonios de la brutalidad a la que fueron sometidos los conquistados, que me parece importante reproducir íntegros para no obviar la barbarie de la conquista:

*Se cuenta que “a tres tlamatinime de Ehékatl, de origen tezekokano, los comieron los perros. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los obligó. No más venían trayendo sus códices con pinturas. Eran cuatro, uno huyó; tres fueron atacados, allá en Coyoacán” Solo podemos imaginarnos la humillación, la falta de respeto, la tragedia de aquellos sabios que pretendían entregar a los “invasores” -frecuentemente analfabetos, hombres brutales e incultos- los más preciados de su cultura, de su visión mística de la existencia, como era su tradición.*

*En 1524 aconteció otro hecho, quizá el único diálogo formal entre las dos culturas. Fue un rotundo fracaso. El manuscrito de los Colloquios y Doctrina Christiana, tiene un particular valor, porque es testigo de aquel enfrentamiento histórico: por primera y por última vez los tlamatinime, los pocos que quedaban con vida, pudieron argumentar ante españoles cultos, los doce misioneros franciscanos recién llegados. Era un diálogo entre “la razón del otro” (la del amerindio) y el “discurso de modernidad naciente”. No había simetría: no era una “comunidad de argumentación” en sentido ideal, ya que unos eran los vencidos y los otros los vencedores. Además (...), el saber de ambos argumentantes tenía diferente desarrollo. El de los tlamatinime conservaba el alto grado de sofisticación del Kalmekak (...). Los frailes, aunque muy escogidos y excelentes religiosos, no tenían el nivel formal de los aztecas. Fue en realidad un “diálogo” donde los amerindios estaban como mudos y los españoles como sordos.*

Una discusión que fue y es entre dos lógicas muy distintas; la lógica antropocéntrica de los españoles que antepone los deseos y las necesidades de los hombres blancos (que no de todas las personas) frente a la lógica cosmocéntrica de los americanos conquistados, que prefería atender primero las necesidades de la vida (de la cual forman parte las personas) y después la de la gente. Sobre esta

afirmación que pudiera sonar parcial, baste atender a lo escrito por los revisionistas críticos del “descubrimiento de América”. Howard Zinn, Moctezuma Barragán, Aníbal Quijano o De Sousa Santos, que entre muchos otros, reconstruyendo “el encuentro de dos mundos” dan cuenta del principal motivo que tuvieron los europeos para ocupar militarmente el Semanahuak; oro y riqueza. Mientras que, sostienen los mismos autores, los pueblos y culturas originarias estaban más propensos a entablar con los recién llegados una relación de intercambio cultural o civilizatorio.

Sin embargo, aún en este escenario de aguda represión sobre la vida propia de los anahuakaz que fuera orquestada por los invasores, donde emergiera una forma de colonialismo-negocio que se apropiaba de la riqueza de un continente destruyendo la vida otra, muchos actores comunitarios tuvieron la capacidad de crear un mundo paralelo al oficial; mediante la instauración de espacios, discursos y símbolos de apariencia sincrética, lograron mantener sus significaciones y sentidos de vida. El imaginario social anahuaka, la vida como es concebida por nuestros abuelos/as, se mantuvo viva bajo formas ocultas, sincréticas y/o de resistencia. Entendiendo que *“crear espacios para maniobrar implica un grado de conocimiento, un grado de negociación y, así, una grado de poder, manifestado en la posibilidad de ejercer algún control, prerrogativa, autoridad y capacidad para la acción, sea en el primer plano o entre bastidores”*. (Long, 2007, p.116).

La otra fuente de sentidos y significados persistió. Y, para ello, en la práctica médica comunitaria resultaron esenciales la configuración de *los cuatro valsamos de la palabra*: es decir del canto, el rezo, la historia oral y el consejo/metáfora. Al respecto, Paloma Bonfil Sánchez. (2003) nos recuerda que uno de los principales retos que han enfrentado las mujeres es aprender a decir su palabra, pues ésta resulta un elemento central para la posibilidad de alternativas de desarrollo, ya que

*La carga cultural de la palabra se fundamenta en las posibilidades concretas que un individuo o un sector social específico tienen para expresarla y apoyarla con su autoridad, su posición, su participación o su visibilización (...) El uso de la palabra es participación en el ejercicio del poder, su ejercicio debilita o refuerza la posición de los actores en los espacios comunitarios, pero también en los espacios urbanos, familiares, de pareja y laborales, entre otros. (p.3)*

Es importante entender la dimensión emancipadora que estos cuatro valsamos de la palabra posibilitan a la MM y a la comunidad, pues por ejemplo, la historia oral (elemento central en la medicina tradicional) *es una herramienta descolonizadora que, con su mito-historia y su interpretación de la realidad hace justicia a un pasado no reconocido, no oficializado, no histórico, aunque también real.* (Rivera,, 1997, p.58)

En cuanto el discurso, cuando doña Esperanza está atendiendo, independientemente del tipo de malestar que el paciente muestre (sea emocional, físico, mental o espiritual), se transforma en otra persona. Durante su trabajo de sanación, doña Esperanza siempre está orando, pidiendo a dios salud y cuando está concentrada en su quehacer es, como ocurre con los chamanes, una persona (¿un ser?) distinta/o. Todo su lenguaje corporal cambia y adquiere una dimensión profundamente ritualista en su proceder, aunque su discurso pareciera ser completamente cristiano, en realidad no ocurre así. Es decir, todos sus referentes de lo divino los enuncia desde el simbolismo cristiano. Cristo es dios y es él el que le permite sanar. Cuando cura los pulsos, con una “floteada” como le dice doña Chave, pone unas vendas cortas en las muñecas para poder sostener el estafiate, planta muy popular para limpias, cerca de los pulsos radiales. *“Estas vendas son para tapar las heridas de tu cruz, yo te he bajado de ella, te he liberado de tu dolor. Estas sano. Ahora recuerda que tú, como todos, eres cristo y eres perfecto. No tienes por qué estar enfermo nunca”.* Sentencia solemnemente mientras mira sin mirar, como no estando. Si bien sus referentes divinos son todos católicos, su discurso es propio.

Sobre “*la audacia de la rebelión*”, Barrington Moore Jr. (2005) se pregunta sobre cuáles son las condiciones que lo hacen posible. Si obviar que el aumento marcado del sufrimiento es condición de la rebelión, pues “*ninguna sociedad hace del sufrimiento un fin*”, encuentro en el dominio legítimo de la palabra se disputa la institución de significados.

*El nombramiento, en definitiva, es un acto muy misterioso que obedece a una lógica próxima a la de la magia tal como la describe Marcel Mauss. Como el hechicero moviliza todo el capital de creencia acumulado por el funcionamiento del universo mágico (...) el médico que firma un certificado (de enfermedad, de invalidez, etc.) movilizan un capital simbólico acumulado en y por toda la red de relaciones de reconocimiento que son constitutivas.* Bourdieu (1997, p.113)

Acto instituyente de significados, pletórico de real efecto

*En tanto que llevados a cabo en situación de autoridad por unos personajes autorizados, «oficiales», actuando ex officio, en tanto que poseedores de un officium (publicum.), de una función o de un cargo asignado por el Estado: el, los actos destinados a producir un efecto de derecho, tienen la capacidad de crear (o de instituir), mediante la magia del nombramiento oficial, identidades sociales socialmente garantizadas (la de ciudadano, propietario o médico) o uniones y grupos legítimos. Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en realidad (veredicto), en su definición social legítima, es decir lo que está autorizado a ser, lo que tiene derecho a ser, el ser social que tiene derecho a reivindicar, a profesar, a ejercer (por oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder creador, casi divino. (Ídem).*

Así, resultan muy significativos los nombres que se dan a las hierbas medicinales, pero tal vez lo es más que solo una de las MM sea nahua hablante. *“Yo mando que me traigan las plantitas y ya las siembro en el solar, así cuando viene alguien a verme o a comprar ya corto tantito y les doy. Hierba del zopilote para limpiar y para baños, chinahuatillo para las cicatrizar heridas, paletaria, con rosa de castilla y manzanilla para acides estomacal, adolorida para el envaramiento, flor de espuela y cuitlasban para las postemillas”.*

Así mismo, como el imaginario social no es visible ni es posible dar cuenta de una supuesta verdadera forma de éste, es claro que lo que resulta observable de él son las significaciones imaginarias que se reproducen en las prácticas y en los discursos, aunque el uso de las palabras es también, por supuesto, creación y función del imaginario. *El significado y el uso pertenecen a un continuo en el que los significados están siendo en mayor o menor medida transformados según las intenciones significadoras de los hablantes. Los significados están indeterminados sólo hasta el punto en que están cargados de connotaciones que, en el momento de la emisión, no se aprecian por completo o se olvidan (Arribas, 2008, p.120). Por discurso, nos dice Norman Long (2007, p.112) se entiende un juego de significados insertos en las metáforas, representaciones, imágenes, narraciones y declaraciones que dan cuenta y fomentan de una visión particular de “la verdad” acerca de objetos, personas y eventos y la relación entre ellos.*

El discurso oculto, entendiendo que la defensa de la religiosidad común es, aun siendo ocultada, la defensa de la identidad histórica, se revela como una herramienta efectiva para la sobrevivencia de la medicina rural de tradición comunitaria, ya que bajo formas terapéuticas, ceremoniales o rituales ha logrado pervivir otro entender la salud-enfermedad. No analizare aquí su desarrollo histórico, sino la *estrategia de persistencia* que plantea su uso. Por un lado todo discurso es un discurso seleccionado, todos escogemos las palabras, aún para enunciar un mismo argumento, dependiendo de nuestras categorizaciones que despleguemos sobre el posible receptor de éste. Hoy las/os médicos tradicionales de Ixhuacán muestran al menos dos usos del discurso oculto; un cariz público que es la negación de su arte, y una faz privada, donde el discurso se despliega, pero no se explica, como una serie de formas simbólicas que buscan sanar, tomando la forma de los cuatro valsamos de la palabra; el rezo, el canto, los consejos y la historia oral. Vale decir que estos sistemas simbólicos (discursivos y objetivados) que se utilizan en las tradiciones médicas comunitarias emergen para dar coherencia y “aterrizar” las significaciones imaginarias del colectivo, para que resulten coherentes con las representaciones comunitarias de enfermedad y salud.

Por supuesto, como he venido mencionando, la relación con el pasado otorga forma a la sociedad actual y las representaciones imaginarias que se evocan, en esta comunidad, si bien aparecen frecuentemente como de corte cristiano también se presentan como reiteración de formas terapéuticas prehispánicas. *“La “recepción” del pasado y la tradición es, al menos en parte, fuertemente consciente; pero esta “recepción” es, de hecho, recreación (...). Esta recreación está hecha siempre, evidentemente, según las significaciones imaginarias del presente -pero evidentemente también lo “reinterpretado” es material dado y no indeterminado.* (Castoriadis, 1997, p.5). Por ello es que una MM como doña Esperanza cuando está atendiendo a sus pacientes y entra en trance extático puede utilizar, y de hecho utiliza, un discurso cristiano laico. Es decir, si bien su discurso descansa ampliamente en su particular apropiación de los símbolos católicos, la elaboración discursiva-terapéutica es propia y nunca una reiteración de los dogmas eclesiásticos.

Así, en esta comunidad con una cultura impuesta y un universo simbólico construido por un Estado colonizado epistemológicamente, el discurso selectivo, a veces silencioso, a veces figurativo, coadyuvo a mantener viva una representación simbólica, un sentido de la vida, con fuertes raíces en el pasado indígena.

Por supuesto, actualmente resulta aplastante el paradigma que estableció que las sociedades deben estar orientadas al ideal progreso, entendiendo este como industrialización, urbanización, crecimiento económico y consumo. Según estos parámetros, “*no todas las sociedades ni todos los grupos caben en esa categorización y por ello quedan como un resto negativo del otro lado de una frontera a partir de la cual no había posibilidad de formar parte de la nación de ciudadanos*”. La medicina comunitaria de tradición rural, las/os profesionales de sus arte y el temazkal como terapia integral de esta quedaron por fuera de la cerca que daba cabida a lo real-científico y a lo racional-moderno y, mediante una campaña de desprestigio (otro mecanismo de inferiorización) al temazkalli se le considero, se le imagino, como una práctica irracional, atrasada y pre científica.

Sin embargo, por aplastante que pueda resultar el bloque histórico hoy hegemónico (capital financiero y burocracia de Estado) en la imposición de sentidos y significados de la vida, en la institución de un imaginario social, la permanente *re/creación* de las significaciones imaginarias, y su puesta en cuestión en el concurrir de la vida diaria está garantizada, en tanto que los sentidos de vida que promueve el bloque histórico no son coherentes con la vida cotidiana campesina. Las significaciones imaginarias, su creación y sentido, se encuentran en franca tensión dinámica.

El término *cláusula cognitiva*, de Sousa Santos (2009) resulta esclarecedor a este respecto. Este término refiere a los límites del conocimiento de una sociedad dada y posibilita que los miembros de ésta pueden identificarse (“nosotros”) independientemente de los cambios ocurridos en su interior, valiéndose para ello de las significaciones o prácticas sociales “centrales” que la articulan. Es decir que las instituciones instituyentes de las sociedades otorgan todas las respuestas -provisionales- a las preguntas básicas, incluso antes de que éstas hayan sido formuladas. Pero cuando estas respuestas se originan en lógicas distintas -en este caso la moderna capitalista y la tradicional comunitaria- y cohabitan un mismo espacio, una tenderá a ser subsumida. (Arribas, 2008). Y es precisamente esta cláusula cognitiva la que viola la MRTC y el temazkal en varios niveles.

En ese sentido, vale la pena dejar en claro que las significaciones sobre la tierra, el agua o el fuego, en esta comunidad, siguen siendo otros a los de la modernidad, pues aquí estos elementos, de

entrada, no son concebidos como inanimados. Esto puede sintetizarse así: la tierra es la vida en su relación con los campesinos, el paisaje y el territorio; el agua es sagrada, por lo menos en su relación con el manantial en donde la “niña hermosa” (la virgen de los Remedios) se aparece y deja sus dones transfigurando el “simple” liquido en medicina milagrosa; y el fuego, como ente medicinal, es poli diverso.

*El fuego ya no es un objeto científico (...) no abre ya ninguna perspectiva para un estudio científico. El fuego y el calor suministran medios" de explicación en los campos más variados porque ambos son para nosotros fuente de recuerdos imperecederos, de experiencias' personales simples y decisivas. El fuego es un fenómeno privilegiado que puede explicarlo todo (...) El fuego es lo ultra-vivo. El fuego es íntimo y universal. Vive en nuestro corazón (...) Entre todos los fenómenos, verdaderamente es el único que puede recibir netamente dos valoraciones motearías: el bien y el mal. Brilla en el Paraíso. Abrasa en el Infierno. Dulzor y tortura. Cocina y apocalipsis, por ello es uno de los principios de explicación universal. (Bachelard, 1966, p9-11)*

Si bien no puede decirse que sus significados sean los del Anahuak, pues no están presentes las practicas simbólicas de este tiempo, tampoco puede decirse que sean las impuestas por el Estado o la iglesia, pues estos (sus párrocos, sus agentes de salud) reniegan de los sentidos que los pobladores han instituido sobre el Agua bendita, la bendición de las semillas o lo que es medicina.

Así, las construcciones simbólicas, por ejemplo en torno al agua, es ambigua, pues aunque ya no se hace referencia a Tlalok (la lluvia) o Chalchitlikue (su dualidad, el agua dulce sobre la tierra), la función social de los graniceros es todavía respetada y vista como necesaria (tal vez como respuesta a la muerte del último de éstos alrededor del 2005) o la cristianización los espíritus de agua (que aquí se asociaron a la virgen). Siendo patente, únicamente, su asociación a las emociones, la purificación y el bienestar colectivo, notándose esto en el bautismo cristiano.

La oposición de las instituciones modernas a estas significaciones imaginarias es entendible, dado que los poseedores de un volumen de capital considerable pretenden permanentemente imponerse sobre los que “carecen de capital cultural” (porque se ha invisibilizado sus producción) y de capital económico, como, en este caso, las familias campesinas, aunque desde otra perspectiva, es decir desde el punto de vista del peso relativo del capital cultural en su patrimonio, las MM (mucho más

ricas en capital cultural que en capital económico) se oponen por persistencia con mucha efectividad al capitalismo. Así, sin saberlo y sin proponérselo, las MM se oponen con mucha fuerza aún a los intereses de las transnacionales al mantener, mediante su práctica y ejercicio terapéutico, otras significaciones en torno a la naturaleza,

### **3.2 SOBRE LA AUSENCIA DE LA PRÁCTICA DEL TEMAZKAL**

Lo que sigue es el resultado de una serie de aproximaciones metodológicas al ejercicio cotidiano de la medicina tradicional en la comunidad de Ixhuacán, donde fue referido como terapia el temazkal por ocho mujeres y un hombre medicina, así como por dos informantes clave de la comunidad. Este, en los testimonios, siempre se presenta ligado a la terapia pos parto. Entonces, mi principal fuente son una serie de entrevistas realizadas a estas personas, aunque mis cinco principales informantes al respecto son Doña Chave, que como partera articula muchos de sus conocimientos médicos tradicionales en los usos y el ejercicio del temazkal; don Basilio, huesero, que fue dueño y ayudante de un temazkal por treinta y cinco años; las hermanas Casas, mujeres medicina de tradición familiar desde por lo menos cinco generaciones cuya madre tuvo y llevó el temazkal durante cincuenta años; Reme, tercera generación de mujeres medicina, quien se adscribe como bruja, cuya amistad de diez años le permite hablarme claramente de “lo que no se habla con cualquiera”; y finalmente, doña Tere, cuyos padres tuvieron y llevaron un temazkal durante quince años.

Presento entonces, en primer término, una descripción general del temazkal, fundamentalmente como terapia médica, además de algunas consideraciones sobre su simbolismo, estructura y la extensión de su uso. En segundo término, la exploración toma como eje la práctica del temazkal en la comunidad de Ixhuacán, siendo, sencillamente, una descripción de las prácticas, usos y conocimientos generalizados sobre esta milenaria terapia médica. También retomo mi propio ejercicio en el temazkal, que me parece relevante pues considero que la posibilidad real del diálogo entre saberes se da en la práctica y ejercicio de las otras racionalidades, no solo en la discusión *per se*. Pienso que no se puede comprender bien la lógica de los/as médicos tradicionales sin participar de su arte. La posibilidad real de mantener a la (s) medicina (as) rural (es) tradicional (es) tanto en su forma terapéutica y así como una expresión de un imaginario estructurado en cosmovisión,

estriba en hacer de ella una *vida ejercitante*<sup>41</sup> (Sloterdijk, 2009) que pueda perpetuarse por medio del ejercicio cotidiano de técnicas de mejoramiento humano (*ejercicios antropotécnicos*) tanto para el enfermo como para el terapeuta.

Como ya se dijo el temazkal es el baño de vapor ceremonial y terapéutico tradicional mesoamericano que gracias a todos los beneficios físicos, psíquicos, emocionales y espirituales a los que acceden los que en él se hacen tratar, goza de amplio y renovado prestigio como terapia médica. De las cuatro culturas prehispánicas que menciono como asentadas en el lugar todas (toltecas, totonakos, otomíes y mexikas) tienen tradición médica en el temazkal Aparicio Mena (2006) realiza una síntesis de diferentes puntos de vista sobre sus beneficios. “*Dentro de los procedimientos terapéuticos tradicionales en Mesoamérica, el del temazkal es tal vez el más completo, relacionando a la persona consigo misma y con el entorno (físico y humano), así como con "códigos" y "claves" culturales para el reequilibrio de la salud*” (Mena, 2006, p.28). Según Jacques Galinier (1997), “*el temazkal es un auxiliar eficaz en el tratamiento de las afecciones más delicadas (...) tiene la capacidad de mantener a distancia a agentes patógenos inmateriales*”. Eduardo Sandoval (2003), después de realizar un estudio sobre este ejercicio médico, intitula su estudio “*El temazkal otomí como ritual de purificación, sanación y refrescamiento*”. Sobre este trabajo, María Lidón (2005), observa el valor del temazkal como una aportación de la medicina indígena a la salud y a la paz. En un artículo Xavier Lozoya señala que *para los antiguos mexicanos el temazkal era mucho más que un procedimiento curativo, pues formaba parte de una tradición más compleja respecto a la costumbre de cuidar, estimular y disfrutar el cuerpo* (Aparicio Mena, 2006, p.12).

Su principal uso, coinciden los diferentes autores, era para las parturientas después de dar a luz. La finalidad: limpieza física y simbólica, según Aparicio Mena quien, apoyándose en López Austin (1997), sostiene “*los antiguos nahuas consideraban la reproducción dentro de una esfera*

---

<sup>41</sup> Categoría de la praxis humana, olvidada por la teoría moderna. (Sloterdijk Intenta) “*devolver al concepto de ejercicio el alto grado de valor que tendría que haberse otorgado desde hace mucho a causa de su importancia en el ethos de las grandes culturas; valor que sin embargo se le ha negado hasta ahora a causa de vacíos sistemáticos en el vocabulario de la filosofía moderna y de puntos ciegos en el campo visual de las teorías sociológicas sobre la acción dominante*”. (Mediante el ejercicio) *El sujeto, asiento de sus series de entrenamiento, afirma y potencia sus habilidades en tanto se somete a los ejercicios oportunos; entre éstos se encuentran los que tienen un mismo nivel de dificultad, que hay que valorar como ejercicios de mantenimiento, y aquellos con un grado creciente de dificultad, que han de considerarse ejercicios de desarrollo.* (Sloterdijk, 2009, pp. 16 y 17)

*conceptual relacionada con lo sucio, lo pecaminoso. Tras el parto, el recién nacido traía esa suciedad, y la madre también. De ahí la necesidad de practicar una limpieza integral*". A este respecto me parece importante hacer notar una posible interpretación distinta sobre "lo sucio y lo pecaminoso del parto", partiendo de dos cosas; la partera como *psicopompo* y el *grotesco* como representación estética. Si bien, al parecer, la "señora de las inmundicias", Tlazoltéotl, era la principal patrona del temazkal para los mexicas, esta representación imaginaria de la energía en torno al parto, un momento entre este y el otro mundo, se corresponde mejor con lo grotesco, no con lo sucio o pecaminoso, si se entiende este término como naturaleza desborda de antropomórfica representación simbólica, pues en el grotesco "*Lo cósmico, lo social y lo corporal están ligados indisolublemente en una totalidad viviente e indivisible*" (Bajtín, 1987).

Así mismo, una de las funciones esenciales del temazkal pos parto es el de recuperar la energía del útero materno, para reestablecer su salud, su equilibrio, no solo, que no es poco, es para limpiar bien el cuerpo. Finalmente, para Arturo Marín "*el temazkal tiene relación con diversos ámbitos que no siempre van mezclados, uno de ellos es el erótico, a lo que también hace referencia Jacques Galinier en su estudio de la cultura otomí señalando relación entre ciertas prácticas (eróticas) y el simbolismo de renovación y limpieza*" (Mena, 2006, p12).

En cuanto a su construcción, normalmente el temazkal como es una estructura "*redondeada y abovedada de barro relativamente pequeña parecida a un iglú*". El tamaño es variable, desde una forma exclusiva para atención terapéutica, donde solo cabe el paciente acostado y el/la temazkaltiani que atiende al enfermo, hasta tamaños con orientación más bien ceremonial, donde pueden haber una, dos o tres docenas de personas. "*Los puede haber más altos o más bajos, cuadrangulares, más alargados con pilares y refuerzos en los muros, etc.*". En fin, físicamente se construyen de maneras muy variadas adaptándose a las condiciones materiales existentes y las necesidades terapéuticas. Ahora bien, al parecer, como significación imaginaria todos los temazkales simbolizan lo mismo: el útero materno, y esto lo liga a que, como todo en el mundo prehispánico, la construcción de un temazkal, más bien su siembra, está cargada de rituales y simbolismo mágico religiosos. "*Su construcción era similar a la de los palacios y templos, y su tamaño, en comparación con los ejemplares modernos, muestra que eran edificios de gran importancia*" (Mena, 2006, p.5).

El historiador José Luis Marmolejo Vivanco en su Historia de Veracruz (1949) no ofrece los siguientes datos sobre el uso esta terapia en el Estado:

*Como anexos importantes había el cuezcomatl y el temazkal, este todavía extendido entre los principales grupos indígenas de Veracruz. Era de planta rectangular o redonda; de bejuco y hojas como en la región de Benito Juárez; de mampostería o de piedra y lodo, como en la Huasteca y el Totonacapan. Las parteras usaban los baños de temazkal para curar a sus pacientes; pero acaso tuvo diversas aplicaciones, porque Omeakatl, primer soberano totonaca de Mizquihuakan, entró a un temazkal y desapareció. (También, al parecer) la corteza de quina era muy usada como remedio al paludismo, a veces se aplicaba vía temazkal. (p.361)*

Hoy por hoy en Ixhuacán, lo que queda del temazkal son unas únicas ruinas de un temazkalli de piedra construido hace setenta años por don Basilio y la memoria, la memoria de algunos/as médicos tradicionales y de muchos habitantes que lo utilizaron.

Don Basilio me cuenta que el construyó “*un temazkal moderno, de mampostería en 1945*”. “*Yo no lo llevaba pero ayudaba desde fuera, dice, pero venían muchas mujeres a ver a mi mamá. Ella tenía uno, así que decidí construir uno, ya no como los antiguos, de madera*”. Don Basilio, abuelo de 89 años, me explica con lucidez mucho de lo que vio en ese temazkal; unos veinte partos, un par de abortos (medicamente necesarios, según su consideración), decenas de terapias pos parto y un par de cientos de atención a enfermos de vías respiratorias, torceduras, vergüenza<sup>42</sup> y “frialdad”. Este temazkal dejó de funcionar hacia 1980.

Por su parte, doña Chave refiere que la forma del temazkal en Ixhuacán era cupular, con una base de piedra, estructura de ramas y cubierto de barro. Señala con la mano una altura de metro y medio, más o menos, y dice que de un lado se queda una puerta y de otro una hornilla para el fuego. Frente a la pregunta expresa sobre cuándo se usaba normalmente el temazkal, desordenada, pero detalladamente me explica su oficio. “*Trabajé como diez años como partera, poquito tiempo, después llegó la clínica y las mujeres se fueron para allá*” Me dice que antes se ocupaba para las

---

<sup>42</sup> La vergüenza es considerada por muchos/as médicos de tradición comunitaria como una enfermedad, sobre todo cuando esta se muestra como una deficiencia o merma de las habilidades sociales.

mujeres que acababan de tener a sus bebés. *“Para el parto, aunque también para el resfriado, pero sobre todo cuando estas como cruda, pálida, pálida, después del parto, o estás hinchada, o si tienes frío, pero principalmente para las mujeres que acaban de dar a luz. Para el baño pos parto, por ejemplo, se necesitan 25 hierbas. Estas hierbas comprimen -sacan- el frío”*. En el diagnóstico el tacto resulta esencial, así como en todo su tratamiento las medidas son fundamentales y me dice que también es síntoma de buena o mala salud después del parto es el color de la piel de las madres. Continúa explicándome.

*“Oigo que dicen aquí -refiriendo el centro de salud- no deben bañarse las mujeres después de una cesaría, pero al contrario, es mejor, porque hay hierbas que son curativas para las heridas. Mi hija tuvo tres hijas, todas cesárea, pero bien que me preparaba mis hierbas y la bañaba, parece como si no hubiera dado familia. Las parturientes se les bañaban después del parto y a los 20 días al temazkal”*.

A ella, a doña Chave, le dieron atención pos parto en sus primeros 8 alumbramientos. Dice que al noveno, cuando faltó su madre, no hubo quien le diera los baños y que se sentía bien enfriada, que todo su abdomen le dolía y que andaba bien escalofriada. Su esposo le consiguió las hierbas pero ya no hizo el baño temazkal, solo un baño de vapor.

Al respecto Aparicio Mena (2006, p.8) dice *“Ese era el objetivo principal. A las mujeres que acababan de parir las metían en el temazkal para que, a través del baño de vapor y de un masaje les cerraran la cadera, les curasen las heridas internas, cicatrizaran las heridas, y sacaran el frío de la matriz*. Alcina Franch (1999) subraya la importancia del baño temazkal tras el parto para los aztecas. A través del baño ritual, según esta autora, se procedía a la limpieza del cuerpo y del espíritu de la parturienta.

Pero *“también los hombres pueden entrar, continúa doña Chave, cómo mi hijo mayor, que se resfría mucho, el temazkal también le sirve, pero como ya no tenemos uno...”* También comenta que antes en el pueblo algunas familias tenían temazkal en sus casas, sin que necesariamente hubiera un (a) médico/a tradicional en la familia. Doña Chave me dice que en la comunidad el temazkal ha sido

sustituido por el baño de hierbas, terapia medica menos efectiva, pues cuenta, no tiene la misma fuerza. Y que además, las mujeres ya no la buscan para realizar esos baños.

Una de las hermanas Casas, Juana, me explica que el temazkal de su mamá era de madera, cuadrado, recubierto de barro, con una altura de menos de metro y medio y en cuyo interior solo cabían máximo tres personas y que los que asistían a esta terapia duraban entre cuarenta y cinco a noventa minutos dentro. Al salir se les cobijaba pesadamente para continuar sudando dejándolos dormir otra hora bajo el sol. Este temazkal tenía el fuego en una hornilla contigua a la estructura principal, haciendo así su temperatura mucho más elevaba, al tiempo que imposibilita la permanencia en su interior a pocos minutos por el humo en su interior. Me cuenta que su mamá atendió a pacientes en el temazkal hasta 1985, año en ella decidió destruir esta casa de sudar porque consideraba que a su madre, de más de ochenta años, ya no le caía físicamente bien estar llevando esta terapia. Según su estimación, en Ixhuacán debió de haber entre quince y veinte temazkalli hasta antes de la década de los ochenta

Doña Tere, por su parte, hace una descripción muy similar al temazkal descrito por Juana Casas, con la diferencia de que el de su familia estaba semienterrado en una ladera. Los padres de ellas tuvieron un temazkal (que nunca conoció) durante veinte años en la rancharía de Tecuanapa, caserío a unas dos horas a pie en dirección sureste de la cabecera municipal y que ya no existe pues fue abandonada hacia el inicio de los años ochenta. Explica la terapia en el temazkal, al igual que las/os otras/as entrevistadas/os, como un proceso relativamente simple, sin rasgos ceremoniales o rituales. Cuenta que ella asistió a varios baños de temazkal entre los diez o doce años, y que la segunda de sus cuatro hijos nació atendida por una partera. La descripción que hace de la estructura del temazkal es la de una estructura de madera de más o menos un metro cincuenta de altura, echa de madera y recubierta con tierra, cuadrada, con una pequeña entrada por la que solo se podía entrar gateando y con una hornilla a un costado en donde se coloca la leña y las piedras. Dicha hornilla estaba conectada al interior del temazkal pero evitaba que el humo se introdujera en este. Con una capacidad para máxima para cinco personas adultas, los asistentes entraban todos con sombrero o soplador de palma para, así recostados boca arriba y con los pies y los brazos estirados hacia lo alto, abanicar el vapor medicinal que emanaba de la piedras. Para salir se les proporcionaban una cobija

a cada asistente aún dentro del temazkal y se les envolvía con otra justo a fuera y se les mandaba recostar unos quince minutos.

En este caso, los temazkaleros debían llegar previamente bañados y una vez en el sitio, sin protocolos, entraban de cinco en cinco, permaneciendo aproximadamente una hora recibiendo los vapores medicinales. Estos eran administrados desde fuera al ir vaciando agua o te de hiervas sobre las piedras calientes que estaban dentro de la hornilla. Doña Tere explica que los principales asistentes al temazkal eran familias enteras, mujeres después de dar a luz y hombres “*por puro gusto*”. Comenta, también, que todavía por las décadas de los 60 y 70 había muchos temazkales en los diferentes barrios de Ixhuacán y que, por lo tanto, los asistentes eran principalmente sus parientes “*pues muchos tenían temazkal en sus casas*”. Finalmente, ella también me cuenta, como han hecho otros, cómo el temazkal dejó de utilizarse a finales de los setenta y que éste pasó (específicamente para el tratamiento pos parto) al menos eficaz baño de vapor con hierbas.

Como puede verse, existen dos constantes en las descripciones que realizan los/as habitantes de Ixhuacán sobre la terapia de temazkal; por un lado se nota que, aunque la comunidad era y es muy pequeña, existe diversidad entre las formas constructivas y los estilos de llevar el temazkal; por otra parte, es sorprendente la ausencia de formas rituales o ceremoniales. En cuanto a la diversidad de estilos constructivos y terapéuticos me parece congruente y hasta necesario dadas las diferentes especialidades médicas y la variedad de necesidades de los pacientes que asistían a estas casas de sudar. La estructura del temazkal debe cumplir dos funciones esenciales, mantener el calor al interior de este y dar cabida al o los pacientes y al/la temazkaltiani. En el caso de la “ausencia” de ceremonias o rituales, creo que no es tal caso sino que estas formas simbólicas están reservadas solo para cuando se aplica la terapia, no se cuentan ni se dicen pues forman parte del discurso oculto.

Ello me parece congruente con la lógica en la que se mueven las mujeres y el hombre medicina de la comunidad que confinan las prácticas rituales a su función específica terapéutica, y éstas no son desplegadas así nada más. En esta lógica, y pese a que el uso del temazkal está en este momento roto, el ejercicio de este mantendría vivas formas o significaciones imaginarias distintas a las orientadas por la cultura hegemónica, es decir cercanas o semejantes, aunque re elaboradas, a sus significados prehispánicos. Y si es así cabe preguntarse ¿cómo es que a través del temazkal se

reproducen formas simbólicas in/útiles o dis/funcionales para esta comunidad? La respuesta está ligada a su práctica, por supuesto, pero recordemos que estas prácticas fueron perseguidas y se buscó erradicarlas, por ello se ocultan, porque aun siendo una práctica ampliamente extendida en el territorio nacional, la posibilidad de reproducción social de este socio sistema médico se expresa, considero, como formas de resistencia surgidas de un saber contra hegemónico, codificadas, entre otras formas, como los cuatro bálsamos de la palabra. En una pregunta ¿pueden observarse en estas formas médicas significaciones imaginarias elaboradas hace más de quinientos años? Mi respuesta es afirmativa y creo que la clave para dar cuenta de ello está en la clasificación, es decir en los símbolos de diferenciación que la MM esgrimen. *“Es cuestión de economía, de economía de pensamiento. Maurice Godelier ha precisado que las clasificaciones forman la base ideal para que se ejerzan y combinen tres funciones del pensamiento; representar, organizar y legitimar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza”*. (López Austin, 2013)

Tavarez y Vasser College (2010) demuestran claramente como *“la causa civil de las idolatrías contra los de Betaza proporciona una perspectiva (...) sumamente detallada sobre la reformulación por una parte de la facción tradicionalista de las obligaciones de los oficiales de repúblicas indígenas para así reproducir un espacio social y económico distinto y paralelo a las celebraciones públicas cristianas”*.

La reproducción social de un sistema paralelo de ceremonias religiosas en las sierras, valles, bosques y selvas, desiertos, costas, etcétera, en Oaxaca, fue auxiliada por el relativo aislamiento de las comunidades, y por la relativa serenidad de las políticas de evangelización dominicas en la región durante la primera mitad del siglo XVII, aunque ello cambiara en el siglo XVIII, me atrevo a suponer que condiciones similares se dieron en Ixhuacán, con su aislamiento en la tierra, su decadencia comercial hacia fines de mil setecientos y su evangelización por parte de franciscanos.

En este sentido, faltaría aquí exponer como es que diferentes significaciones imaginarias se articulan a la siembra de un temazkal, significaciones que tal vez no estén presentes en las mujeres y el hombre mediano de Ixhuacán si mis elucubraciones sobre el discurso oculto no son corroboradas. Estas significaciones son, por ejemplo, la propia siembra, no construcción del temazkal; la siembra, que como a las plantas, al temazkalli le infunde vida; o la inclusión de medidas antropométricas en

la estructura del temazkal, generalmente las del/la propio/a temazkaltiani, para hacerlo más personal, más parecido a uno; o la utilización de la matemática ancestral y su representación por números, como el nueve (el inframundo), el trece (el cielo) o el cuatro (el mundo) representados por medios diversos; o su liga a la astrología, ligando su siembra a una fecha calendárica específica, una constelación o celebrando se cumpleaños; y finalmente las ofrendas a la naturaleza, por permitir sembrar un vientre sanador, que van desde chiles para el fuego, humo de copal para el viento, semillas para la tierra y fragancias para el agua, por ejemplo. En todo caso, para hacer una aproximación antropológica del temazkal clásico, al prehispánico, si algo queda, hay que buscar en las comunidades y en la cultura actual de la comunidad. La posibilidad de la siembra de un nuevo temazkal será la oportunidad perfecta para observar la implementación de estas significaciones imaginarias.

Entonces, gracias a una terca *resistencia simbólica* orillera es que han sobrevivido individuos y grupos sociales que han resguardado y difundido los conocimientos, los usos y las prácticas de los diferentes pueblos originarios del país. *“No, yo no voy a dejar de curar, mientras me busquen, que digan lo que quieran en el centro (de salud) yo sé que le hago bien a las mujeres que me visitan”, me dice tajante mente doña Chave cuando le pregunto sobre un posible retiro “es como el maíz de enfrente y los quelites de atrás (de su casa) crecen porque son útiles para nosotros, los animales y la tierra ¿a poco los voy a dejar de sembrar nada más porque alguien que no los conoce me dice que no sirven?”*. Resistencia simbólica fundada en que estas personas han construido un otro lado en dónde vivir la vida, una serie de sentidos muy otros y muy en contra parte del imaginario hegemónico, muy muy lejos del significado instituido del águila y la serpiente, más allá de lo normal y lo oficial, más allá del Estado y aún en contra de este. Esta forma cultural viva de una civilización pretérita, nacida de ideas diferentes de salud enfermedad se expresa frecuentemente en el discurso oculto *“Si me vienen a ver un doctor o un desos políticos yo no les digo nada”* (doña Amalia). Y es, al tiempo, articulada por significaciones sociales en permanente tensión dinámica.

*Bañarse periódicamente en las aguas primordiales del pasado era para los hombres y mujeres de estas sociedades una manera de reconstruir el origen, una forma de unirse a los principios fundadores del cosmos y reconstruirse ellos mismos. La catarsis y el éxtasis colectivo que*

*significaban las ceremonias y ritos masivos devolvían al individuo a sus orígenes sociales, al tiempo que les infundían vitalidad y confianza para vivir el presente”. Cita*

### **3.4 UNA OTRA CONCEPCIÓN DEL MUNDO.**

Como un *corpus* de conocimiento que ha venido cambiando, y cómo Aguirre Beltrán lo explica (1992), la medicina tradicional tiene tres fuentes históricas principales; la fuente prehispánica, la española y la africana, aunque en tiempos más recientes también ha sido influida por la medicina tradicional china e hindú, así como por el pensamiento mágico-religioso popular. Entre lo más sustancial de la raíz prehispánica de las nociones de salud-enfermedad se puede destacar que la enfermedad no solo era concebida como natural (es decir como inherente) a la vida humana, sino ésta también deviene como resultado de un sentimiento o un pensamiento sostenido y no expresado que culmina desequilibrando al cuerpo, así como ésta es acaecida por la transgresión del deber ser (la falta de respeto a la vida personal, social, natural y espiritual) o por el mal impuesto, malestares comúnmente llamados *envidias*. Este desequilibrio se expresa en formas frías (enfermedades paralizantes como la depresión o la artritis) o calientes<sup>43</sup> (como las infecciones o el cáncer). También resulta fundamental la idea de que los encargados de reestablecer la salud, generalmente llamados en lengua náhuatl Ticitl -médico- o Tlamatine -sabio- lo hacen de forma integral u holística, o sea atienden el cuerpo de la persona -generalmente con plantas medicinales y fisioterapias-, sus emociones y su mente o psique -a través de los cuatro bálsamos de la palabra-, y su espíritu -normalmente mediando por algún tipo de ofrenda a la fuerzas de la naturaleza.

En cuanto a la raíz africana de la medicina de tradición comunitaria<sup>44</sup> ésta, al parecer, le aportó principalmente una dimensión espiritualista, es decir la *canalización* de espíritus con pendientes en este mundo de almas de hombres y mujeres, además de algunas formas de *limpias*, como la que se

---

<sup>43</sup> Sobre la discusión sobre si este es un saber autóctono o es parte de la aculturación dislocada de la teoría de los cuatro humores llegada con los españoles (López Austin /Foster) me inclino por el primer punto, por supuesto. Sin embargo, el enfoque para entender lo que es frío y lo que es caliente que propongo es, diré, de rango amplio. Lo “frío” frente a lo “caliente” es una forma de abstraer la realidad en pares opuestos y complementarios. Su interpretación y puesta en práctica, ejercicio medicinal, es más bien una metáfora, un enfoque o hasta una dialéctica si se insiste, y por lo tanto habitante del espacio social subjetivo, el imaginario, que ayuda a entender desde calidades químicas de las plantas, como su nivel de acides, pasando aplicación al entendimiento de aspectos psíquicos de las personas hasta la creación por el Señor (a) Dual del universo. El tipo de práctica y el nivel de dominio sobre esta que manejan aquellos que frecuentemente utilizan la medicina tradicional mexicana expresa, en teoría, algún nivel de interpretación de esto.

<sup>44</sup> No debe confundirse con la práctica Yoruba, religión y práctica médica popularmente conocida como santería, pues esta es un corpus claramente identificado cuyas prácticas y rituales tienen un origen afrocaribeño.

realiza con huevo, con algún animal o con aspersión de licores y aguardiente, además de muchas plantas y nuevos instrumentos de percusión para las ceremonias y rituales. Las tradición popular españolas también colaboraron con algunos elementos a la medicina tradicional rural, pero considero que estos son más bien emblemáticos que realmente prácticos, dado que, a la llegada de éstos su ciencia médica era inferior a la desarrollada en este continente, para ello baste comparar los índices mortalidad y natalidad europeos y mexicanos hacia el siglo XV, así como el promedio de edad al momento de la muerte, o las condiciones de higiene de las urbes. Estos elementos simbólicos que trajeron consigo los españoles, como el hechizamiento o el mal de ojo (cuya noción parece ser transcultural) sirvieron como reforzadores sobre algunas de las ideas que se tiene, aún hoy, sobre el origen de las enfermedades (cuyo principio no está asociado ni principal ni necesariamente a lo biológico) además de aportar elementos para nuevas formas de arte adivinatorio (recurso muy usado cuando no es claro el origen del malestar) que pasó, en muchos médicos tradicionales, de la tradicional lectura del maíz a la cartomancia. Reme, bruja de Ixhuacán, lee la baraja española.

Sin embargo, considero que pese a lo más esmerado y sincero que resulte un análisis de los aportes ibéricos a la medicina tradicional rural, el balance siempre será negativo si tenemos en cuenta lo poco que aportó España a este saber y lo mucho que destruyó en su afán colonial. También es ciertamente importante el aporte botánico que han hecho muchos pueblos y migrantes llegados al país. Por ejemplo, la sábila (*aloe vera*) cuyos beneficios médicos están muy difundidos es de origen arábigo o el eucalipto (*eucalyptus sideroxylo*), con amplios beneficios para tratar problemas respiratorios, es de origen australiano.

Por el lado de la vida cotidiana, si nuevamente tomamos en cuenta el desarrollo histórico de la comunidad que estuvo bajo influencia directa de los mexikas, éstos nos sirven de referentes para observar que, por ejemplo, la familia monógama no existía en esta sociedad, tampoco las relaciones de pareja eran monógamas, pues la unidad social básica era el kalpulli, una especie de unidad doméstica de redes ampliadas, donde la idea de monogamia no era privativa. Ello debió contribuir, en el imaginario invasor, a significar la vida familiar y la sexualidad como naturales e incivilizadas

Como he venido argumentado, muchas de las significaciones imaginarias de esa racionalidad pretérita siguen siendo operadas por las y los médicos tradicionales y por ello aquí vale detenerse para cuestionar la simple posibilidad de comprensión sobre lo que estas personas producto de una realidad otra pensaban, sentían, creían y sabían, si se les ubica en tiempo pretérito, o sobre lo que estos pueblos otros, estos *pueblos del Sur vivos*, piensan, sienten, creen y saben hoy.

Para ejemplo, doña Amalia, curandera y rezandera, que ya entrada en los sesenta años, sin saber leer, escribir ni contar (no sabe qué edad tiene, pero ronda los setenta) lleva más de cuarenta años curando. A ella la consultan *“por sustos y espanto, para hacerse limpias, También los del rayo, a las personas que les pegó, o vienen y me dicen dios te pido favor, pídele por mí. A otros de estiradas o envaramiento los sobó. También cunado pierden los pulsos. Y sí, eso es todo”*. Afirma sencillamente. En su práctica médica, doña Amalia, para curar de susto primero observa el latido cardíaco, buscando los pulsos radiales, específicamente los que llama del corazón. Si nota alguna irregularidad en ritmo, fuerza o ubicación, hace una *“floteada con agua de espíritus”* para regularlos. Para hacer una limpia utiliza tabaco, un huevo, ajo y hojas de sauco. Todo ello tomado junto, es rociado con un poco de una tintura de plantas imbuidas en amoniaco. Frota fuertemente aquello por todo el cuerpo, mientras ora, limpiando así de malas energías al paciente. *“Si recoge mucho mal, he de quemar aquello”*. Termina realizando una aspersion de alguna tintura con lo que regresa la sombra o el alma al paciente. Si lo cree conveniente, vuelve revisar los pulsos. A veces también inspecciona el huevo, al romperlo en dentro de un vaso cristal con agua y revisa el la causa del malestar o el origen de la enfermedad

Ella, como muchas de la mujeres medicina de Ixhuacán, también me habla del lado peligroso se su arte. Lo comenta cuando le pregunto sobre la dualidad, día/noche, blanco/negro, etc. Doña Amalia baja la cabeza, apenas pronuncia la palabra y diciéndolo como si escupiera las palabras, habla de los hechiceros, *“Luego están los nocheseros. Hay que protegerse de ellos, muchos no creen, pero nosotros sí, porque los conocemos ¿verdad?”*, *Muchos aprenden a curar y luego se corrompen”*. Me dice y agrega *“tienes que tomar una cucharada de aceite del santísimo del altar de la iglesia. Tómatela, para que tu cuerpo esté luminoso y protegido cuando vengas.*

Considero que el ejemplo citado arriba por lo menos de ja en claro que, pese a la hegemonía eurocéntrica en la institución del imaginario médico

*El pensamiento crítico indígena (...) y de las mujeres, así como otros conocimientos vitales del sur global, siguen vivos. Tras quinientos años de colonialidad del conocimiento no hay tradición cultural ni epistémica en un afuera absoluto de la modernidad eurocentrada. Todas fueron afectadas por la modernidad eurocentrada (...) Sin embargo, esto no quiere decir que cada tradición esté en un adentro absoluto y que no haya un afuera a la epistemología occidental. Aún existen perspectivas epistémicas no-occidentales que tienen una exterioridad relativa de la modernidad eurocentrada.* (Grosfoguel, 2013, p.53)

Frente a esta realidad, me aventuro a decir que todo acercamiento resultará más bien vago y difuso si el observador interesado no se ejercita también en la práctica esas otras racionalidades. León Portilla es un buen ejemplo de la que mencionó cuando responde que es su destino, no su elección, recuperar el saber indígena (Once TV, 2013). Congruente con la concepción mexicana de la temporalidad, para este dueño de la tinta roja y negra del México moderno, en su vida personal no hay historia, sino destino.

Por ello pongo aquí a consideración tres ejemplos de esa otra racionalidad viva aunque invisible, de esos otros sentidos/ideas del imaginario de las culturas prehispánicas. Estos ejemplos versan sobre la interpretación del espacio-tiempo, para con ellos ayudar a contextualizar más ampliamente cómo es que dos o más significaciones imaginarias sobre lo que es real pueden cohabitar, aunque vía diferentes personas, la misma comunidad.

a) El sol, como principal poder regulador del tiempo, definía mediante su trayectoria a lo largo del año y gracias a la posición de éste durante los equinoccios el eje Este-Oeste y la división cuatripartita del espacio cósmico terreno. A su vez, esta definición de los rumbos del universo por el movimiento anual del sol establecía una asociación entre el espacio y el tiempo, entre las cuatro direcciones del cosmos y las cuatro estaciones que dividían el año. El sol está en relación con la orientación de los templos y el temazkal no es la excepción.

b) La división de un año (el tiempo de translación de la tierra alrededor del sol) en 18 veintenas, en las que se celebraban diversas ceremonias entre las que se destacan tres ciclos de fiestas principales: las dedicadas a los cuatro señores de la creación del mundo; las fiestas de los “dioses” del agua, la lluvia y las plantas cultivadas; y las que celebran a las potencias del inframundo mundo, del fuego y de la tierra. O sea que las ceremonias dispuestas en el calendario escenificaban las divisiones fundamentales que dieron orden al cosmos: la vertical del mundo en tres niveles (cielo, tierra e inframundo) y la espacial cuatripartita del universo, que en el ritual religioso siempre aparecían asociados con los movimientos del sol.

Y c) La idea que los nahuas tenían de la composición del cosmos está fundada en una concepción precisa de la naturaleza y de las relaciones de ésta con los seres humanos. Se concebía al cosmos formado por elementos específicos: agua, superficie terrestre, cielo, fuego y aire, generalmente representados en parejas de opuestos: cielo-tierra, oscuridad-luz, frío-calor, masculino femenino, etc. Más que de “dioses” (que es un vocablo de la cristiandad colonial) prefiero ocupar el término potencias para describir a diversos elementos de la naturaleza a los que se ofrendaba. Estas potencias universales u omnipresentes se difundían por el universo y sus diferentes espacios, de manera que el cielo, la tierra y el inframundo eran a la vez receptores y portadores de estas fuerzas.

¿Cómo se pasó de esta concepción del tiempo a la actual moderna? O mejor aún ¿Cómo es que pueden coexistir las visiones moderna y la prehispánica del tiempo? Como he venido insistiendo, es condición de la vida conjunta la institución instituyente de imaginarios, donde las significaciones imaginarias no permanecen estables, sino que, como dice Castoriadis, surgen ininterrumpidamente y de la mano de un fluir de representaciones. La sociedad viene desde la dimensión temporal histórica y cualquier posible instauración en las personas de significaciones imaginarias funcionales a un grupo o sistema dominante debe erigirse en torno a construcciones subjetivas pretéritas y la dirección del dominio hecho efectivo a través del control de las instituciones.

Sigamos con ejemplo la concepción del tiempo, pues resulta esclarecedor. Ya que la elaboración de una dimensión temporal es intrínseca a la institución de toda sociedad, la idea-tiempo en sí misma también es una creación social. Sin embargo, el tiempo es considerado por la cultura moderna como algo independiente a su propia elaboración social y se vive como si fuera algo natural o dado. Para

los mexikas, por otro lado pero en la misma línea, el tiempo era contabilizado en varios calendarios, pues coexistían varias temporalidades manifestadas en los calendarios agrario, cósmico y el humano o civil. El día, por ejemplo, estaba dividido en 20 momentos, nombrados con los veinte símbolos del “zodiaco” náhuatl, donde el tránsito del sol estaba a tono con la energía de los trece señores del día y las tinieblas por los nueve señores de la noche (Díaz, 2008). La concepción del tiempo de los/as habitantes más viejos/as de Ixhuacán parece, como la del Anáhuak, de tipo cíclico y no lineal, pues está subordinado a los ciclos estacionales y de vida de los animales, concordante con su vida campesina. Sin embargo, para las generaciones más jóvenes, las que nacieran poco antes, ya en o después de los años ochenta, el tiempo está más ligado a la concepción de éste elaborada por el sistema capitalista, medido en horas de trabajo, años de escuela o mayoría de edad, donde se privilegia la juventud y se desdeña la vejez y *“debido a que es el resultado de un proceso que lo instituye a la vez en las estructuras sociales y en las estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo natural.”* (Bourdieu, 1997, p.98). Así, el cambio en el significado del tiempo reciente, el que viene de la mano de la modernidad, arriba a Ixhuacán de la mano de la normatividad aprendida en la educación básica, los horarios televisivos o en la del trabajo urbano.

Así es entonces la historia (el tiempo vivido de las sociedades) se revela como la capacidad para crear lo que no estaba. Don Cornelius (Castoriadis) sugiere que otras concepciones del tiempo son susceptibles de ser realizadas. Por ello, el tiempo moderno se teje junto al de la vida campesina tradicional y sus ciclos más largos. *Hacer caso omiso del hecho de que tanto la sociedad como la idea tiempo fueron creadas y que por ello mismo son sujetos de re/creación es rechazar deliberadamente su origen histórico contingente* (1950). Y es ese origen histórico lo que posibilita la otra concepción del espacio, del tiempo o de la medicina. La historia de la comunidad, su devenir específico a través del tiempo, está tan arraigada, resulta tan instituyente, que a pesar de que el momento de significación positiva/real sobre el uso del temazkalli oficialmente culminó a sangre y fuego hace medio milenio, su práctica perduro hasta fines del siglo XX y las ideas/sentidos que lo legitiman aún están presentes a modo de episteme medica tradicional.

## CAPÍTULO IV

### MUJERES SIGNIFICADAS Y LA VIDA EJERCITANTE

Aunque la configuración del sistema mundo de la que he dado cuenta en este trabajo se ha centrado principalmente en sus grandes protagonistas conceptuales -el capital y el Estado- actores diversos se disputan el control de los territorios mediante distintos proyectos y estrategias. Por eso, finalmente en este capítulo cuatro he de concentrarme en los sujetos sociales de esta investigación, las mujeres de la unidad doméstica, principales agentes de *re*/producción de la episteme médica comunitaria. Entendiendo a estas desde su dimensión simbólica, las mujeres medicina imaginadas emanan para ésta comunidad tanto prestigio como infamia, pues su *vida ejercitante* habilitada en torno a una forma de sustento con prestigio oscilante, proscrita y necesaria al tiempo, resulta en su significación ambigua. Así, además enmarcadas en la llamada feminización del mundo rural, se muestran como otro factor que pone en tensión dinámica la institución de significados, pues las mujeres, frecuentemente desde lógicas, proyectos y necesidades muy distintas a las del imaginario hegemónico, articulan innumerables *re*/elaboraciones de significaciones del imaginario al nivel de la comunidad.

No obstante ésta transgresión cotidiana al *dominio* institucional de lo normal por parte éstas actoras, en las ciencias sociales la categoría mujer también devino en uniformidad, pretendida igualdad imaginada -nunca real- que negó las diferencias culturales, económicas, espaciales e históricas, para elaborar sobre dicha negación una construcción lineal y legítima de la historia de las mujeres; la del progreso o desarrollo de las civilizaciones según una visión euro y falo céntrica. Ya que “*Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada*” (Quijano, 2000, p.9) Las MM hoy, como antes las “brujas” europeas en los siglos XIII y XIV son un ejemplo de esto, ya que la pretensión del Estado por regular formas médicas que no comprender (pues no son parte de sus instituciones instituyentes y sus sentidos/significados) les ha negado su derecho (su posibilidad) de un reproducción epistémica cultural dentro de la comunidad y las familias.

En otros términos, como el patrón de poder fundado en la colonialidad implica también un patrón cognitivo, la imposición de una perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no europeo es ya parte del pasado y de ese modo inferior ante el progreso y siempre primitivo. Este radical dualismo no afecta solamente las relaciones raciales, estructurando nuevas formas legítimas de dominación, sino que también ha transformado la más antigua de las relaciones sociales y sus implicaciones en la distribución del poder; las relaciones inter sexuales. Después de 1492 *“el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente en ella fueran colocadas, como en el caso de las esclavas negras, tanto más inferior resultó su producción cultural”*. (Quijano, 2014, p.801)

Según Grosfoguel (2013) el actual sistema mundo que comenzó a formarse con América, tiene en común cuatro epistemicidios, incluyendo al que fueron sometidas las mujeres europeas durante la medieval cacería de brujas. En este epistemicidio no se quemaron libros, sino cuerpos de mujeres para destruir su conocimiento.

*Estas mujeres dominaban el conocimiento indígena desde épocas antiguas. Su conocimiento cubría diferentes áreas, como astronomía, medicina, biología, ética, etc. Estaban empoderadas por la posesión de un conocimiento ancestral y su rol principal en las comunidades estaba en ser líderes y organizadoras de formas de organización económica, política y social similares a las comunas. La persecución de estas mujeres comenzó a finales de la época medieval, pero se intensificó en los siglos XVI y XVII (el largo siglo XVI) con el auge de las estructuras de poder «modernas/ coloniales capitalistas/patriarcales». Millones de mujeres fueron quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en el periodo moderno inicial. Debido a su autoridad y liderazgo, el ataque contra estas mujeres era una estrategia para consolidar el patriarcado cristiano-céntrico y para destruir las formas comunales de propiedad de la tierra. La inquisición estuvo a la cabeza de esta ofensiva (Grosfoguel, 2013, p.50)*

Según Quijano (2014, p.801), el desarrollo del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. En ambas he insistido a lo largo de todo el texto: la primera es que todos aquellos pueblos conquistados fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. *“La segunda es, quizás, menos*

*obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores”.*

Estas ideas fueron instituidas a través de la institución de producción de conocimiento occidental por excelencia, la universidad.

*Cuando la universidad occidentalizada se transformó a finales del siglo XVIII de universidad teológica cristiana a universidad secular kantiana/humboldtiana, usó la idea antropológica kantiana de que la racionalidad estaba encarnada en el hombre blanco al norte de las montañas Los Pirineos. (...) Las personas con «falta de racionalidad» (incluidas todas las mujeres del mundo) estaban epistémicamente excluidas de las estructuras de conocimiento (...) Tales estructuras de conocimiento eurocéntricas se volvieron parte del «sentido común». (Grosfoguel, 201,3 p.52 )*

Estas significaciones imaginarias que sobre los cuerpos de las mujeres de Ixhuacán han sido instituidos, realmente les imponen a éstas una doble condición de marginalidad, de alteridad, que estriba de un lado en ser mujeres y del otro en ser, por su práctica médica, indígenas (aunque ya sean mestizas). Esto, además, resulta reforzado en esta comunidad puesto que en las sociedades patriarcales el grupo consigue coherencia y continuidad mediante la negación de la igualdad en su interior (Bourdieu, 2000). Así, la ambivalencia generada en la que se mueven resulta de un lado de la invisibilidad de su trabajo y aporte económico y de la negación sobre la importancia de su labor como agentes epistemológicos de la familia, y de otro en su utilidad social y su efectividad terapéutica. Esto es lo que acentúa la tensión dinámica en la que se fraguan las significaciones sobre ellas. Ambivalencia que es manifiesta para ellas mismas e incluso resulta apropiado para el colectivo en general, pues la naturalización de la desigualdad, y el consecuente empleo de esta para justificar la instauración de múltiples jerarquías, confiere a la jerarquía genérica un lugar central en la creación y reproducción de relaciones sociales asimétricas, los cuales adquieren expresión en los “rostros” de exclusividad y dominación del nacionalismo. (Robert M. Buffington, 2001).

En términos de la perspectiva de género, “*la actividad espacial de los actores es diferencial y por lo tanto su capacidad real y potencial de crear, recrear y apropiarse del territorio es desigual*”

(cita), generándose así una geografía del poder caracterizada por la desigualdad, la discriminación, la exclusión, la tensión y el conflicto.

Pero hay que recordar que está es una elaboración socio histórica. Silvia Federici (2004) sostiene que esta cacería de brujas se intensificó entre 1550 y 1650. Su tesis es que la caza de brujas contra las mujeres en territorio europeo tenía que ver con la acumulación primitiva durante la expansión capitalista temprana para la formación de la reserva de mano de obra para el capitalismo global. (Grosfoguel, 2013, p.50).

Esto hoy tiene una expresión, a su vez, en la creación de fronteras sociales y en un uso, consumo, ocupación y apropiación diferenciada y desigual del territorio. Así, por ejemplo, en el imaginario de los hombres de la comunidad “*los hombres cultivan, cazan, crían animales y talan árboles en Ixhuacán, mientras las mujeres cocinan, mantienen el hogar y atienden a la familia*”. (Entrevista). Por supuesto que esta apropiación diferenciada, aunque funcional para la dominación masculina, no inhibe la episteme femenina.

Sherry Orther (2005) menciona que el ámbito público es el de la cultura y que este está designado a los hombres, y ya que estos tienen más tiempo libre -liberados de la crianza familiar- han podido desarrollar el conocimiento. Doña Sherry se equivoca, primero porque lo público y lo privado de los espacios sociales se encuentran siempre en una relación dialéctica, donde si bien si existen fronteras espaciales que los delimitan, éstas más bien son permeables cuando no plenamente porosas (el trabajo campesino es la mejor muestra de ello). Segundo, por supuesto que, históricamente, se ha producido una gran cantidad de conocimiento en el ámbito privado, en los espacios domésticos, y el que no se le observe no quiere decir que no exista sino que ha resultado invisibilizado y/o inferiorizado y no se le reconoce como conocimiento legítimo, pero ello no quiere decir que no exista. Y tercero, de las dos anteriores razones se deduce que la cultura y el conocimiento no están confinados al ámbito de lo público. La medicina rural de tradición comunitaria se *re*/produce en los espacios familiares, los hogares, por agentes médico-domésticos específicos, las mujeres, y su ética del cuidado es producción tanto epistemológica como cultural concreta.

La invisibilidad de la producción cultural de las mujeres -en este caso médico epistemológico- es producto de esas ideas/sentidos impuestos por la colonialidad del saber, pero no es cierta. Las viejas evidencias arqueológicas bajo la nueva perspectiva de los trabajos antropológicos recientes dan cuenta de cómo la ciencia moderna nació bajo una cultura que pretendió instituir -hacia el pasado y hacia el futuro- un papel a para “la mujer” de pasividad en los espacios domésticos. *El sexo invisible* (2008) trabajo de investigación prehistórica de Adovasio, Soffer y Page, sin muchos miramientos desmiente el mito del hombre prehistórico organizado en clanes de poderosos cazadores, capaces, incluso, de extinguir especies enteras de titánicos mamuts y mastodontes en el norte del Abya Yala. La antropología y la historia modernas sustentaron estas tesis bajo la evidencia de puntas de lanza, flechas y hachas de piedra, suponiendo que éstas constituyeron las principales herramientas para la cacería y la construcción. Por supuesto, desde este punto de vista, las mujeres estaban recluidas en sus primitivos hogares, cuidando a sus hijos y preparando los alimentos. Las mujeres, a los ojos de la (pre) Historia, eran invisibles. Significación imaginaria masculina y extendida como falocracia instituyente de la ciencia en que se sostuvo mucho tiempo parte del aparato de *dominación masculina*. La cuerda, invento de las mujeres e invento doméstico -de hace unos veinte mil años, según estos autores- propicio una revolución tecnológica y alimentaria mucho más profunda que el uso de la piedra como herramienta y arma. Siendo constituida de materiales perecederos, prácticamente incapaces de sobrevivir por mucho tiempo en el suelo estratificado, éste artefacto permitió la caza de presas menores con red, resultando la principal fuente de proteína animal (que se podía o no complementar con la práctica de la carroña en los cadáveres de animales grandes), además de la creación del vestido, la mejora constructiva y potenció el nacimiento del arte y la artesanía. Mucho más importantes de como las muestran en la historia y la antropología, el papel de las mujeres para el desarrollo de las civilización es central en términos epistemológicos, culturales y del trabajo.

Por ello es importante recordar que “*no hay descolonización sin despatriarcalización y no hay despatriarcalización sin descolonización como nos recuerdan continuamente feministas decoloniales como María Lugones, Ochy Curiel Pichardo o Yuderkis Espinosa Miñoso*”. (Grosfoguel, 2013, p.53)

Así entonces, bajo las ideas/sentidos de la Europa falocrática que colonizaría al mundo, las diferencias biológicas entre los sexos se han convertido en diferenciación del prestigio cultural atribuidos a los roles de género, donde a las mujeres se les sigue intentando confinar al ámbito doméstico por sus funciones de reproducción y cuidados, que implican, entre otras cosas, que dediquen una cantidad considerable de su tiempo al cuidado de los hijos y demás miembros de la familia. Y es precisamente en este hecho, ésta asignación genérica de los roles sociales, ésta apropiación subjetiva del *deber sanar* que se realiza como una acción objetiva de servicio comunitario por lo que estos saberes están siendo resguardados y usados en la comunidad principalmente por mujeres, articulados dentro de la unidad doméstica de *re*/producción de conocimiento, quienes al llevarlos a la práctica en su vida cotidiana y al difundirlos a través de la educación oral, la implementación cotidiana y la experimentación frecuente los han mantenido vivos. Esta concentración de la práctica y ejercicio médico tradicional en la mujeres resulta propiciada por los roles de género que han asignado las mujeres tanto el espacio doméstico, lugar típico de atención y cuidado médico tradicional en el mundo rural, como la labor de cuidar a los enfermos. Pero *“la negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el encubrimiento del imaginario instituyente e instituido, va de la mano de la creación de individuos convencionales, cuyos pensamientos y vidas están dominados por la repetición (cualquier otra cosa que hagan es de seguro bien poco), cuya imaginación radical está reprimida al grado máximo, y quienes apenas están verdaderamente individualizados”* (Castoriadis, 2008, p.6)

Aun que pese a todo el poder emancipador que éstas mujeres son capaces de ejecutar a través de sus prácticas médicas, se les ha hecho carecer de raíces étnicas, de prestigio social y, todavía más que los hombres, de empleo, pues el cuerpo sexuado es un signo de prestigio social y de posibilidad de movilidad espacial, siendo un medio por el cual se asigna los trabajos y se tasa el sueldo. El cuerpo sexuado, visto así, es un instrumento de poder (masculino) y dominación (femenina) que es ejercido a través del uso de diferentes mecanismos de inferiorización, ya no implementados a una cultura específica por un dominador externo, sino aplicados por y al interior del grupo mismo, de la comunidad, en aras de un supuesto beneficio masculino en la ostentación del poder<sup>45</sup>. Para mantener

---

<sup>45</sup> Ostentación que de hecho no es poder real, pues las masculinidades hegemónicas, el o los modelos ideales de hombres, son espacios igualmente ficticios o, en todo caso muy acotados, que pretenden hacer gala de los valores de las sociedades occidentales; ser un caballero, único proveedor familiar y económicamente exitoso, blanco, alto y atlético, además de híper sexual y dominante ante sus pares. Características que, en general,

este estatus, los hombres implementan la violencia como forma de dominación, pudiendo definirse ésta como *“la acción que implica el uso de la fuerza física o la amenaza de ella, para imponerla voluntad de quien la ejerce sobre aquel que es objeto”* (Figueroa, 2009)

Entonces, si bien cada sociedad señala cuales deben ser los comportamientos de hombres y mujeres, hoy éstos son regidos por el imaginario occidental eurocéntrico y falocrático. Dichos comportamientos que parecieran no cambiar en el tiempo, son reproducidos de manera genérica estableciendo un sistema de símbolos y significados que determinan normas, valores y jerarquías sociales que condicionan la posición que hombres y mujeres tendrán dentro de la sociedad. De esta manera el género está asociado a un status o prestigio social que determinan relaciones de poder, pues existe una significación desigual en los cuerpos que da como resultado que las mujeres en zonas rurales no solo sean víctimas de la violencia de género -en sus múltiples formas<sup>46</sup>, sino también que sean víctimas de discriminación racial, una forma de la violencia social que resulta ser devastadora cuando se articula desde las mismas comunidades, dónde además, los secretos no existen.

Así, es bien sabido en Ixhuacán que Doña Chave, doña Esperanza; doña Amalia, Reme, doña Rosa, las hermanas Casas, doña Leobarda, y Doña Juanita, tienen en común ser o el haber sido víctimas de violencia. Tal vez el caso más grave lo represente doña Esperanza, quien ha tenido una vida muy dura, dónde ha vivido y reproducido lo peor de las prácticas de la dominación masculina. Lo sé por la historia de vida de Reme, su hija. Doña Esperanza no recibió ningún tipo de educación escolarizada. Ella fue “dada” (léase vendida) cuando era adolescente a un hombre. Hizo lo mismo con su hija Remedios cuando está tenía catorce años. Vivió todas las consecuencias de vivir con una pareja alcohólica y violenta. Hoy su marido, ciego por la diabetes, tiene 76 años.

---

resultan muy difíciles de cumplir para algún hombre. Para más referencia ver trabajos sobre la construcción de la masculinidad.

<sup>46</sup> La violencia puede ser física: la más evidente a la vista, psicológica y/o económica por mencionar algunas. Al ser la violencia recurrente, la mujer presenta síntomas como baja autoestima, depresión, falta de sueño y de apetito, entre otros.

Violencia instituida e instituyente que se expresa también en la relación que mantienen con los grupos que ostentan el conocimiento legítimo, dando como uno de sus resultados que, por supuesto, no sean parte de los proyectos de desarrollo promovidos por el Estado.

Por otro lado, pese a todas las homologías de la vida en comunidad, las diferencias entre estas agentes de salud comunitarias no deben ser obviadas, pues de las semejanzas también se aguzan las diferencias, entendiendo que la proximidad en el espacio social no engendra automáticamente la unidad en torno a la *“posición ocupada en el espacio social, es decir en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital, que asimismo son armas, ordena las representaciones de este espacio y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo”* (Bourdieu, 1997, p.25).

En la dinámica de las mujeres medicina, esto puede traducirse como *las envidias*. Doña Amalia me dice que al inicio de su oficio le incomodaba que la buscaran para atender enfermos, *“Por las envidias. La vecina ya curaba, y se envidiaba. Ahora ya no me da pena... bueno, como también la vecina ya sé murió”*, ríe mientras me cuenta. En el mismo tono, doña Esperanza no ha enseñado ni quiere enseñar a nadie, ni siquiera a su hija mayor, Reme, que está entrando en los cuarenta, quien ya sabe curar y de hecho recibe pacientes desde el dos mil diez, pero no aprendió de su madre, por lo menos no *“se detuvo a explicarme nada nunca”*, dice Reme. A la señora Esperanza no le gusta la competencia y no quiere tenerla, por eso no está dispuesta a enseñar. También doña Rosa me dice que *“Los malos aires pueden ser impuestos, por envidias, que no faltan”*. En su caso, cuenta, *“me impusieron un mal aire por qué envidiaban la buena relación que llevaba con mi marido. Fue una tía de él”*

Así mismo, empujadas por la migración, la recomposición del agro y políticas de salud que las ignoran, todas estas MM han sido forzadas a transitar en su vida cotidiana de la unidad doméstica de producción campesina a la unidad familiar pluriactiva (de Grammont, 2006). Por ejemplo, cuando conocí a doña Chave, que es la partera más prestigiosa del pueblo, ella volvía de trabajar, y me contó que todos los días va al municipio de Cosautlán a vender gorditas de masa, brócoli y col capeados. Se va cuando sus nietas están en la escuela, pues ella las cuida, y vuelve antes de la una de la tarde cuando le va bien.

Así, viviendo bajo la pluriactividad económica, las mujeres medicina son milperas, cafetaleras, maiceras, siembran el traspatio, son empleadas domésticas, producen leche de vaca o cabra y sus derivados; algunas han recurrido a la migración golondrina o sus redes familiares en la Ciudad de México, Jalapa o Puebla como un aporte monetario, entre otras muchas estrategias de supervivencia económica. Siendo el municipio de Ixhuacán considerado como una zona de alta marginalidad, la pobreza en que viven las familias es extrema y una MM no puede darse el lujo de dedicarse únicamente a sus servicios terapéuticos<sup>47</sup>. Sin embargo, tampoco puede negarse que existe mayor un mayor grado de independencia por parte de estas mujeres en comparación a aquellas que no son sanadoras. Ello tiene dos razones principales; por una parte está su capital social, y por otra está su agencia económica. *“Mi esposo se oponía a que curara, por eso lo dejé varias veces”*, dice sonriendo doña Chave.

En cuanto agentes medico comunitarios, está mujeres medicina dejaron ver posibles diferencias en sus prácticas, uso y conocimientos médico-tradicionales, pero resultaron mucho más evidentes sus semejanzas de vida y de su práctica médica de tradición comunitaria. Siete de las ocho son mujeres de más de cincuenta y cinco años, con varios hijos y sus historias de vida refieren pobreza, marginalidad y violencia de género. *“Quede huérfana muy chiquilla y me quedé con mi abuela. Ni cómo pedirle educación. Mi hermana se quedó en otro lado. Si quiera nos recogió la familia y nos daba aunque sea una gordita”*, se ríe resignada doña Amalia, mientras recuerda. Las ocho mujeres, cuando hablan de las violencias sufridas, lo relatan cómo memoria de un antes, pero las ocho, cuando se acuerdan de cosas duras, lo sienten en el presente. Alguna de ellas logró superar hace tiempo el ser víctima de la violencia de su pareja, otra lo logró hasta que enviudó hace poco y otra no atiende cuando su marido “está mal”, cuando anda borracho, porque éste le pega. Sus inicios en la medicina tradicional, según me dicen, fueron providenciales, verdaderos mandatos divinos, pues todas mencionan episodios de salud críticos, por accidente o por enfermedad y epifanías, ensoñaciones y sueños lucidos recurrentes que es en *donde* se les enseñó a curar. El ejercicio médico-tradicional es

---

<sup>47</sup> Empleándose siempre en trabajos propios a su condición y posición de género, una mujer dentro de la comunidad gana entre 25 y 40 pesos diarios laborando ocho a más horas, a un hombre la jornada se le paga entre 80 y 100 pesos. La diferencia entre los sueldos es sustancial, si a esto le sumamos que la mujer todavía tiene que cumplir con sus roles de ama de casa, madre y esposa, resultando entonces evidente que las mujeres tiene una mayor carga de trabajo que no está siendo reconocida ni valorada.

el mismo, o muy parecido en todas ellas, claro, pues aunque personas e individuos, estas mujeres y hombre están sujetos a una misma tradición médica comunitaria. Realizan técnicas muy semejantes como floteadas, tronadas de anginas, curadas de susto y espanto, limpias, sobadas, curan de empachos, atienden a los tocados por el rayo, a los que padecen por sustos, por pérdida de sombra, etc. Pero también se especializan cada una/o en técnicas particulares. También las ocho mujeres medicina entrevistadas, cuando explican la reproducción social de la medicina tradicional, refieren no haber recibido enseñanza formal sobre su arte, aunque todas ellas explicaron que un familiar cercano fue el que les enseñó, siendo siempre otra mujer, y además de la ayuda divina recibida, invariablemente se nombra por lo menos a algún otro miembro de la familia (tíos/as, abuelos/as) en la transmisión de conocimiento. Igualmente todas ellas se quejan de que ninguna de sus hijas quiera aprender y que ya no tienen a quién enseñarle, aunque la mayoría también menciona que algunas de sus hijas han aprendido en algún nivel y unas cuantas mencionan que incluso lo practican cotidianamente, donde sea que estén, aunque principalmente al interior su propia familia. Finalmente en estas semejanzas, todas las mujeres medicina muestran un amplio conocimiento y dominio en el campo de lo mágico religioso, pues, con plena articulación de un imaginario otro, realizan diagnósticos que parecen adivinación, son capaces de articular un discurso ético muy potente, utilizan rituales y símbolos que escapan a la lógica de la razón y muestran una profunda comprensión y vinculación con la naturaleza.

*Una de las funciones de la noción de habitus estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes. Como las posiciones de las que son producto, los habitus se diferencian; pero asimismo son diferenciadores. Distintos y distinguidos, también llevan a cabo distinciones: ponen en marcha principios de diferenciación diferentes o utilizan de forma diferente los principios de diferenciación comunes. (Bourdieu, 1997, p.20)*

Es por ello que desde el principio de esta investigación insistí en que la medicina de tradición comunitaria mantiene diferencias con la medicina practicada por los pueblos originarios vivos, además de que estas MM aunque vecindadas todas en una pequeña comunidad y aunque tienen prácticas terapéuticas similares, son también distintas pues no es igual ser bruja que partera o sanadora.

*Los habitus son principios generadores de prácticas distintas y distintivas pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. (Ídem, p17)*

Así mismo, cuando participan de las actividades diarias de la comunidad, las MM no pueden sacudirse el estatus de alteridad que las envuelve. Es común, por ejemplo, que mientras alguna vende sus verduras de traspatio, sus gorditas de masa, su leche o sus quesos, les sean consultados asuntos relacionados con su estatus de agente médico comunitario, o al contrario, que su rol como mujer medicina haga que algunas personas no se les acerquen por indias o de plano las vean con temor. *“Desde que hago abiertamente, esto, mucha gente me ve distinto, sobre todo los que no faltan a misa. Algunos piensan que les he hecho algo y me dejaron de hablar”, (Reme).*

Así entonces, las MM aunque semejantes a todas las mujeres de la comunidad, son también particulares, pues estas mujeres rurales siguen cumpliendo la esencial labor de conservar y transmitir conocimientos médicos tradicionales, encuadrado, a mi entender, la transmisión de saberes médicos tradicionales dentro de los mismos procesos de socialización y de reproducción de la unidad doméstica, omitiendo la necesidad de una estructura social de educación ajena a la familia.

*“A mí nadie me enseñó y como nadie nace sabiendo, siendo la inteligencia mía la de ver a mi madre. Yo veía a mi mamá como era partera. Ya a los siete años andaba yo con ella. Jalaba una hierba, jalaba la otra. Me iba explicando que era para una para esto y la otra para aquello. Siempre me decía que me fijara bien, porque yo me iba a quedar en su lugar cuando no estuviere. Nunca creí y véame. A los 16 años ya me fui de mi casa pero le aprendí, y lo poquito que sabe uno de letras cunado yo le preguntaba ¿ira, esa hierba pa´ que sirve?, ´para esto, para el otro. Fíjate con cuidado’, “Nunca creí que fuera yo aprender eso”, continúa, “y ya apuntaba el nombre de la hierbita y para qué servía”. (Doña Chave).*

Cuando le pregunto a Doña Amalia si le está enseñando a alguien su conocimiento, me dice que no, pero sabiendo que es importante *“para cuando llegue a faltar conozcan el remedio”* quiere enseñarle a una de sus hijas. Aunque, también dice que solo de ver sus hijos/as han aprendido, pues se hacen sus remedios.

Y debo insistir en lo esencial de su labor pues la precariedad de los servicios médicos y el alto costo de los medicamentos deja a muchos/as solo con la medicina de tradición comunitaria como único sistema de salud realmente accesible, pues si bien las cifras sobre los usuarios de medicina tradicional en Ixhuacán de los Reyes son indeterminadas, las 8 mujeres medicina que he entrevistado en la comunidad de Ixhuacán me han contado que atienden un promedio de cinco personas a la semana. Ello representaría que entre ellas reciben ¡alrededor de cuatro mil visitas al año! Frente a esto, considerando la precaria situación de la atención médica en el estado de Veracruz y sabiendo que, estadísticamente, en el municipio de hay menos de un médico del Estado por cada mil habitantes, que atienden en ocho módulos de salud en horario de nueve de la mañana a cuatro de la tarde, se puede deducir que la atención medica de tradición comunitaria en el lugar resulta no solo necesaria sino indispensable.

Finalmente, en este punto, es indispensable aceptar que las posibles significaciones de un individuo “emancipado” del imaginario colectivo -cuyos ideas/sentidos resultan radicales ante el grupo-, siempre se asentarán en una conciencia/grupo, que además nunca resultará de la exclusiva institución de uno solo de las mismas, pues todas las personas somos al tiempo miembros de diferentes grupos. En el gran grupo comunidad de Ixhuacán, toda la educación de/entre sus miembros tiene por finalidad obtener una preparación psíquica común para actividades y acciones comunes, pero esto se opera desde la unidad familiar como grupo primordial y como una relación de transmisión de conocimiento, ética, sentidos, ideas, etcétera.

Así, debo insistir en que el primer contexto en el que se desenvuelven las mujeres es el familiar, es decir el de la unidad doméstica campesina, hoy ya unidad de pluriactiva, que como ya se dijo, tienen sus propias dinámicas de asignación de roles por género y edad, de distribución de trabajos, y prestigio y el poder al interior del hogar. Analizar al grupo es indispensable para entender las relaciones que los individuos establecen con el contexto. Aquí el texto (la persona) y el contexto (su

sociedad) interfieren mutuamente pues buscan incidir uno en el otro. El texto, desde esta óptica, son las mujeres y el contexto es la unidad doméstica campesina.

Dado que Ixhuacán tiene una sociedad articulada por la dominación masculina (alcohol y violencia masculina hacia las mujeres y niños se juntan todos los días) mucho habrá que entender de cómo las mujeres se sujetan, lidian o superan la tensión familiar para realizar o no la práctica médica tradicional. Frente a este escenario, la posibilidad del cambio social virtuoso en, por y para las mujeres medicina de esta comunidad se encuentra en el enfoque que se la da a la acción a realizar, es decir, la agencia se materializa y toma direccionalidad según las subjetividades, capacidades y habilidades de los y las participantes de la medicina tradición comunitaria. Esto la planteo porque *“las reivindicaciones de género no solo plantean la reconfiguración de la relaciones entre hombres y mujeres, también lo hace en la reconfiguración de la vida doméstica”, ya que “los cambios no se dan sin conflicto o, de plano, implica violencia”*. (Espinoza, 2013)

#### **4.1 LA VIDA EJERCITANTE**

Cuando hablo de la MM como agentes epistemológicos de la unidad doméstica de *re*/producción de conocimiento, me refiero a su capacidad de entender y resolver problemas de salud, que es parte del *“condicionamiento del ser humano capaz de epojé que contiene una propuesta interpretativa del fenómeno, evolutivamente tan improbable y empíricamente tan masivo, del bíos theoretikós en sus numerosas variantes”* (Sloterdijk, 2009, p.12). Como he mostrado a lo largo de esta investigación, el desarrollo de la ciencia de episteme cartesiana no fue inmune al influjo del contenido de sus propias significaciones imaginarias: Como todo constructo cultural, la ciencia europea vía (¿ve?) el mundo desde su propio e históricamente construido punto de vista. Ejemplo de ello es que

*“Los criterios tradicionales de clasificación de la acción humana –sobre todo la conocida diferenciación, en principio sólo de competencia monacal, entre vita activa y vita contemplativa– hacían invisible, cuando no incluso impensable, la dimensión del ejercicio como tal”. En cuanto se acepta la afilada distinción entre «activo» y «pasivo» como si se tratara de una alternativa absoluta y exclusiva, desaparece de la vista un amplio contexto de comportamiento humano que no es ni meramente activo ni meramente contemplativo: yo lo llamo (das übende Leben) «la vida ejercitante» o «la vida en ejercicio». (Ídem, p.17)*

Aquí, retomando la teoría decolonial y cuestionando la posibilidad de desarrollo personal de las mujeres profesionales en estos menesteres, me cuestiono al inicio de esta investigación ¿en qué medida las mujeres y hombre medicina de la comunidad expresan esta, su práctica médica, como formas de resistencia contra hegemónica, empoderamiento personal o expresiones de resiliencia frente al avance de la modernidad? Es decir, sabiendo que el efecto médico de la práctica de la episteme medica comunitaria es más o menos fácilmente constatable (si se cura o no) me pregunto por el efecto que está practica tiene sobre quien la práctica cotidianamente, ya que, en el terreno del imaginario, este sino puede ser vívido como una carga o como una virtud.

Mi conclusión es que la medicina de tradición comunitaria no es ni una forma de resistencia cultural ni una forma de resiliencia individual. Este socio sistema médico comunitario es una expresión de persistencia histórica en torno a la apropiación del espacio y sus recursos terapéuticos a través del tiempo; de persistencia de ideas/sentidos médicos que, vividos cotidianamente, instituyen significaciones más potentes y coherentes que las que pretendidamente se imponen desde el exterior. Las mujeres medicina, para mantener su arte, no solo lo practican (cuando reciben pacientes) sino que lo ejercitan cuando se mantiene en forma, buscando laboriosamente mejorarse, encontrando el mejor momento para recolectar las plantas (*“muy tempranito, muy tempranito, con el primer rayo de sol”*), enfrentando voluntariamente situaciones nunca antes previstas, así como al continuar realizando rituales secretos, al recurrir a los sueños y su interpretación, al preparar su espíritu mediante el rezo, el ayuno o las ofrendas, o al entrar voluntariamente en éxtasis para convencer y curar las ideas insanas que habitan en sus pacientes, etcétera, etcétera.

*Conforme a su naturaleza, la vida ejercitante constituye un ámbito de mezcla: aparece como contemplativa sin renunciar por ello a rasgos de actividad; aparece como activa sin perder por ello la perspectiva contemplativa (...) El ejercicio es la forma más antigua y de mayores consecuencias de una praxis autorreferente: sus resultados no confluyen en objetos o circunstancias externas, como sucede al trabajar y producir, sino que configuran al ejercitante mismo y lo ponen «en forma» como sujeto capaz de hacer cosas. El resultado del ejercicio se muestra en la «condición» actual, es decir, en el estado de capacitación del ejercitante, que, según el contexto, se describe como hábito, virtud, virtuosidad, competencia, excelencia o fitness (Ídem, p.10)*

El médico de tradición comunitaria, aquí la mujer medicina, o en concreto el/la temazcaltiani es entonces, principalmente una persona en permanente ejercicio para mejorarse y mejorar su arte, a la vez contemplativo que ejercitante. “Desde mi punto de vista -continúa Sloterdijk- en el caso de las culturas del ejercicio de la antigüedad se trata sobre todo de sistemas de auto transformación ética” (p.20). Así, como una praxis que tiene como uno de sus principales objetivos el mejorarse así mismo, puede entenderse mucho mejor la dimensión mágico religiosa en la que está empapada la práctica de la medicina rural.

Para el caso del Temazkal, es la unidad doméstica campesina, particularmente sus mujeres, las que *re/producen* estas prácticas, pero resulta fundamental entender el papel en la reproducción del socio sistema médico que es la MTC ya que, si bien la presente investigación da cuenta de la función y conocimientos de las mujeres en torno a la medicina de tradición comunitaria, es la familia, la unidad doméstica campesina, la que posibilita o no, me aventuro a concluir, la reproducción del temazkal, ya que este no puede existir al margen de la unidad doméstica. La migración y la consecuente desarticulación de la unidad doméstica campesina es una de las razones del desuso del temazcal y de la inviabilidad de su ejercicio por las mujeres medicina, ya que las propias características para una correcta operación requiere de la participación de dos o tres personas mínimo, (recolección de hierbas, encendido y cuidado del fuego, preparado del té, limpieza y arreglo del vientre sagrado, etc.) esto en cada sesión del baño médico ceremonial, y para que opere permanentemente se requiere de la provisión constante de leña, piedras y plantas medicinales, además del mantenimiento de la estructura propia del temazcal. Así entonces, los/as ausentes son también actores actuantes (construidos por instituciones instituyentes) del territorio que dejan. La migración, la migración como fenómeno contemporáneo, como una moda (Aquino, 2014) que desarticula hasta a las guerrillas y la revolución, tienen mucho de su origen en la firma del TLC.

Todas las instituciones del Estado ahora presentes en la comunidad de Ixhuacán, junto con la iglesia, instituidas bajo significados del imaginario moderno y en aras de la ganancia, han cometido y siguen cometiendo “*un verdadero atentado que contra el homo theoreticus de tipo tradicional, perpetrado (principalmente por) epistemólogos modernos*”(Sloterdijk, 2009, p.14). Entendiendo que la episteme moderna nació en un espacio claramente acotado ante las posibilidades de entender la totalidad del mundo, Grosfoguel (2013) se cuestiona *¿Cómo es posible que el canon de*

*pensamiento en todas las disciplinas de las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades) en la universidad occidentalizada se base en el conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.)?*

*La teoría surge de conceptualizaciones basadas en experiencias y sensibilidades socio-históricas concretas, así como de la concepción de mundo desde espacios y cuerpos sociales particulares, entonces las teorías científicas sociales o cualquier teoría limitada a la experiencia y la visión del mundo de hombres de sólo cinco países son provincianas. Pero este provincianismo se disfraza bajo un discurso de «universalidad»<sup>48</sup> (...) ¿Cómo es que en el siglo XXI con tanta diversidad epistémica en el mundo, estemos todavía anclados en estructuras epistémicas tan provinciales? (Ídem, p.34)*

Atentado epistemológico que estriba en gran medida en que “*La secularización de los procesos cognitivos exige claramente mucho más tiempo del que fueron capaces de prever la mayoría de los positivistas del siglo xix, los físicos de partículas del xx o los neurocientíficos del xxi*”. (Sloterdijk, 2009, p.15). “*A mí no me enseñaron, me dice Doña Amalia, este destino me lo darían, me lo daría dios, y ya. Ya estuvo, así comencé. Ahora cual más me viene a ver*”. Doña Esperanza relata que comenzó a curar. “*Cuando tenía alrededor de 8 años, Dios -Cristo- me empezó a visitar en sueños y me enseñó*”.

*“Yo comencé porque no había cómo. Fue la pura necesidad, porque no había carretas ni transporte, a los heridos y enfermos de urgencia había que llevarlos cargando en camillas (de palos y costales) hasta Coatepec, -unos treinta kilómetros de camino serrano- entre tres o cuatro parejas, sino no llegábamos. Por eso es que como a los quince años arregle por primera vez un hombro zafado*”. Don Basilio, por su parte desarrolló toda su destreza en la experiencia de atender a los muy frecuentes hombres lesionados. Su único conocimiento anatómico lo obtuvo de un libro “*de medicina, que traía las partes del cuerpo. Lo leí, lo estude y aprendí, pero eso ya fue cuando llevaba*

---

<sup>48</sup> *La universalidad equivale aquí a la universalidad del Dios cristiano en el sentido de que no está determinada por particularidad alguna y está más allá de cualquier condicionamiento o existencia particular en el mundo. En la elaboración de la ciencia moderna, bajo la egida de sus propias significaciones cristianas, este universalismo idólatrico de la «tradición de pensamiento masculino occidental» inaugurada por Descartes en 1637 pretende reemplazar a Dios y producir un conocimiento que sea equivalente a Dios. (Grosfoguel, 2013, p.36)*

*como veinte años curando*". Con su experiencia, don Basilio fue capaz de atender las lesiones más diversas, trabajando en última instancia en lesiones de la columna vertebral.

Por su parte, doña Chave cuenta *"Ando curando desde hace veintisiete años, para el día 29 de este mes. He atendido como en diez años de trabajo unos veinticinco partos. Practiqué teniendo hijos. Para los partos, continúa, nada más con medidas... por ejemplo, para cortar el cordón umbilical este se mide a cuatro dedos, pero se corta a tres, puede ponerse "sincole" en la puntita, que es una plantita y evita que el niño padezca de fríos y se quema la pintita del ombligo. Era diferente nuestro modo"*.

Estas MM que han optado por una vida ejercitante imbuida en la práctica de la medicina comunitaria son significadas y significantes del imaginario de la comunidad. Imaginadas desde fuera, se les supone atrasadas ya que, en el mejor de los casos, son poseedoras de una cosmovisión arcaica. Su realidad como sujetos cognoscentes, su epistemología, es construida como *no existente*. Como la historia sin perspectiva de género supuso y significó como sujetos pasivos a las mujeres, las MM de Ixhuacán superficialmente entendidas parecerían seres contemplativos, pero la práctica adecuada de su saber se traduce en una *vida ejercitante*, en un estilo de vida que demanda mejorarse/sanarse (reestableciendo el equilibrio) para poder mejorar/sanar a otros. Esta *vida ejercitante*, compromiso tanto espiritual como intelectual, así como social y familiar, es manifestación y posibilidad de/en la unidad doméstica campesina de la comunidad. Finalmente, no debe soslayarse, como ya sé dijo, que las significaciones imaginarias que sobre los cuerpos de las mujeres de han sido instituidos les imponen una doble condición de alteridad, el de mujeres y el de mujeres medicina. Esa doble condición de marginalidad opera tanto adentro como afuera de la comunidad, pues su corpus simbólico, sus sentidos y entendidos, son constructos modernos ampliamente extendidos.

Estas MM se mueven en una comunidad que les asigna espacios a las mujeres, transgrediendo los dominios públicos de lo masculino, de la medicina, de lo cierto. Se mueven en estos dominios y los transgreden no voluntariamente sino porque estos espacios/estructuras de lo social son hoy puestos en disputa en las arenas de la epistemología y son puesto en disputa en/por práctica de la medicina comunitaria.

Así entonces, creo que puede quedar sustentado que la realidad del des/uso de saberes comunitarios es posibilitado y está determinado en gran medida por un imaginario social instituyente y sus significaciones. La dimensión subjetiva de la comunidad es fraguada en tensión dinámica por los significados moderno coloniales impuestos por los poderes del capital y del Estado, frente a los significados comunitarios re/producidos diariamente en Ixhuacán. Las influencias en la institución de significados es de amplísimo espectro, aunque en este trabajo fueron categorizadas todas como instituciones o estructuras sociales; la crisis, la ciencia moderna, el origen cultural, la familia, la comunidad, el paisaje o la religión. Sin embargo, una singularidad de las significaciones imaginarias es que éstas, para instituirse plenamente, deben sobrevivir en la cuenta larga (perdurar en la historia) y deben esparcirse en el espacio (en el mundo de lo social). Para el caso de esta comunidad, muchos de los sentidos/entendidos sobre o que es la medicina sobreviven desde la era prehispánica, aunque el proceso de normalización de los/as habitantes del país, un tiempo que va desde la conquista hasta el México posrevolucionario, puso en franco retroceso el valor positivo sobre la herbolaria, las parteras o el temazkal por ejemplo, que ahora se tienen. Esta contradicción la he sintetizado como racismo mestizo, una negación de sí mismo que mantiene en contradicción permanente a las y los mexicanos. Pese a ello y pese a la modernización del mundo, los sentidos/entendidos que son condición de la medicina tradicional perviven gracias a los mecanismos de *re*/producción de conocimiento de las familias, resultando sus mujeres las más destacadas agentes médicos.

## CONCLUSIONES

La cuestión central de este trabajo es entender cuándo esta comunidad cambia y se transforma o, más específicamente, entender por qué las personas de esta comunidad tienen en *des/uso* sus prácticas médicas ancestrales.

Lo primero que debo decir es que esta comunidad -y en general cualquiera- siempre está *re*/creándose. La vida social es, *per se*, un proceso de auto alteración permanente, hecho que para sus propios miembros normalmente resulta invisible. Como en los casos de la medicina, la comunidad y la familia actuales, aunque social e históricamente determinados, no puede señalarse un momento explícitamente exacto de su emergencia (¿o acaso es posible señalar los momentos de origen de la dominación masculina, la medicina o la comunidad?). Lo que resulta patente es que las ideas/sentidos, los significados, están histórica y permanentemente siendo *re*/creados, pero ésta creación no puede interpretarse como primordial, como ajena, distinta o diferente con respecto a las

significaciones que le precedieron. Por ello insistí a lo largo de este trabajo en que los significados no son creados ni recreados sino *re/creados*. Esta parte cambiante del imaginario, esta permanente *re/creación*, es parte constitutiva de lo que llamo tensión dinámica. Esa tensión de significaciones resulta, además, del intento de articulación entre las ideas/sentidos promovidos por el poder central internacional, frente a los *re/creados* y vividos cotidianamente en la comunidad.

*Re/creación* que ocurre hoy en Ixhuacán por una serie de factores socio históricamente construidos entre las instituciones instituyentes de la modernidad (es decir, El Estado, la economía capitalista y la pedagogía nacionalista), los significados -ideas/sentidos- persistentes del Anahuak en torno a las enfermedades y su tratamiento, la cosmovisión cristiana instaurada durante la expansión colonial europea, en conjunción con instituciones sociales originarias (o instituciones sociales prehistóricas, como el lenguaje, la espiritualidad y el paisaje).

Es importante entender que estas instituciones sociales originarias resultan consustanciales de la sociedad misma, es decir, son “originarias” en tanto que dan paso y están en la génesis de todo grupo humano organizado, independientemente de su origen histórico o geográfico. También resulta sustantivo establecer que éstas instituciones prehistóricas, son reinterpretadas y resignificadas en forma permanente. Así, el paisaje, como construcción geo-eco-antrópica, puede transitar de lugar de culto a Tlalok a fuente de recursos naturales.

Si bien el magma de ideas/sentidos toma concreción bajo la forma de *símbolos*, hoy, la fuente de sentidos que dan coherencia a las subjetividades sociales toma corporeidad normativa-pedagógica en instituciones sociales orquestadas por el Estado y al servicio del capitalismo. El resultado de la combinación de todos estos factores, en la gente de Ixhuacán, tiene por consecuencia la elaboración de un imaginario que combina significaciones de inseguridad en torno a un la viabilidad de futuro campesino, donde el desempleo y la pobreza frecuentemente son asumidos como única expectativa de la vida rural, legitimando así en gran medida la adscripción de los valores moderno/urbanos.

Otro de los resultados de la pedagogía nacionalista es el racismo mestizo, racismo estructural y estructurante que construye una doble serie de significaciones imaginarias en los/as habitantes de la comunidad, donde, por un lado, los pueblos originarios son entendidos/sentidos como pobres y atrasados por su condición de raza y, por el otro lado, son igualmente inferiores por su condición social. Por supuesto que los mecanismos de destrucción del conocimiento (epistemicidio) y del

proceso de destrucción social (genocidio) al que estos están sometidos, han sido invisibilizados en el imaginario moderno y la pedagogía nacionalista. El proceso de homogenización-campesinización de las diversas formas de vida social del Anahuak no forma parte de la Historia.

Por ello es que el cristianismo aún hoy puede valerse de la inferiorización de los saberes y prácticas autóctonas, sobre todo las referentes a su espiritualidad biocéntrica, para lograr así una imposición cultural antropocéntrica, valiéndose para ello de sus misiones espirituales y los procesos de evangelización de almas. En la misma línea, la insistencia del Estado de regular a las “medicinas alternativas”, a través de más burocracia, es una pretensión imponerse a la práctica cotidiana de la herbolarias, las sobadas, las limpias y las epistemologías que las posibilitan, que ya arroga como resultado una reelaboración tensa de las significaciones imaginarias en torno a la medicina rural de tradición comunitaria, sus profesionales y su valor y utilidad social.

Yo he sostenido que todos y cada uno de los conocimientos que han elaborado estas mujeres medicina dentro y para la reproducción de la vida comunitaria están sustentados en sentidos y significaciones imaginarias particulares y que estos se encuentran en proceso de desarticulación principalmente por causa del destructor y uniformador modelo al que la comunidad está sometida por el avance del capitalismo, “nuevo” paradigma de producción económica en la comunidad, que articulado por el cambio en la agricultura mundial, que va de “tradicional” a agroindustrial, transformó aquí el uso del suelo de campesino a ganadero e instauró la migración. Aún hoy dichos conocimientos médicos son traducidos en la afirmación de una identidad menos colonizada y más crítica, en el mejor acceso a la salud, en el auto empleo y el mejoramiento de la economía familiar, así como en una mayor equidad de género y en la afirmación de una conciencia ecología o biocéntrica.

Por todo lo anterior puedo aseverar que todos los significados que usamos para dar forma a creencias y prácticas se operan al tiempo desde las esferas de lo micro y la macro interacción social. Así, la elaboración de significaciones imaginarias que aparece hoy como tensión dinámica en Ixhuacán ocurre en la articulación de cuatro dimensiones de lo social que, en conjunto, crean sus propias ideas/sentidos; por un lado está la reciente irrupción del Estado, la pedagogía nacionalista y el capitalismo como forma de producción, (todos productos de la modernidad) que han trastocando las significaciones que se mantuvieron estables (que no fijas) hasta el pasado siglo. Por el otro lado se encuentran los significados (ideas/sentidos tradicionales) persistentes del Anahuak en torno a las

enfermedades y su tratamiento, que son vividos cotidianamente a través de su práctica y ejercicio y que persisten en su dimensión espiritual frente a la cosmovisión cristiana instaurada durante la expansión colonial europea. Entre estas dimensiones de la vida social (tal vez anteriores a ellas), se encuentran instituciones sociales originarias, prehistóricas e históricas, que aquí son el lenguaje, la espiritualidad y el paisaje. Finalmente, pongo énfasis en cómo la unidad doméstica es la última de estas dimensiones pero la principal como agente epistemológico.

Si bien la especificidades de la organización regional familiar no desaparecieron con la conquista del Anahuak, a pesar de su brutalidad, éstas han venido siendo efectivamente desarticuladas por los diferentes gobiernos a lo largo de quinientos años de colonialidad y neo colonialidad, sufriendo su último ataque macro estructural con el arribo del neoliberalismo ya que esta economía de acumulación por desposesión implica la destrucción de los procesos epistemológicos inherentes a las diferentes maneras de reproducir la vida; en este caso destruye la episteme familiar de elaboración y transmisión de saberes medico comunitarios, con el afán de imponer sus regulaciones, sus significaciones imaginarias, sus métodos de producción y sus productos.

La familia es el principal agente de *re*/producción de los conocimientos médicos de tradición comunitaria, de su imaginario y de sus conocimientos. La familia es una unidad doméstica de *re*/producción de conocimiento y la desaparición de la lógica comunitaria puede implicar la destrucción de una forma de saber particular, dado que la comunidad y la unidad doméstica de producción campesina tienen una relación dialéctica en la *re*/producción del conocimiento médico comunitario y de sus significaciones imaginarias, siendo manifiesto en la forma de hacerse del sustento, pues el realizar y reproducir la vida de tal o cual manera implica necesariamente la adscripción de esos imaginarios.

Así, el espacio/tiempo en que se mueven los saberes de estas mujeres y sus familias, la tradición o lo tradicional que, vista por la modernidad como pasado, atraso, naturaleza e irracionalidad ha sido desdeñada, se encarna como vida cotidiana y nunca es contemplado exterior a la familia (a la manera de museos y estudios) ni como rígida repetición (en el ritual inmemorial). Ambas maneras son, en realidad, una serie significación imaginarias que se elaboran como si el pasado estuviera muerto y tuviese una relación inerte con el presente.

*El tiempo no es una cosa exterior a nosotros, con la que podríamos tener una relación; estamos en el tiempo y el tiempo nos hace (...) podemos estar verdaderamente presentes en el presente, al estar abiertos al porvenir y al mantener con el pasado una relación que no sea ni repetición, ni rechazo. Un pasado vivo no puede existir más que para un presente creador y abierto al porvenir. (Castoriadis, 1950, p.5)*

Así también al interior de la unidad doméstica, en la asignación por género de los roles sociales dónde se ha subjetivado el deber de sanar, en donde se *re/crea* una práctica médica que se extiende más allá del ámbito de lo privado y se expresa como un servicio comunitario y natural. Ellas dan coherencia a estos saberes al interior de la familia y la transforman en una unidad doméstica de *re/producción* de conocimiento, llevando estos saberes a la práctica en sus vidas cotidianas y difundiéndolos a través de la educación oral, la implementación y la experimentación cotidianas. Estas mujeres son capaces de encuadrar la transmisión de saberes médicos tradicionales dentro de los mismos procesos de socialización y de reproducción de la unidad doméstica, omitiendo así la necesidad de una estructura social de educación ajena a la familia, haciendo así de las familias, de la unidad doméstica campesina, el espacio/agente principal, me aventuro a concluir, de la *re/producción* de la medicina rural de tradición comunitaria. Pese a todo lo anterior y por abrumador que pueda resultar el bloque histórico hoy hegemónico (capital financiero y Estado neoliberal) en la imposición de ideas/sentidos y dado que las significaciones que de este emergen no son coherentes con la vida cotidiana campesina, siendo las significaciones imaginarias los más efectivos medios para ordenar la vida social resulta entonces que es en la permanente *re/creación* comunitaria de sus propias significaciones imaginarias dónde mejor se cuestiona y se resiste al imaginario social hegemónico, dónde, a pesar de todo, le es más difícil instaurarse y a donde tal vez nunca terminó de arribar la modernidad y su imaginario.

Me resta cerrar esta investigación abordando algunos de los muchos puntos que deja en suspensión este trabajo. Aquí he abordado el macro proceso social de colonialidad, como un fenómeno histórico social que acontece en la cuenta larga del tiempo y habita en la dimensión subjetiva de la sociedad, así como producto del consenso/imposición, es concretado en instituciones instituyentes y en *corpus* simbólicos. Pero yo me he concretado en argumentar sobre las influencias que se ejercen para significar una medicina como real. Hablar de los procesos de colonialidad implica analizar macro procesos desde la cuenta larga del tiempo, para, así, abordar cuestiones concretas de las sociedades

presentes. Estos procesos, o estos efectos específicos derivados del hecho concreto del desarrollo colonial de Europa, sus ideas/sentidos, pueden observarse en la dinámica social cotidiana. Que la democracia sostenida por el Estado sea liberal-representativa y no una forma democrática indígena lo prueba, así como también lo hace la división internacional del trabajo. El *norte* y el *sur global* dan cuenta de esto. Mucho puede decirse de cómo sucede y qué efectos tiene la colonialidad, pero aquí solo puedo ofrecer una razón más para definir lo que es la colonialidad, que es ésta; en tanto consecuencia de la plena dominación de un pueblo sobre otro, la colonialidad es un grupo de ideas/sentidos realizados por una sociedad que la pone contra sí misma.

Esto tiene consecuencias que pueden observarse mejor desde otro plano de análisis, el de las relaciones e intenciones de los poderes sociales. Por sí mismo el poder tiene muchos niveles de análisis, yo he tratado de concentrarme en el de los significados y sus instituciones instituyentes y cómo estos afectan la realidad material de la comunidad. Aquí los poderes económico, epistemológico, teológico, simbólico y legal se convierten en instituciones instituyentes, dónde frecuentemente buscan y de hecho instauran significados que no son operables en la vida comunitaria. Pero poder está sujeto al control de recursos y por eso las MM son agentes sociales influyentes en sus comunidades. Bajo la lógica del Estado moderno se ha invisibilizado a la medicina comunitaria y desarticulado su cuerpo de ideas/sentidos, pues la obligada reconfiguración a la que está siendo sometido su principal espacio de reproducción, las familias rurales, pone en jaque sus procesos de transmisión de conocimiento. Una vez más el mayor grupo en condiciones de vulnerabilidad, las mujeres, se ve mayormente afectadas por este hecho. Insisto, las MM aún gozan de prestigio en la comunidad, y de todos los beneficios que ello conlleva, sin embargo, cada vez resultan más vulnerables económicamente estas agentes epistémicos y la posibilidad de transmitir cuerpos completos de significados médicos comunitarios se está desarticulando en medida que la migración y la descampesinización se arraigan en la comunidad.

Pero si la ingeniería social a través de la regulación de los procesos globales del capital está muy lejos de la capacidad de incidencia de este trabajo, no lo está el insistir que el imaginario social es una arena en disputa y que desde este se *re/*producen ideas/sentidos que se traducen en acciones y modos de vida concretas. Realizar esfuerzos por preservar las significaciones medicas comunitarias es trabajar a favor las otras epistemología y posibilitar el dialogo de saberes.

## ANEXOS

### USOS, PRÁCTICAS Y CONOCIMIENTOS

En este apartado me permito ordenar y definir las categorías que los sujetos refieren. La intención al hacer esto es poder incorporarlos al cuerpo de la investigación en donde resulte útil (sea como pies de página, como parte del texto o como anexos). Las categorías aquí referidas son las que emergen de las entrevistas con las mujeres medicina, quedando a posterior el incorporar las referidas por las mujeres que usan cotidianamente el temazkal, las que surjan en general de las personas en el pueblo y las que resulten de posteriores entrevistas. Por ser los siguientes conceptos los usados por las mujeres medicina en su ejercicio médico, los ordeno en cuatro grupos; diagnóstico, enfermedades y malestares, plantas y elementos terapéuticos.

<b>Cuadro de datos generales del y las médicos de tradición en activo en la comunidad</b>				
<b>Nombre</b>	<b>Edad</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Profesión médica tradicional</b>	<b>Edo civil</b>
Don Basilio	89 años	Segundo de primaria	Huesero	Casado
Doña Chave	66 años	“Poquitas letras”	Partera	Casada en segundas nupcias
Doña Esperanza	70 años	Analfabeta	Sanadora	Casada
Doña Amalia	Alrededor de 70	Analfabeta	Pulsadora/Rezandera	Casada
Remedios	40 años	Secundaria	Bruja/curandera	Casada
Doña Rosa	55 años	Tercero de primaria	Curandera	Casada
Hermanas Casas	55 y (¿?) años	Secundaria	Curanderas/hierberas	Solteras
Doña Leobarda	65 años	Analfabeta	Hierbera	Viuda
Doña Juanita	78 años	“Se leer y escribir”	Curandera/Partera	Viuda

#### **Especialidades médicas de tradición comunitaria.**

Existen muchas especialidades médicas en la MT que, a su vez, son llamados de múltiples maneras. He aquí solo algunas, las que fueron usadas por las propias mujeres medicina para referirse a sí mismas.

**Partera.** Este médico/a tradicional toma a su cargo el buen desarrollo del bebe y la salud de la madre durante el embarazo y al momento de dar a luz. El trabajo de estos puede empezar en la búsqueda de la concepción de los padres, al atender y corregir malas posiciones de órganos internos esenciales para la reproducción, como los ovarios, la matriz y la cadera en el caso de las mujeres, o los testículos en el caso de los hombres. Si es necesario, recomendará una dieta para la producción de

esperma. Durante el embarazo vigilara el buen desarrollo del bebe y la salud de la madre, usando el tacto para observar la evolución de niño/a y todos los sentidos y frecuentes cuestionarios para evaluar la salud de la madre. Durante el parto este médico/a tradicional es también un psicopompo, es el ser encargado de enlazar las dos realidades que se conectan: el otro mundo, que es de donde viene la nueva criatura y este, que es a donde llega. El diccionario de medicina tradicional de la UMAN ofrece la siguiente definición :

*“Especialista de la medicina tradicional cuya función primordial es la atención del embarazo y del parto, así como la de proporcionar asistencia a la mujer y al recién nacido durante el puerperio. La actividad de estas especialistas generalmente no se limita a la asistencia materno infantil, sino que se extiende a la atención de algunos padecimientos ginecológicos que se consideran causa de esterilidad, así como otras demandas de atención que afectan a la embarazada y al recién nacido, como susto, mal de ojo y caída de mollera. Por lo general, esta especialidad es practicada por mujeres de edad avanzada, en cuya iniciación parece fundamental el haber experimentado varios embarazos, con algunas excepciones, En algunas regiones del país, la iniciación de las parteras está dada por una señal divina, como en el caso de las totonacas de Puebla (A. Ichon, 1973.) -y como es el caso de Ixhuacán. (En la mayoría de comunidades del país) el saber y la función se transmiten oralmente en el seno familiar por generación alterna, directa o a través de un pariente paralelo (O. Zurroza Ceballos, 1985.) La adquisición de los conocimientos técnicos y el adiestramiento tradicional lo obtienen a través de la observación y la práctica como asistentes de una partera experimentada”.*

**Curandera.** Se les llama curanderos a las personas que ofrecen algún servicio para prevenir las enfermedades, curar o mantener la salud individual, colectiva y comunitaria, enmarcada su práctica y conocimiento en la cosmovisión del sistema indígena tradicional. En muchas comunidades indígenas, reciben en lengua un nombre con un significado específico que va más allá de "curandero" y que les confiere un vínculo comunitario y un profundo respeto por la población. El diccionario enciclopédico de la medicina tradicional de la UNAM ofrece la siguiente definición:

*“Denominación genérica que reciben todos los terapeutas en el ámbito de la medicina tradicional. Bajo esta designación, quedan incluidos aquellos curadores que cumplen la función del médico general; es decir, los que atienden una amplia gama de padecimientos y enfermedades empleando*

*diversos recursos y métodos diagnósticos y curativos. El descubrimiento de la vocación e iniciación del curandero, así como su entrenamiento o proceso de aprendizaje, están determinados por patrones culturales, regionales y/o étnicos, que influyen en el campo de acción y en el universo médico particular al que se ha de incorporar. Es casi un patrón general, distinguirlo como 'un hombre especial', 'un sabio' u 'hombre de conocimiento', diferente del común, dotado de un 'don' o 'poder especia' que suele manifestarse a cualquier edad, inclusive desde su gestación".*

**Sanadora.** Parecer ser que la diferencia principal entre estas dos categorías es su relación con una voluntad superior, pues doña Chave, que se describe como sanadora, si bien es muy católica, no elabora un discurso metafísico ni describe propiamente un don o llamada divino, mientras que doña Esperanza, que no es "curanderilla" sino sanadora, articula en su práctica, a través del discurso y en todo momento, una relación con dios. Parece que la diferencia sería que la sanadora restablece la salud de las personas por las personas, mientras que la sanadora restablece la salud por mandato divino, porque dios se lo ordena, no porque las personas se lo pidan. En un reciente trabajo sobre el temazkal, Alfonso Julio Aparicio Mena escribe la siguiente referencia sobre los sanadores

*"(...) no todos los sanadores y terapeutas tienen las mismas capacidades. Les hay que nacen con un don especial para ver, para entender y para sanar los problemas (...) No todos consiguen quitar los dolores y mejorar los problemas asobando un huevo, por ejemplo (...) cada persona tiene más desarrollado un don, o puede desarrollar más un don para curar"*

**Huesero.** Recibe el nombre de huesero el médico tradicional especializado en la atención de fracturas óseas, esguinces, lucsaciones y dislocaciones. Este especialista debe contar con mucha habilidad a la hora de tratar este tipo de dolencias ya que normalmente llegan los pacientes recién accidentados y con mucho dolor. Una mala atención en una fractura, señala don Basilio, puede derivar en gangrena. El diccionario enciclopédico de la medicina tradicional d la UNAM ofrece la siguiente definición: *Especialista de la medicina tradicional que domina las técnicas encaminadas al tratamiento de diversos trastornos del sistema músculo-esquelético (...) Por lo general, el aprendizaje de estos especialistas es de tipo empírico, aunque en algunas regiones del país su disposición y sensibilidad se consideran innatas. En la aplicación de las técnicas y procedimientos más comunes, los hueseros hacen uso de materiales de calidad "caliente", tales como sustancias grasas de origen animal (sebos, mantecas, enjundias, aceites, pomadas) a veces*

*preparadas con hierbas, diversas pomadas y ungüentos de patente, así como macerados alcohólicos de hierbas, o bebidas tales como el pulque y el aguardiente, que suelen utilizar con fines analgésicos. Se considera que estos especialistas pertenecen al grupo técnico de los curadores de la medicina tradicional, puesto que el dominio de sus habilidades empíricas, manuales y/o técnicas es fundamental en el proceso curativo. Sin embargo, se cree que los efectos de algunos elementos mágico-religiosos potencian la actividad terapéutica del huesero y/o de los recursos que utiliza en el tratamiento. Estos elementos se refieren fundamentalmente a ciertas oraciones, rezos, pases mágicos y limpias.*

### **Formas de diagnóstico**

En un estudio publicado por la gaceta antropológica, se dice lo siguiente sobre el diagnóstico: *“Dentro de las medicinas tradicionales y modos de cuidado natural de la salud, las formas de abordar el estudio y las propuestas de ayuda para quienes sufren desde hace largo tiempo problemas físicos o psicológicos son diferentes a las propuestas hechas para quienes padecen males agudos. Los problemas crónicos se entienden, en la visión tradicional, como males instalados en el interior de la persona. Para llegar a donde están ha sido necesario tiempo. El presente y el futuro del llamado "enfermo crónico" se hallan ligados a numerosos factores, no sólo a la evolución del mal específico que padece (...). La medicina tradicional y los sistemas naturales abordan la ayuda y la atención cuando el enfermo las reclama, teniendo en cuenta cuál es la relación de la persona con el medio: natural, social y cultural. La visión global del mal y de la persona enferma en la medicina tradicional china o en la medicina tradicional mexicana llevan a la especificación de los males como una experiencia individual. Los condicionantes de cada cual, ligados al factor tiempo, hacen que sean analizados los casos teniendo en cuenta las singularidades de las personas”.*

Entonces, el diagnóstico de la enfermedad en la medicina tradicional es un proceso complejo y elaborado. Normalmente empieza con la interrogación al paciente sobre cómo se siente y que ha hecho en los últimos días. Después proceden a revisar el estado físico del paciente utilizando los cinco sentidos, aunque en los casos observados se destaca la vista y el tacto. Finalmente, de no encontrar una razón clara del malestar o enfermedad (razón que nunca es únicamente biológica) se procede a métodos subjetivos para concentrar la atención completa (del cuerpo, las emociones, la mente y el espíritu) en la búsqueda del origen del malestar o enfermedad. Esta parte es comúnmente interpretada por los observadores modernos como supuestas formas de adivinación.

<b>Formas de diagnóstico de la medicina tradicional rural observadas</b>	
Lectura del huevo de limpia	Después de realizar un limpia con huevo a la persona, este se quiebra y se vacía en un vaso con agua, se observa desde diferentes ángulos para detectar, vía la equivalencia de la yema con el cuerpo físico y la clara con el energético, la enfermedad del paciente
Limpia.	Como método de diagnóstico sirve para observar lo que se recoge del paciente al limpiarlo. Es una observación del plano energético del paciente. Se basa en los mismos principios subjetivos mencionados arriba.
Pulsos	Existen tres pulsos que miden con el tacto los médicos tradicionales. Doña Esperanza y doña Amalia palpan el radial, en la muñeca. Como método de diagnóstico lo que se observa es la fuerza y regularidad del corazón. Los tactos sensibles de los MT que o han operado esta técnica por varias décadas logran diferenciar en el pulso del paciente una enfermedad biológica (taquicardia, arritmia o un soplo) de una psicológica (tristeza, angustia o soledad).
Tacto	Este resulta esencial, así como su cuantificación a través de las medidas. Es tal vez la principal herramienta en el diagnóstico de enfermedades biológicas para el Mt. Además es esencial porque todas las fisioterapias pasan por una buena sensibilidad, desarrollo y dominio del sentido del tacto
Vista	Es tan importante como el tacto en el diagnóstico de las enfermedades. Por un lado está la observación que la mujer medicina hace del cuerpo, buscando color, posturas y en general señales visuales que indique salud o enfermedad. Un ojo bien entrenado parece mágico para los observadores. En el caso de doña Esperanza, su primer diagnóstico es viéndonos fijamente a los ojos ¿iridología? Muy probablemente, aunque ella no lo dice. Por otra parte están, ahora sí, las observaciones que las medicas/os tradicionales hacen del mundo inmaterial. La capacidad de “ver” que se desarrolla cuando se practica, por ejemplo, el observar no los cuerpos físicos que se mueven en el espacio sino las sombras que estos proyectan, es un elemento frecuente entre los hombres y mujeres medicina

### **Enfermedades y malestares**

Enlisto aquí las enfermedades y malestares que más comúnmente atienden estas mujeres medicina. El antropólogo español Aparicio Mena (2004) refiere lo siguiente: *“Las enfermedades/desarmonías no son entes abstractos que se “agarran” a las personas; son situaciones complejas y polivalentes que trastocan la ubicación del individuo en su medio (social, natural, cultural). Quisiera resaltar que la dimensión del ser humano es de amplia y variada expresión. Sus males y enfermedades, también. El enfoque unilateral de la terapéutica en los países occidentales, desde las ciencias naturales, es insuficiente. El ser humano es un ser social, no sólo un conjunto de estructuras y funciones que conforman un cuerpo. La artrosis, la fibromialgia o el cáncer no sólo tienen una dimensión física, también la tienen moral, emocional, social, cultural”*.

Estos son las enfermedades y malestares más atendidos por las mujeres medicina en Ixhuacán

<b>Enfermedades y malestares atendidos por mujeres medicina en Ixhuacán</b>	
Afectados por el rayo	Pendiente. Esta categoría es nueva para mí, pero al parecer son aquellas personas han sido golpeadas por el relámpago o han sido alteradas por uno que cayó cerca de ellos. Hasta aquí no se ha hecho referencia a que esto sea indicativo o señalamiento para convertirse un granicero
Enfermedades estomacales	Originadas por falta de higiene, mala alimentación, desnutrición y por males congénitos. Son muy comunes en las zonas pobres del mundo. Las mujeres medicina conocen cientos de remedios para atender estos malestares, la mayoría son herbarios, pero también la carne de animales del monte sirve, así como las fisioterapias.
Envaramiento	Es la incapacidad de mover alguna extremidad y el dolor que el intentarlos causa, asociado al sistema nervioso. El trabajo pesado o el mantener una misma posición por mucho tiempo, así como un impacto emocional fuerte, suelen ser sus causas
Envidias.	Resultado de la energía proyectada hacia nosotros por alguien a quien no le agradamos, enferma y daña el cuerpo en virtud de su potencia o la debilidad psíquica o emocional del afectado
Empacho	Tiene varias categorías (de baba o de alimento, por ejemplo). Aunque es más frecuente en los niños, los adultos también los padecemos. Resulta de la dificultad del sistema digestivo para digerir algún alimento, provocando falta de apetito, asco y, si no se le trata a tiempo, desnutrición.
Estiradas	Son las hiperextensiones de músculos y ligamentos
Espanto	Opera bajo los mismo principios del susto, solo que es más grave. Está asociado a encuentros con espíritus o incidentes graves, como ser atacado por una animal que puede matar, como una serpiente
Malos aires	Los aires son entidades incorpóreas. Existen muchas categorías de estos, pero en general refieren a formas intangibles, como el viento. Adquirir un mal aire puede ser el resultado de estar cerca al momento del último aliento de un animal o un hombre (pues el espíritu de estos puede aferrarse a la vida tomando la energía del alguien cercano), al “interés” de algún espíritu elemental en una persona
Mollera caída	Malestar propio de los bebés, específicamente durante el momento en que el cráneo no ha terminado de cerrarse. Por un golpe o una mala posición, la mollera baja, se aplana, pudiendo originar distintos males tares en el desarrollo del bebe.

Ojo	El mal de ojo, como malestar, resulta de la intención dirigida hacia una persona, aunque los bebés suelen ser los que principalmente lo sufren. Según la cosmovisión nahual, la intención (buena y mala) puede dirigirse y proyectarse a través del cuerpo anímico conocido como hijiyotl -las emociones y los sentimientos- que se ubica y se proyecta desde el estómago (aunque algunos lo colocan específicamente en el hígado). En teoría. Los bebés son más susceptibles a padecerlo porque están en un momento de plena receptividad frente al mundo
Sustos.	El susto es propio de aquellos que padecieron un sobresalto por causas físicas, resultando una descompensación emocional que el cuerpo manifiesta. Puede ser provocado por algo tan simple como una caída o un accidente.

### Formas de intervención terapéutica.

Como en todas las medicinas, en la de tradición comunitaria existen varias formas terapéuticas para atender un mismo malestar. Aquí los ejemplos vistos en la comunidad.

Aspersión de tintura	Elemento común en la práctica médica tradicional. Parece ser una aportación africana a la medicina prehispánica. Básicamente consiste en tomar un sorbo de algún líquido y, sin avisar, arrojárselo al rostro a la persona justo al terminar una limpia. Su utilidad es ayudar a regresar plenamente la conciencia al paciente
Dios te pido favor	Así es como refiere doña Amalia cuando alguien le pide que le pida un favor a dios en nombre de esta. Esta práctica es especialidad de los rezanderos, aquellos que rezan correctamente y dedican gran parte de su tipo a rezar por el bienestar de los demás. Aunque la señora Amalia no me lo digo, supongo que eso es lo que hace en favor de sus pacientes
El testigo.	Desconocido para mí. Aunque existen referencias en los últimos trabajos de C. Castaneda (los menos serios) nunca había visto este procedimiento.
Floteada	Es la manera en que corrigen los pulsos. Es un masaje al cuerpo con plantas y fragancias, seguida de una especie de ajuste a las articulaciones de ambos brazos serie de movimientos ondulatorios
Limpias.	Las limpias se utilizan para despojar de malas energías a los pacientes. Esta energía puede ser propia o impuesta y dependiendo del tipo de energía que invada a la persona se utilizará un método limpia en especial
Limpia con amoniaco	Elemento común entre los curanderos. Al ser un líquido para caustico, se asocia a la limpieza de la energía de las personas
Limpia con huevo.	Se usa para limpias y para diagnósticos. Al parecer, la limpia con huevo no era una práctica común entre los nahuas hasta la llegada de los españoles al país.

Mirar al entrecejo.	Es una práctica común entre los místicos occidentales. Se utiliza para crear desconcierto y desconcertar. En este caso, esta simple técnica es usada para disponer adecuadamente al paciente, así como para “ver” su estado energético.
Reventar las anginas	Es un masaje a los ganglios linfáticos, favoreciendo el drenado de estos. Normalmente se empieza en las muñecas, se prosigue en la parte interior del brazo justo abajo del codo, se continúa en las axilas y se completa en la garganta. Finalmente, vía oral, se administra un agente que alcalinice las amígdalas. La técnica de Doña Esperanza es mucho más directa. Pasa directamente a la garganta del paciente, alcalinizando y realizando un masaje desde dentro.
Tallando	Fisioterapia en forma de masaje para descontracturar músculos y tendones
Tierra del rayo	Desconocido para mí. Esta es la tierra en donde el relámpago se precipita y como doña Amalia lo sugiere hay de tipo macho y de tipo hembra (?). Y al parecer, un remedio común en la región, pues en las historias que se cuentan del último Tlamatine este usaba comúnmente este elemento terapéutico

### **Plantas usadas por las mujeres medicina.**

A continuación presento un cuadro sobre el aspecto más difundido de la medicina tradicional, la herbolaria. Esta son las plantas que más frecuentemente fueron mencionadas durante las charlas con las MM.

Nombre común	Nombre científico	Usos
Ajo	<i>Allium sativum</i>	Para limpias y como antibiótico
Adolorida	?	Para el envaramiento
Contraveneno	?	Para mordeduras de serpiente
Cuitlasban	?	Para las postemillas.
Chinahuatillo,	<i>Acalypha alopecuroides.</i>	Para las cicatrizar heridas
Estafiate	<i>Ambrosia artemisiifolia</i>	Para limpias y colitis
Flor de espuela	?	?
Hierba del zopilote	<i>Solanum pubigerum</i>	Para limpia y para baños
Hojas de sauco	<i>Sambucus</i>	
Manzanilla	<i>Chamaemelum nobile</i>	Anti inflamatoria y en problemas digestivos

Parietaria,	<i>Parietaria officinalis</i>	Se emplea en los casos de cálculos renales o vesiculares, así como en la cistitis, o en las retenciones de orina
Rosa de castilla	<i>Rosa centifolia L</i>	Para tratar la fiebre o calentura
Tabaco	<i>Nicotina tabacum</i>	para limpias
Buganvilia	<i>Bougainvillea</i>	Tos y resfriado
Romero	<i>Rosmarinus officinalis</i>	Frialdad
Hoja santa	<i>Piper auritum</i>	Frio en el área abdominal y alimenticia
Gordolobo	<i>Bocconia frutescens</i>	Para la tos
Oregano	<i>Origanum vulgare</i>	Para vías respiratorias
Canela	<i>Cinnamomum verum</i>	Para la frialdad
Pelo de elote	<i>Zea mays ,estilos</i>	Vías urinarias
Caña de venado	¿?	Para el envaramiento
Riñonaria	¿?	Vías urinarias
Mosote amarillo	¿?	Vías urinarias
Laurel	<i>Laurus nobilis</i>	Empacho
Pericón	<i>Tagetes lucida</i>	Colitis
Hierba buena	<i>Clinopodium douglasii</i>	Malestar estomacal
Lengua de vaca (hoja)	¿?	Diarrea, disentería
Epazote zorrillo	<i>Chenopodium incisum</i>	Parásitos intestinales
Olivo	<i>Olea europea</i>	Para la piel
Malva	<i>Malvaceae</i>	Golpes
Árnica	<i>Arnica angustifolia y A montana</i>	Para la piel
Zabila	<i>Aloe vera</i>	Quemaduras y desinflamar
Eucalipto	<i>Eucalyptus</i>	Vías respiratorias
Panalitos (flor)	¿?	Vías respiratorias
Higuerilla	<i>Ricinus communis</i>	Vías urinarias

Sauco (hojas flor)	<i>Sambucus nigra</i>	Analgésico
Floripondio	<i>Brugmansia arborea</i>	Anestiseco e insomnio
Lechuga	<i>Lactuca sativa</i>	Sistema nervioso
Limón	<i>Citrus × limón</i>	Antigripal

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Anderson, Benedict. 1993. "Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo". Ed. Fondo de cultura económica
- Aparicio Mena, Alfonso Juan, 2006. "El temazkal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericana". Ed. Universidad de Salamanca
- Aguirre Beltran, Gonzalo. 1969. "Obra antropológica" vol. IV, VI y VIII. Ed. Fondo de cultura económica.
- Espinoza Damián, Gisela y León López, Arturo; Coordinadores. 2009. "El desarrollo rural desde la mirada local". Ed. UAM
- Amodio, Emanuele, 2002. "Formas de alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América". Ed. Instituto de estudios peruanos.
- Anath, Ariel de Vidas, 2004 "El trueno ya no vive aquí. Representaciones de la marginalidad y construcción de la identidad teenek". Ed. UAM
- Bajtín, Mujail. 1987. "La cultura popular en la edad media y el renacimiento. El contexto de Francois Rebelais". Ed. Universidad de Buenos Aires
- Bartra, Armando. 2031. "Hambre y Carnaval", ed. MC editores,
- Barrington Moore Jr. "Principios de la desigualdad social y otros ensayos: ensayos sobre moral económica y desigualdad". Ed.
- Benjamin, Walter. 1940 "El Narrador". Ed. Nueva visión
- Bhabha, Homi K..1994. "El lugar de la cultura". Ed. Manantial
- Bourdieu, Pierre. 1989. "El espacio social y la génesis de las clases". Ed. Universidad de colima; "La dominación masculina", dd. Anagrama, 2000; y "Razones prácticas sobre la teoría de la acción", ed. Letra E, 1997
- Buffington, Robert M. 2001. "Criminales y ciudadanos en el México moderno". Ed. Siglo XXI
- Carr, Edward H. 1999. "¿Qué es la historia?". Ed. Planeta
- Carretero Pasín, Ángel Enrique. 2003 "Un Acercamiento Antropológico al imaginario". Ed. Ágora
- Cardoso Gómez, Marco Antonio y Pascual Ayala Rafael. 2008. "Medicina tradicional y medicina basadas en la evidencia". Ed. UNAM
- Castaneda, Carlos. 1977. "Las enseñanza de don Juan". Ed. Fondo de cultura económica.

- Castoriadis, Cornelius. 1997. "El imaginario Social Instituyente", ed. Zona Erógena, "La Institución Imaginaria de la Sociedad", 1997, ed. Fabula Tusquests;
- Chakraborty Espivak, Gayatri. 1985 "Estudios de la subalternidad. Decosntruyendo la historiografía". Ed. Delhi, Oxford University Press. Y "¿Puede hablar el sub alterno?" 1988. Ed. Instituto colombiana de antropología e historia.
- Chatterjee, Partha. 2007. "La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos". Ed. CLACSO
- Chomsky, Noam. 2012. "Ocupar Wall Street. Indignados en el centro del capitalismo mundial". Ed. Tendencias Editores
- Costa, Jean-Patrick, 2010. "Los chamanes de Ayer y hoy". Ed. Siglo XXI
- De las Casas, Bartolomé. 1956 "Historia de la Indias". Ed. Fundación biblioteca Ayacucho
- De Grammont, Hubert C. 2006. "La nueva estructura ocupacional en los hogares rurales mexicanos: de la Unidad Económica Campesina a la Unidad Familiar Pluriactiva", (versión preliminar).Ed. ALASRU.
- De Sousa Santos. Boaventura .2009. "Una Epistemología del Sur", ed. Calcsó; "Conocer desde el Sur, por una cultura política emancipadora",2006. Ed. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Y "Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder". 2005. Ed. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales
- Díaz del Castillo, Bernal. 2006. "Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España". Ed. Tomo
- Díaz, Frank. 2008. "El calendario de Anáhuac". Ed. Fondo de cultura económica
- Dussel, Enrique, 2005 "Europa, Modernidad y Eurocentrismo". Ed. UAM-I
- Elias, Norbert. 1987 "El Proceso de la Civilización". Ed. Fondo de cultura económica.
- Escobar, Arturo. 2007. "La invención del tercer mundo". Ed. Fundación editorial el perro y la rana.
- Fanon, Franz, 1973 "Piel Negra, Mascaras Blancas" Ed. Fono de cultura económica". Y "Los condenados de la tierra". 1983. Ed. Fondo de cultura económica.
- Figuroa, Ibarra Carlos. 2009. "Naturaleza y racionalidad de la violencia". En Tischler, Visquerra Sergio y Carnero Roque Henaro, Conflicto, Violencia y Teoría Social, UI-Gelfo Centro y UAP, s, f pp 16.
- Fromm, Erich. 1996. "El Miedo a la Libertad" Ed. Planeta

- Gómez, P. 2002 “La antropología aplicada, la medicina tradicional y los sistemas de cuidado natural de la salud. Una ayuda intercultural para los padecimientos crónicos”. Ed. Gaceta de Antropología
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo: 1997. “Pachita, la Bruja Santa”. Ed. Fondo de cultura económica.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVII. Ed. University of California
- Harris, Oliva y Young, Kate. 1979. “Antropología y feminismo, ¿es la mujer con respect al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura”. Ed. Anagrama
- Huges, Portelli. 1977. “Garmsci y el bloque histórico”. Ed, Siglo XXI.
- J. Gelles, Richard y Levine Ann. 2006. “Sociología con Aplicaciones en Países de Habla hispana”. Ed. Mc Graw Hill. 6ª edición.
- Jung, Carl Gustav. 2007, “Sobre los Arquetipos del Inconsciente Colectivo.” Y “El Concepto de Inconsciente Colectivo” 2002. Ed. Tomo
- Krickeberg, Walter. 2003. “Las Antiguas Cultura Mexicanas”. Ed. Fondo de cultura económica. Duodécima edición.
- Lafaye, L. 1990 “La Formación de la Conciencia Nacional en México”. Ed. Fondo de cultura económica.
- Lander, Edgardo. 2000 “La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas”. Ed. CLACSO.
- Lamas, Martha. 2000 “La perspectiva de género”. Ed. Escuela nacional de antropología
- León-Portilla, Miguel. 1980 “Los Aztecas”, y “La Filosofía Náhuatl”, 1965. Ed. Dastin
- Mouffe, Chantal. 1999. “El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical”. Ed. Paidós
- Marmolejo Vivanco, José Luis. 1949. “Historia de Veracruz, tomo I”. Ed. Biblioteca Instituto de antropología, Universidad de Veracruz.
- Mejía A. Gonzales, Marcial. 2006. “Introducción a los baños Sauna”. Ed. Herbal.
- Mena Aparicio, Alfonso Julio. 2006. “El temazkal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericana”. Y “las plantas en la cultura de salud mesoamericana” 2005. Ed. Ed. Universidad de Jean.
- Moctezuma Barragán, Pablo. 2011. “Moktezuma y el Anahuak, una versión mexicana”. Ed. SM Gráficos.
- Mondragón, Aracely 2014. “Bartolomé de las Casas: herencia y utopía” Ed. UAM

- Sandoval Forero, Eduardo Andrés. 2003 “El temazcal otomí”. Ed. UAIM
- Sosa Velásquez, Mario. 2012. “Cómo entender el territorio” Ed. Cara Parens,
- Ortega Canto, Judith. 1990. “Un Primer Acercamiento al Concepto de Medicina Social”. Ed. UAM-X
- Pereira Menuat, G. 2009. “Aproximación Crítica al Estudio de la Etnogénesis”. Ed. UAM-X
- Powell, Philip W. 1985. “La Guerra Chichimeca”. Ed. Fondo de cultura económica.
- Quijada, Mónica. 200. “Homogeneidad y nación como Estudio de caso. Argentina, s. XIX y XX”. Ed. Biblioteca virtual de las ciencias sociales
- Quijano, Aníbal 2014. “Cuestiones y horizontes”, Ed. CLACSO,
- Reyes Montes, Laura. 2005. “Organización Socioeconómica de las Unidades Domésticas Campesinas de la Región” ed. UAEM Agrícola del Valle de Ixtlahuaca, Estado de México1
- Rojas Alba, Mario. 2009. “Tratado de Medicina Tradicional Mexicana” Ed. Tlahui
- Sandoval, Eduardo. 2003. “El temascal otomí como ritual de purificación, sanación y refrescamiento”. Ed.
- Sloterdijk, Peter. 2009. “Muerte Aparente en el Pensar”. Ed. Unselld Lecture
- Sosa Gómez, Reinaldo. 2008. “El Poder Medicinal de las Plantas”. Ed. Apia.
- Tavarez y Vasser College, 2010. “Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca”. Ed. UNAM
- Timasheff, Nicholas S. 1971. “La Teoría Sociológica”. Ed. Fondo de cultura económica.
- Touraine, Alain. 2000. “Crítica de la modernidad”. Ed Fondo de cultura económica.
- Villoro, Luis. 1979. “Los grandes momentos del indigenismo en México”. Ed. Fondo de cultura económica
- Wright Mills, C. 1997. “La Imaginación Sociológica”. ED. Fondo de cultura económica.
- Young, Robert K. y Veldman, Donald J. 2000. “Introducción a la Estadística Aplicada a las Ciencias de la Conducta”. Ed. Trillas.
- Zinn, Howard. 2005. “La Otra Historia de los Estados Unidos, de 1492 a hoy”. Ed. Otras voces
- Zizek, Slavov. 2002. “Primero como tragedia, después como farsa”, Ed, Akal, 2002

### **Otras fuentes**

Atlas de Riesgos Naturales del Municipio de Ixhuacán de los Reyes, Veracruz, 2011

Basave, Agustín. México Mestizo. 2002. “Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez”. Revista Sociológica, año 8, número 21

Bastian, Duarte Ixkic. 2013. “Los estudios sobre la identidad”. Conferencia

Bonfil Sánchez, Paloma.” 2003 ¿Obedecer callando o mandar obedeciendo?” Ed. Revista México indígena, septiembre 2003

Castoriadis, Cornelius “Tiempo e imaginación”, 1950. Entrevista. Biblioteca Omegalfa,

De Sousa Santos y Rivera Cusicanqui. 2013. “Conversaciones del mundo”. Video, capítulo 4 (YouTube)

Estrategias de la OMS Sobre Medicina Tradicional, 2014-2023

Fortalecimiento y desarrollo de la medicina tradicional mexicana y su relación intercultural con la medicina institucional. 2005. Secretaria de salud

Reguillo, Rossana. 2000 “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, Revista Quintapata

Rivera, Silvia Cuscanqui. 1997. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral”, Revista Temas sociales.

Marco legal de la medicina tradicional y las medicinas complementarias. 2013. Secretaría de Salud.

Sistema de Información Municipal, 2014. Cuadernillos Municipales.

Víctor Suarez, 2013.” Movimientos Sociales”. Conferencia

Lutz, Bruno. 2014. “Formación Histórica de la Sociología Rural. Proceso de Civilización del indio y del Campesino en México (1870-1960)”. Revista: Sociológica,

López Austin. “La sexualidad en la tradición mesoamericana”. Revista Arqueología mexicana, número 104.

Zaíd, Gabriel. 2013. “Metabolismo del desarrollo” Revista Letras libres, septiembre 2010, número 133.