

EL ESPACIO RELIGIOSO DE LAS MUJERES EN MÉXICO¹

Sylvia Marcos*

Después de que Mariana, mujer de 60 años de edad, terminó sus actividades rutinarias (arreglo del templo) en los días de curar, se puso su larga e impecable túnica blanca. Otras tres mujeres, de edades que oscilaban entre 30 y 60 años, también sacaron sus túnicas blancas de unas bolsas de plástico y se las pusieron. Mientras se las ponían, pude ver cómo se transformaban de mujeres comunes a personas con poder, con capacidad de invocar a espíritus y expertas curanderas, cuyos dones mucha gente esperaba aprovechar (Finkler, 1985: 1-2).

INTRODUCCIÓN

El acto de curar en el México antiguo se realizó en un contexto complejo y explícitamente religioso, alrededor de oraciones, invocaciones y objetos sagrados. En la actualidad, los rituales que involucran curaciones casi siempre suceden en un contexto de religión popular. En ellos se refleja la relación que tienen los curanderos/as con el cosmos, marcada fuertemente por creencias antiguas y por la presencia dominante de mujeres. Las formas actuales de curar pueden recurrir a la tradición prehispánica primordial, o pueden emerger de la fusión de las culturas traídas por la conquista española y las colonizaciones subsecuentes. De todas maneras, la medicina popular tiene como punto de partida la cosmología que predominó en las culturas mesoamericanas² por milenios y que todavía proporciona información del sistema de sabiduría implícito en muchos de los procedimientos curativos actuales (Marcos, 1988).

Subyacente a la cosmología había un concepto persistente de la dualidad, un mundo dividido entre los componentes femeninos y masculinos. Había muchísimas diosas importantes y la mayoría de las divinidades tenía aspectos femeninos y masculinos. La fuerza cósmica identificada con lo femenino era complementada por las contrapartes identificadas como masculinas. Las mujeres, al igual que hombres, eran profundamen-

* Sylvia Marcos, Directora del Centro de Investigación Psicotecnológica de Cuernavaca, México; profesora visitante de Religiones Mesoamericanas y Género de la Universidad de Claremont, California. También ha sido profesora visitante en el Seminario Teológico Union de la Ciudad de New York e integrante y fundadora del Seminario Permanente de Género del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Es autora y editora de numerosos libros y artículos sobre Género y Psicología, Género y Medicina, así como de las formas de vivir el género en el México prehispánico y en la actualidad.

te influidas a verse a sí mismas en sus interacciones y en sus funciones sociales como diferentes pero complementarias en todos los niveles y en todas las áreas de la vida. El rol prominente de las mujeres curanderas reflejaba una visión del mundo en el cual los poderes y todos los aspectos de la vida femenina formaban parte de la sociedad en modo fundamental. Aún más, los registros de los siglos dieciséis y diecisiete sugieren que había más mujeres que hombres practicando las artes curativas en los tiempos precolombinos. Aún hoy, dentro de la medicina popular podemos ver a las mujeres curanderas actuando de maneras que las llevan a transgredir los roles normalmente impuestos a las mujeres por su contexto social. El material histórico y etnográfico que se menciona más adelante, indica el rango de las actividades curativas practicadas por las mujeres y sugiere la gran importancia de su participación como especialistas en los rituales religiosos.

El papel de las mujeres curanderas en México está directamente relacionado con la naturaleza de la religión popular. Cuando vemos las actuales prácticas populares curativas, observamos una complejidad profunda y un todo estratificado que con sus niveles múltiples se encuentra fuera de la medicina concurrente y dominante. Al ser una tradición doblemente viva y autorenovable, con un repertorio de métodos curativos de la época precolombina; los valores y la visión religiosa de la “medicina popular” cubren todas las acciones curativas y salen de la medicina dominante, formal e institucional. Esto incluye la mayor parte de los métodos curativos de los pueblos y su gente. Sus practicantes son casi exclusivamente pobres urbanos, de origen campesino o indígena; pero quienes buscan cura, provienen de cualquier espacio social. La gente recurre al curanderismo, o medicina popular, como primera opción después de que la medicina dominante les ha fallado.

“*Curanderismo*” es un término español utilizado para denominar una variedad de prácticas y rituales curativos, los cuales a veces son referidos como “chamanísticos”. Esto define un terreno privilegiado en donde las etnias indígenas se atrincheraban y se manejaban a sí mismas, no sólo para sobrevivir la conquista española, sino para convertirse en un nicho de invención continua y autónoma (Bonfil Batalla, 1984). Elementos de diferentes periodos históricos se mezclan, se reorganizan y re-significan por la acción de los agentes de este proceso: las grandes mayorías de la población en desventaja que vive en los centros urbanos de México y en las comunidades campesinas.

Entre estas mayorías casi siempre son las curanderas, en vez del doctor que practica la medicina moderna, quienes reestablecen el equilibrio afectado por las enfermedades. La curandera³ es, literalmente, un “*med-dicus*” en el sentido clásico, alguien que sabe cómo nombrar, reconocer (*dicere*) la medida (raíz indo-europea: *med*) de lo necesario para restaurar el equilibrio perdido. Para entender a cabalidad los significados de poder de curar en estas comunidades, más allá de lo aparente, se requiere que nos

sumerjamos en la dimensión cosmológica mesoamericana, que es su manantial. Por ejemplo, ahora, entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental existe una homologación entre la visión del cuerpo y la del universo.

...El concepto otomí de la enfermedad revela una serie de términos que muestran ser idénticos a esos que orientan su visión del mundo... la enfermedad localizada en el cuerpo no puede ser separada en cierta forma del desorden a nivel cósmico (Galinier, 1986: 25).

La integración del cuerpo con el universo significa que la curación sólo puede ser concebida en términos cosmológicos-religiosos. Es decir, para reparar el cuerpo, uno necesita también en algún sentido reparar al mundo, alinear la relación de uno mismo con él y sus poderes que penetran por todas partes. Vamos a explorar cómo estos poderes son entendidos en México.

COSMOLOGÍA Y LA PRESENCIA DE LO FEMENINO EN LA MITOLOGÍA MESOAMERICANA

La medicina popular tal como es practicada en Mesoamérica es alimentada por las profundas y poderosas corrientes de la cosmología antigua y por los conceptos de origen europeo introducidos por los colonizadores españoles. Estos elementos viven subterráneamente, pero con una impresionante existencia vital que nutre especialmente las prácticas curativas y las formas religiosas asociadas con ellas. Sin embargo, las percepciones, imágenes, influencias e ideas, que forman el marco conceptual con el cual la mayoría de la gente en Mesoamérica enfrenta la vida y la muerte, no contienen elementos puramente prehispánicos o puramente españoles. Lo instructivo y sorprendente es cómo estos elementos se han mezclado y persisten a través de los siglos a pesar de ideas de progreso y las formas de comunicación modernas.

La dualidad femenina-masculina, es básica en la cosmología que sobrevivió y continúa moldeando a sus participantes; esta fuerza dual es responsable de la creación de los cosmos, así como de su regeneración y su mantenimiento. “Lo que estos indios entendían como Naturaleza Divina... [era] compartido entre dos Dioses [conocidos como] Hombre y Mujer...” (Torquemada citado en León Portilla, 1963: 155).

Una construcción del pensamiento mesoamericano, que se repite constantemente, es la fusión de lo femenino y masculino en un principio singular, pero polarizado, que se reflejó en un panteón en donde las divinidades se concebían en pares. Manuscritos del siglo XVI atestiguan estos conceptos (Garibay, 1959): la Madre y Padre, Tonacate-

cuhtli-Tonacacihuatl y sus creaciones; Uxumuco y Cipactonal, los Dioses del agua; Tlatecuhtli y su esposa Chalchiuhtlicue, etcétera. Fuentes primarias ejemplifican el principio divino expresado en numerosas parejas, por ejemplo, Ometeotl-Omechihuatl, el dios que es dos, demuestra el principio de complementariedad. Esta doble deidad (divinidad) vivía en Omeyocan, el lugar de la dualidad. En las regiones bajas de la tierra vivía Mictlantecuhtli-Michtecacihuatl, el par de Dioses que permitían el acceso a los nueve niveles cósmicos del mundo-subterráneo (Sahagún, 1950: 82 [1577]).

Lo femenino como fuerza cósmica no era una presencia que se imponía a su opuesto, tampoco invalidaba al masculino, ni trataba de negarlo o hacerlo parecer secundario o subordinarlo a ella. Más bien, la preocupación principal era mantener las dos fuerzas en balance, para establecer el equilibrio. La presencia femenina complementaba a lo masculino, fluía o circundaba a su opuesto masculino, o los dos fluctuaban en una eterna alternancia. En el nivel de la iconografía, las imágenes de los Dioses a veces incorporaban atributos masculinos o andróginos. El concepto de la unidad dual se encontraba a través de las culturas de Mesoamérica. De este modo, Eric Thompson, historiador de la religión maya nos habla de Itzam Na y su pareja Ix Chebel Yax en la región maya (Thompson, 1975). Bartolomé de Las Casas (1967 [1552]) menciona a Ixona y a su esposa, y Diego de Landa (1960 [1560]) también se refiere a Itzam Ná e Ixchel como los Dioses de medicina.

A las divinidades femeninas les asignaron muchas funciones fundamentales y especiales: Chantico era la Diosa del fuego en la tierra; Chalchihuitlicue representaba el principio femenino de la fertilidad y era la Diosa de los lagos, los ríos y los manantiales. Los cuatro Izcuiname sostenían las cuatro esquinas del cosmos. Tlazolteotl era la diosa de los que viajaban y de la confesión (un importante ritual de las sociedades precolombinas). La Diosa Cihuateteo era la ayudante del sol en su descenso del cenit hacia el atardecer. Coatlicue, “la de la falda de serpientes”, era la Diosa de la creación y madre de los Dioses; Xochiquetzal era la Diosa madre de las flores; Xilonen era Diosa del maíz, etcétera.

UN UNIVERSO MÚLTIPLE, FLUIDO Y SAGRADO

Las diosas, sin embargo, no eran personificadas como entidades discretas, eternamente separadas unas de otras o de su contraparte masculina. Dado que la realidad divina era múltiple, fluida y abarcadora de todo, sus diferentes aspectos también cambiaban sin cesar y sus imágenes dinámicas, nunca fijas, se recreaban y redefinían continuamente. En este flujo de alteraciones constantes, durante breves momentos, una diosa o un dios podían ser conceptualizados (Hunt, 1977); pero esta conceptualización no podía ser entendida como estática.

En ese múltiple y fluido universo, el dominio de lo sagrado era todo —penetrante, de ahí la existencia de la continuidad entre los mundos naturales y los sobrenaturales—. Los seres sagrados estaban cercanamente interconectados con los humanos, y cada uno era dependiente del otro. Los humanos que fallaban en el cumplimiento de sus obligaciones religiosas podían provocar el enojo y castigo divino. Pero las divinidades también necesitaban seguidores, sacrificios, rituales y comida (León Portilla, 1963; Vogt, 1976). Esta interdependencia era un hecho de vida o muerte para los seres divinos y para los humanos que los adoraban. Tal construcción de lo sagrado era bastante diferente a las grandes tradiciones teísticas de Europa y del medio oriente. La relación humana no era con un ser todo-poderoso eternamente benévolo, mas allá de los hechos buenos o malos de los devotos e independientemente de los rituales. En la misma vena, lo divino incluye la tierra, el cielo, las nubes, la lluvia, las semillas y las plantas. Sus imágenes fueron constantemente cambiantes y dinámicas, precisamente porque la realidad divina circundaba la totalidad de la vida, en sí misma tan múltiple y fluida.

Más aún, porque Dios no era pensado como una persona trascendente separada del mundo, las gentes precolombinas no individualizaban al ser de la misma manera que los cristianos u otras tradiciones occidentales, tampoco atribuían individualmente la responsabilidad de la acción humana de la misma manera, como sucede con las concepciones cristianas del pecado (véase a Ruiz de Alarcón, 1984; y también Gruzinski, 1988). Los colectivos —comunales: pueblos, *calpulli* (barrios), familias extensas y redes de rituales— eran, para los mesoamericanos, los manantiales más importantes de la identidad y también el punto principal de la responsabilidad. Yo he analizado en otros trabajos las dificultades que los indios han tenido para entender el concepto del pecado, del libre albedrío y la responsabilidad individual que sustenta la Iglesia (Portugal, 1989).

Los mexicanos pre-coloniales tampoco separaban y concretaban lo bueno y lo malo de la misma manera que los cristianos. El concepto del diablo sorprendió a la mente azteca. Personificaciones de pura maldad y pura bondad eran conceptos extraños para los indios mexicanos. El pensamiento moral azteca, igual que su pensamiento cosmológico, era fluido y caracterizado por los cambios y no por las dualidades rígidas o fijas. Las fuerzas sobrenaturales representadas como dioses y diosas se movían continuamente entre los polos del bien y el mal. Ellos podían proteger y ayudar o podían dañar y destruir. El concepto de una deidad única totalmente benefactora, era tan desconocido como el de una entidad que encerrara y produjera todo el mal.

Las fusiones y las sobre posiciones de imágenes divinas —que a veces desanimaban a los investigadores que intentan, desde un pensamiento lineal, encontrar sentido de las informaciones y los materiales de la cosmología Nahua— no refleja un panteón inacabado, antes bien, las fusiones y las sobre posiciones formaban parte de la naturaleza

misma de la cosmología. Los aztecas y otras sociedades mesoamericanas no fueron ni monoteístas ni politeístas. Desde su punto de vista, realidad, naturaleza y experiencia no eran sino múltiples manifestaciones de una unidad singular de ser (Hunt, 1977).

Era dentro de esta cosmología —con su dualidad y fluidez, con su presencia femenina divinizada, con divinidades capaces de penetrarlo todo, con sus homologías y reciprocidades humano-divinas— en donde las *curanderas* y otras curadoras mexicanas del pasado se movían y trabajaban. Los acontecimientos posteriores, unos emprendidos para registrar las creencias tradicionales y otros para erradicarlas, muestran la forma en que las curanderas actuaban en su ámbito social, cuando la cosmología pre-colonial todavía tenía una influencia poderosa en las mentes de los nativos mexicanos.

CURANDERAS DEL PASADO

El *Códice Florentino*. Fray Bernardino de Sahagún, franciscano nacido en España alrededor del año 1500, vino a México en 1529. Unos 10 años después, empezó a viajar para recopilar material para su estudio exhaustivo sobre la cultura indígena Mexicana, la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, también conocido como el *Códice Florentino*. Sahagún, conocido también como el padre de la etnología moderna, elaboró un cuestionario que le permitió hacer un inventario de la mayor parte de la cultura en forma sistemática. A pesar de los comentarios críticos que hizo a las creencias religiosas nativas, su trabajo, extremadamente cuidadoso y comprensivo es reconocido como uno de los recursos más sensatos y completos sobre el tema.

La manera en que Sahagún presenta las imágenes de la mujer en el panteón mesoamericano ha permitido una reflexión de sus funciones sociales y médicas. Sahagún habla de Temazcaltoci, llamándola la Diosa de la medicina, también patrona del temascal, el baño de vapor que sana; ella era el “corazón de la tierra y nuestra abuela... doctores, cirujanos, y sangradores la veneraban como una de las divinidades que predecían la buena o mala fortuna de los niños recién nacidos” (Sahagún, *Códice Florentino*, Libro I, Capítulo 8).

En su primer encuentro con los poderes de una mujer sanadora, Sahagún anotó las actividades de las mujeres a las que se refería como doctoras o *Titici* (*Ticitl* en singular):

La doctora sabía bien las propiedades de las hierbas, raíces, árboles y piedras. Ella tenía una gran experiencia con ellas y a la vez sabía sus secretos medicinales. La que es buena doctora, sabe cómo curar a los enfermos, y con el bien que ella les hace, prácticamente revive a los muertos, haciéndoles mejorarse o recuperarse con las curas que utiliza. Ella sabe hacerlos sangrar,

sabe dar purgas, administrar las medicinas y aplicar lociones al cuerpo con masajes, para quitar los granos, para acomodar los huesos, sabe cómo curar heridas, cortar la piel mala y curar el mal ojo...

Sopládo un palo, amarrando y desamarrando cuerdas cuidadosamente, viendo el agua, aventando los maíces grandes con los que acostumbran adivinar...así ella aprende y entiende sobre las enfermedades (Sahagún, *Códice Florentino*, Libro X, Capítulo 14).

Sahagún también describe la atención a los partos. En todo el mundo, la atención a los partos ha sido una especialidad tradicionalmente de la mujer; pero además, en el mundo Nahuatl las parteras actuaban como sacerdotisas en los rituales relacionados con los nacimientos. El nacimiento era concebido como una zona de batalla, y en esta situación, las parteras sacerdotisas animaban y apoyaban a las mujeres. Las parteras dirigían el proceso del nacimiento, administraban hierbas y llevaban a las mujeres a los baños de temascal, para que los vapores las sanaran. Sus deberes incluían preparar a las mujeres embarazadas a convertirse en “Cihuateteo”, Diosas que acompañaban al sol desde el cenit hasta su puesta. Si una madre se moría dando luz a su primer hijo, se convertiría en una de esas diosas. Era considerada como un guerrero que moría en la batalla.

Y cuando el niño llega a la tierra, la partera pronuncia sus cantos de guerra, los cuales significan que la mujer ha dado una buena batalla y que se ha convertido en un valiente guerrero que había hecho un cautivo, y ese cautivo era el recién nacido (Sahagún, *Códice Florentino*, Libro VI, Capítulo 13).

EL TRATADO SOBRE LAS SUPERSTICIONES DE RUIZ DE ALARCÓN

Después de casi 100 años de catequización, las autoridades de la Iglesia en México colonial percibieron que las prácticas de las religiones nativas no sólo existían todavía, sino hasta estaban floreciendo. La posición oficial de la Iglesia cuando se enfrentaba al sistema religioso de los pobladores del Nuevo Mundo, que estaba bastante desarrollado y complejo, era atribuírselo al diablo. Para los cristianos, sólo había un Dios, entonces las divinidades nativas —vistas por los catequistas como reales y efectivas— tenían que ser definidas como espíritus malignos. Las costumbres y los actos religiosos que aparentemente eran prácticas de la Iglesia, eran considerados como esfuerzos del diablo para atraer a las almas perdidas, imitando las prácticas cristianas. Esto incluía los rituales del bautizo y el baño que se daba cuatro días después del nacimiento, las confesiones (a la Diosa Tlazolteotl), el comer figuras de los dioses hechas con amaranto, y muchos otros rituales.

Los esfuerzos para eliminar las costumbres de la religión nativa se orientaban hacia traer a juicio a sus practicantes —a los curanderos— especialmente a aquellos que utilizaban los conjuros, ya que estos eran considerados como alabanzas al diablo. Debido al ardor puesto en las persecuciones contra los supuestamente culpables de practicar creencias nativas, Hernando Ruiz de Alarcón, sacerdote local nacido en Taxco, Guerrero (y hermano del dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón), fue designado Juez Eclesiástico con la tarea de observar la persistencia de las costumbres y prácticas viejas. El resultado fue su *Tratado de las supersticiones gentilicias que hoy viven entre los indios nativos de la Nueva España*, publicado en 1629.⁴

El *Tratado* es uno de los recursos más importantes para quienes tratan con la religión, creencias y medicinas nativas de la época colonial de México por lo que ha ganado la atención de muchos académicos. A pesar de que Ruiz de Alarcón es considerado un etnógrafo con muchas fallas, porque obviamente tenía marcadas inclinaciones en contra de las tradiciones nativas, los relatos y las invocaciones anotadas en el documento de todos modos han proveído valiosa información sobre la cosmología, conceptos de la divinidad y sus interacciones con los humanos, al igual que sobre las ideas sobre la salud y la enfermedad.

Entre el *Códice Florentino* de Sahagún y el *Tratado* podemos notar un cambio en los rituales indígenas debido a la adopción de las imágenes y símbolos cristianos. Sin embargo, la estructura oculta en el contenido de este documento, demuestra que continúa la religión indígena.⁵

He arrestado y castigado a muchos hombres y mujeres indios por este crimen (el de curar con invocaciones a divinidades mesoamericanas y el de adivinar la fortuna); sin embargo, por algunos cálculos que se han hecho, ha habido más mujeres que hombres... [ellos] se han encontrado en muchas provincias porque, con el nombre de adivinadores, son bastante respetados y reconocidos al igual que mantenidos en sus necesidades básicas (Ruiz de Alarcón, 1984: 47).

De los casi treinta curanderos mencionados específicamente por Ruiz de Alarcón, cerca de veinte eran mujeres. El retrato que emerge es de mujeres con autoridad, firmes, resolutas y sabias. Se ha sugerido la idea de que al igual que la persistencia de las viejas creencias religiosas, la presencia de curanderas poderosas es, muy posiblemente, una continuación del rol de las curanderas de antes de la conquista. El académico Gruzinski comenta:

Uno difícilmente pudiera exagerar la importancia de estas mujeres, que participan igual que los hombres, en la transmisión de las viejas culturas. Además, no

es la primera vez que las vemos intervenir de modo manifiesto en el proceso de aculturación y contra aculturación (Gruzinski, 1988: 203).

Analizando el contexto social de las mujeres curanderas, él agrega: "Parece que sus funciones tienen poco que ver con su origen social, edad (algunas son viejas y otras para nada) o condición de vida (viudas, casadas) y sólo una de ellas sabe leer y escribir" (*Ibid.*: 203).

Algunas curanderas lograron gran prestigio y notoriedad y hasta podían darles la vuelta a los clérigos, a pesar de sus grandes esfuerzos para encontrarlas. Ruiz de Alarcón (1984: 51-52) comenta sobre el caso:

Isabel Maria, mujer vieja, habitante de Temimilzinco que usa hechizos y encantamientos, yo tomé medidas para poner mis manos en ella. Y ella tenía tantos cuidados que no pude descubrirla... Esta vieja estaba tan satisfecha con la fuerza de su falso poder de encantamiento, que ella dijo que su conciencia quedó tranquila, pues había compartido todo lo que Dios le había comunicado para el beneficio del hombre.

Ruiz de Alarcón (1984: 66-67) también habla de la mujer con considerable reputación entre los poblados indígenas en Guerrero y Morelos:

En el pueblo de Iguala [en Guerrero]... yo arresté a una mujer india llamada Mariana, adivinadora, mentirosa, sanadora, del tipo llamado "Ticti." Esta Mariana declaró que lo que ella sabía y utilizaba en su brujería y sus fraudes lo había aprendido de otra mujer india, su hermana, y que esta hermana no lo había aprendido de otra persona, sino de una revelación, porque cuando su hermana consultaba el ololiuhqui sobre la cura de una herida vieja, en estado de intoxicación agarraba fuerzas de la bebida, para succionar y soplar sobre la herida unas brasas encendidas y la persona enferma sanaba inmediatamente.

La narración continúa relatando cómo "una joven que ella consideraba como un ángel" se le apareció y la consoló, diciéndole que Dios le había concedido la gracia de poder curar heridas y enfermedades y, de este modo, podría mantenerse, a pesar de que vivía en "pobreza y mucha miseria". La joven le puso una cruz y le enseñó los modos que conocía para curar "los cuales eran siete, más exorcismos e invocaciones" (*Ibid.*: 66-67).

CURANDERAS DEL PRESENTE

Aparentemente los esfuerzos de Ruiz de Alarcón y de otros religiosos para erradicar a las mujeres curadoras y sus métodos curativos fracasaron porque, como hemos visto, las *curanderas* todavía mantienen una presencia importante en la medicina popular del México actual. Aún más, como en el pasado, convocar a fuerzas divinas a través de los rezos y rituales es una parte importante del proceso curativo, así como la administración de las plantas o sus productos para sanar las enfermedades. Casi todas las mujeres hierberas, las que acomodan los huesos u otras sanadoras/curanderas con quienes me he cruzado, utilizan rituales. Éstos pueden ser simples rezos o invocaciones, pero también pueden ser largos y complejos ritos, sin embargo siempre involucran a la *curandera* en un encuentro con los poderes divinos. Para ellas, las enfermedades no pueden ser reducidas a simples desequilibrios susceptibles a ser restaurados con tomar sustancias químicas adecuadas. Es en esta dimensión donde el poder de las curadoras mujeres es evidente. La habilidad de alejar a los malos aires y espíritus de sus pacientes, para neutralizar el mal ojo, ir en búsqueda del *tonalli* perdido (es decir la fuerza de vida), liberar a los pacientes de espíritus malignos, sanar cualquiera de estos males depende de la capacidad de las *curanderas* para actuar en el ámbito de los espíritus. Como Jacinto Arias, un antropólogo indígena, demuestra:

“Los doctores tradicionales, aquellos a quienes nosotros llamamos “*iloletik*,” tienen como centro de sus acciones curativas a los espíritus, al alma, y no las plantas o ningún otro tipo de material medicinal. Es por eso que leen los pulsos y utilizan otros métodos para dar el diagnóstico social de las causas de la enfermedad en vez de causas físicas o psicológicas... Ciertas plantas medicinales son utilizadas en apoyo pero éstas no son lo principal de sus acciones” (Herrasti y Ortiz, 1986: 55).

Elena Islas habla de los métodos utilizados por su mamá, Doña Rufina, para sanar en San Miguel Tzinacap, en la sierra de Puebla:

Mi madre curaba todo: miedos, malos aires, mal ojo... Ella curaba todo y nunca hizo nada malo, a pesar de que ella sabía cómo hacerlo. Ella rezaba el día entero. Sólo cuando pasaban a visitarlas, dejaba de hacerlo... ella rezaba hasta la medianoche (Almeida *et al.* 1986: 3).

Observaciones mías y de otros investigadores del curanderismo popular actual demuestran que las combinaciones de ritos y técnicas pueden tomar muchas distintas

formas. Terminaré ofreciendo sólo un ejemplo de unas cuantas prácticas curativas con las cuales me he familiarizado. Vamos a empezar con una descripción de mis notas de una sesión curativa conducida por una mujer de la ciudad de México:

Justamente después del amanecer, en la humilde casa de una mujer campesina, su dueña, Doña Lucía, estaba parada enfrente de una mujer mexicana de la ciudad. En el piso, un incensario de cerámica negra de diseño precolombino, mandaba hacia al techo una nube de humo que salía del incienso. Ambas, la paciente y la curandera, están en ayuno. Ésta previamente había diagnosticado a la paciente: su enfermedad se debía a los celos y a los malos pensamientos de sus compañeras del trabajo. Doña Lucía miraba hacia su altar con muchas estampas y estatuas de Jesús, María y los santos. Después de que prendió varias velas, invocó la presencia divina de Dios, pidiéndole se llevara las perturbaciones que afectaban a esta mujer. Con el incensario en sus manos, soplabla el incienso hacia todo el cuerpo de la mujer. Luego le dio un paquete de hierbas finamente picadas y le dijo cómo tomarlas. Te van a limpiar, le explicaba Doña Lucía, y después vas a estar bien. Antes de irse a casa, la mujer le deja una donación en el altar.

Varios elementos, evidentemente precolombinos, confluían en las acciones de Doña Lucía, algunos hasta me parecieron ecos de las descripciones de Sahagún y Ruiz de Alarcón, como el diseño del incensario, el ayuno mutuo y la diagnosis: su enfermedad se originaba en el desbalance causado por los pensamientos de las trabajadoras.

Otra forma en común con el método curativo precolombino era el uso de olores agradables, para atraer la presencia de fuerzas curativas y ahuyentar la presencia de las que pudieran ser destructivas (véase a Marcos, 1987: 22-24). Ya hemos notado que la combinación del tratamiento con hierbas —la raíz de la planta— junto con la invocación es en sí un evocación de la terapia precolombina. Las divinidades nombradas en la invocación —“Jesús, María, y los santos”— reflejaban, sin embargo, la fuerte presencia de la cristiandad a través de los siglos. La mayoría de las mujeres que han practicado ceremonias curativas, a través de los años en México, no han tenido entrenamiento formal, ni en medicina ni en los rituales. Ellas comienzan sus prácticas en sus propias familias, y cuando llegan a tener una reputación por su eficiencia, empiezan a llegar los pedidos de ayuda de los vecinos y de otros miembros de la comunidad. De vez en cuando el conocimiento de las habilidades especiales de una curadora traspasa las fronteras de un estado o de un país.⁶

Las acciones de Doña Lucía, por supuesto, no agotan la lista de técnicas usadas por las curaderas populares. Otro estilo de curar requiere alterar el estado de conciencia

para poder diagnosticar o curar. El investigador de alucinógenos Gordón Wasson, por ejemplo, observó y describió el uso de la semilla del *ololiuhqui* que realiza la curandera Paula Jiménez en San Bartolo Yautepec, un pueblo zapoteco en el estado de Oaxaca (Wasson, 1966: 346).⁷ La bebida con esa semilla es preparada en un ritual muy preciso, acompañado de cantos, invocaciones y cuidado del tiempo y los lugares apropiados. La pócima, en diferentes cantidades, es bebida por la curandera y el paciente. Con ello, la curandera tiene acceso a la sabiduría y el poder divino y, en consecuencia, puede facilitar el acto curativo.

Aún más, cuando los poderes cristianos son invocados como parte de esos rituales curativos, los curanderos no siempre lo hacen en términos o modos clásicamente cristianos. El etnobotánico Bernardo Beytelman (1981) ha descrito los rituales curativos para la mordida de escorpión realizados por una mujer llamada “hermana” Julia entre los residentes pobres de su barrio en Cuernavaca. Durante la ceremonia para curar de esta mordida fatal en una niña pequeña, la hermana Julia le habla a una imagen de Jesús. Su discurso indica que ella tiene la seguridad de que Jesús está allí presente, sanando a la niña, mientras ella la inyecta. Ella le hablaba a la imagen dulcemente; pero cuando veía que la niña no mejoraba le hablaba bruscamente. La divinidad a la que le habla tan claramente no era un ser trascendente, sino más bien un ser inmanente. La imagen a la que se dirige es el Cristo crucificado, ella y los espectadores de la ceremonia asumen que la cura se logra por el poder que tiene de convocar la ayuda divina.

Uno de los ejemplos de la fusión de los métodos pre y post colonial entre los que yo me he topado, es un movimiento llamado Espiritualismo Mariano. El Espiritualismo Trinitario Mariano es una religión popular —en su mayoría urbana— que se está expandiendo rápidamente a través de México hacia Centro y Suramérica. Según algunos investigadores, el ex-seminarista Roque Rojas fundó un movimiento en 1866 en el pueblo de Contreras, en las afueras de la ciudad de México (Ortiz Echaniz, 1979 a y b). Dentro de esas creencias y rituales se pueden encontrar restos de elementos prehispánicos, cristianos, hindúes y judíos. Sus seguidores se refieren a sí mismos como la Tribu Perdida de Israel; ellos creen en las reencarnaciones; en sus cantos llaman a la divinidad que está presente en los océanos, los ríos, las piedras, la luz, los insectos y la tierra. Una imagen de la Trinidad, que es un triángulo con un ojo en el centro, es la pieza central de sus altares.

En el espiritualismo, las curaciones se realizan a través de técnicas “espirituales”. Las curadoras a veces administran hierbas (y esto varía de sello o capítulo a capítulo) y usan masajes, pero el curar sucede, la mayoría de las veces, por la acción de los protectores mediante la curadora, que cae en estado de trance. El espiritualismo anima una relación directa con el mundo de los espíritus protectores. En los templos

espiritualistas los hombres, al igual que las mujeres, tienen acceso a todos los niveles de la jerarquía. Muchas veces, las mujeres son las que tienen las posiciones más altas, en la práctica y en los mitos (Ortiz Echaniz, 1979a y b; Finkler, 1985; y Lagarriga Attías, 1975). Un ejemplo prominente es Doña Lola, fundadora de un templo espiritualista en Cuernavaca, Morelos, y por muchos años una de las líderes más importantes del movimiento. Ella seleccionaba y entrenaba a los miembros que tenían “facultades”. Así, a través de sus trances y posesión de espíritus, una mujer del movimiento se convierte en portadora de sabiduría y acumula una dignidad especial. Transformada en un recipiente de la divinidad, ella se convierte en una guía, una curandera y en una maestra.

Actualmente, los espiritualistas tienen varios capítulos o “sellos” y cada cual tiene sus propias características. El *Sexto Sello* fue fundado por Damina Oviedo, cuya biografía la ha convertido en un mito fundador que comienza de este modo: “La primera mujer conocida, que descendió al planeta tierra para hacer la luz del Dios fue Damina Oviedo. Desde su nacimiento predijo muchas cosas que el Señor le había indicado”. En su biografía dice que ella solamente vivió tres días después de su nacimiento y luego murió, pero:

fue traída otra vez a su vida veinticuatro horas después, y vivió una vida normal... a los trece años de edad, se fue a Manzanillo y ahí fundó el primer templo... y luego el Señor habló con ella y le dijo que debería de plantar la luz en México y luego fue allá, entonces fundó un templo y muchos la siguieron (Lagarriga Attías, 1975:31).

Relatos como éste demuestran que hasta en la cultura actual mexicana, a pesar de ser patriarcal, una mujer puede ganarse gran respeto y autoridad al hacer brillar el viejo clamor de las mujeres por la curación espiritual.

CONCLUSIÓN

Sin duda, sería un error concluir en este artículo que las curas ritualizadas eran en el único contexto en el cual las mujeres del México antiguo podían llegar a ser prominentes. De tiempo en tiempo, aún ahora, en las prácticas mexicanas indígenas uno encuentra costumbres propiciatorias, que son muy probablemente sobrevivencia de las funciones importantes que las mujeres practicaban en los tiempos pre-coloniales. Uno de estos ejemplos se encuentra en un tipo especial de curanderas conocidas como *graniceras* en la región volcánica cerca de la ciudad de México; su función especial es el control de la lluvia, el granizo y el relámpago. A pesar de que muchos *graniceros* son hombres, las autoridades más altas son mujeres y esta posición es heredada por línea materna (Viesca, 1984).

Sin embargo, he escogido enfocarme en las mujeres curanderas en este artículo por dos razones: porque la evidencia de su importancia precolonial es fuerte y porque sus rastros perviven en el México actual. Los registros mitológicos y etnográficos demuestran que los rituales curativos han sido practicados en México desde los tiempos prehispánicos. Como curadoras, las mujeres eran —y siguen siendo— líderes en la comunidad y en la religión. La evidencia etnográfica también indica que las curadoras mexicanas pre-coloniales eran en su mayoría mujeres, como sucede actualmente entre las espiritualistas, que predominan en la jerarquía del templo. Aún más, no sólo había un alto número de mujeres sanadoras, también parece que habían alcanzado altas posiciones en autoridad.

En las antiguas cosmovisiones de Mesoamérica y en las prácticas curativas contemporáneas, en donde su influencia todavía es fuerte, la medicina ha sido un arte de intercambio con la divinidad. Requiere una gran capacidad de inmersión en la divinidad y un relevante dominio de las sabidurías. Esto implica tener la habilidad para iluminar los misterios ocultos y el poder de intervenir en destinos inciertos para reordenarlos y darles armonía. Las mujeres que en México guían los rituales curativos y enfrentan las necesidades de quienes las rodean, son sacerdotisas que se posicionan entre la vida y muerte, entre lo sagrado y lo profano.

NOTAS

- ¹ Este artículo fue publicado originalmente en inglés en el libro titulado *Unspoken Worlds*, coordinado por Nancy Auer y Rita M. Gross, pp. 253-263, editorial Wadsworth, Australia, Canada, United Kingdom, United States. 2001. Por la importancia del análisis que realiza la autora y porque el libro mencionado está agotado, se incluye en este número del Anuario del CESMECA-UNICACH. La traducción es de Delia Martínez y Mercedes Olivera (Nota del comité editorial).
- ² Mesoamérica se extiende desde cerca de la mitad de las tierras altas del centro de México y la frontera occidental con Estados Unidos, incluye la frontera entre México y Guatemala y alcanza partes de El Salvador, Honduras y Nicaragua. La información concerniente a la medicina popular y cosmología aplica a esta región así como al norte de México e incluso a la población méxico-americana que conserva estas influencias.
- ³ “*Curandera/curandero*” son los términos utilizados para referirse a estos curadores populares. Pero como la mayor parte son mujeres, en este artículo usamos el femenino.
- ⁴ Consultado en la traducción al inglés hecha por Andrews and Hassig (1984).
- ⁵ Tal como argumentan Gruzinski (1988) y Ruiz de Alarcón (1984).
- ⁶ Tal como menciona una mujer llamada María Sabina, de la Sierra Mazateca, en el sureño estado de Oaxaca, en mi artículo “Cognitive Structures and Medicine” (Marcos 1988: 95).
- ⁷ Véase también el ejemplo de esta práctica en Ruiz de Alarcón (1984: 259).

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, E. *et al.*, 1986, "Psicología autóctona mexicana: Doña Rufina Manzano Ramírez de San Miguel Tzinacapan, Puebla", *Manuscrito inédito*.
- Baytelman, Bernard, 1981, *Etnobotánica en el Estado de Morelos*, INAH, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1984. "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", en Adolfo Coloimbres (ed.), *La cultura popular*, Jonás Premiá Editoria, México, pp. 79-86.
- De Landa, Diego, 1960 [originalmente publicado en 1560], *Relación de las cosas de Yucatán*, décima edición, Editorial Porrúa, México.
- De Las Casas, Bartolomé, 1967 [originalmente publicado en 1552], *Apologética historia sumaria*, tercera ed., UNAM, México.
- Finkler, Kaja, 1985, *Spiritualist Healers in Mexico: Success and Failures of Alternative Therapies*, Bergin and Garvey, South Hadley, MA.
- Galinier, Jacques, 1986, "Cosmología e interpretación de la enfermedad", en *México Indígena*, núm. 9, pp. 23-25.
- Garibay, Ángel, 1959, "Semejanza de algunos conceptos filosóficos en las culturas hindú y náhuatl", en *Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos*, núm. 15, segunda serie.
- Gruzinski, Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIe Siecle*, Gallimard, Paris.
- Herrasti, Lourdes y Andrés Ortiz, 1986, "Medicina del alma: entrevista a Jacinto Arias", en *México Indígena*, núm. 9, Marzo-Abril, pp. 55-59.
- Hunt, Eva. 1977, *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Lagarriga Attías, Isabel, 1991, *Espiritualismo Trinitario Mariano: Nuevas Perspectivas de Análisis*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- León Portilla, Miguel, 1963, *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*, tercera ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Marcos, Sylvia, 1998a, "Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica", en *Religion*, 28 (4), pp. 371-382.
- , 1998b, "Mesoamerican Religions", en *Encyclopedia of Women and World Religion*, Macmillan Reference, pp. 652-656..
- , 1995, "Sacred Earth: Mesoamerican Perspectives", en *Concilium, International Review of Theology* 5, pp. 27-37.
- , 1992, "Indigenous Eroticism and Colonial Morality", en *Numen, International Review for the History of Religions* 39 (2), pp. 157-174.
- , 1991, "Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Sahagun's Texts", en *Concilium, International Review of Theology* 6, pp. 60-74.

- , 1989, "Curas, diosas y erotismo: El catolicismo frente a los indios", en A. Portugal (ed.), *Mujeres e Iglesia: sexualidad y aborto en América Latina*, Fontamara, CFFC Washington, México.
- , 1988, "Cognitive Structures and Medicine: The Challenge of Popular Medicines", en *Curare* 2, pp. 87-96.
- , 1987, "Curing and Cosmology: The Challenge of Popular Medicine", en *Development: Seeds of Change*, Special Edition on *Culture and Ethnicity* 1, pp. 20-25.
- Ortiz Echaniz, Silvia, 1979, "Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México", en *América Indígena* 39 (1), pp. 147-70.
- Ortiz Echaniz, Silvia, 1979, "El poder del trance o la participación femenina en el espiritualismo trinitario mariano", en *Cuadernos de Trabajo DEAS*, INAH, México.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, 1984, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live among the Indian Natives to This New Spain*, traducción de J. Richard Andrews y Ross Hassig Norman, University of Oklahoma Press.
- Sahagún, F. B., 1950-82 [originalmente publicado en 1577], *Historia general de las cosas de la Nueva España [Códice Florentino]*, segunda ed., vol. 13, en la 12ª ed., traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, *Florentine Codex*, School of American Research and the University of Utah, Santa Fé, Nuevo México.
- Thompson, John Eric Sydney, 1975, *Historia y religión de los mayas*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Viesca, Carlos, 1984, "El Médico Mexica", en *Historia general de la Medicina en México*, Tomo I, *México Antiguo*, Academia Nacional de Medicina y UNAM, México.
- Vogt, Evon Z., 1976, *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wasson, Gordon, 1966, "Ololiuhqui and Other Hallucinogens of Mexico", en *Summa anthropologica en homenaje a Roberto F. Weitlaner*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.