

# RAÍCES

Revista Nicaragüense de Antropología

2520  
9736  
ISSN



*El oficio de curar el espanto entre los otomíes  
del norte del Estado de México*



The trade of curing fright among the Otomi of the north of the State of Mexico.

**David Gómez Sánchez**

Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesor investigador de la Universidad Intercultural del Estado de México en la División de Lengua y Cultura  
ID Orcid <https://orcid.org/0000-0002-3067-2276>  
gozo44\_v@hotmail.com

**Resumen**

Este trabajo pretende colocar a discusión las funciones de los médicos tradicionales de la región norte del Estado de México. Para este análisis se documenta el oficio del especialista en curar la enfermedad conocida como espanto en la comunidad otomí de San Antonio Detiña, del municipio de Acambay. Se guía por el método etnográfico y retoma los puntos de vista de los actores de comunidad: pacientes y médicos tradicionales, quienes interactúan en diversos momentos del tratamiento de la enfermedad. Sustentando que la vigencia del oficio del médico tradicional se respalda en las cosmovisiones sobre el cuerpo, las relaciones sociales y el espacio geográfico.

**Palabras claves**

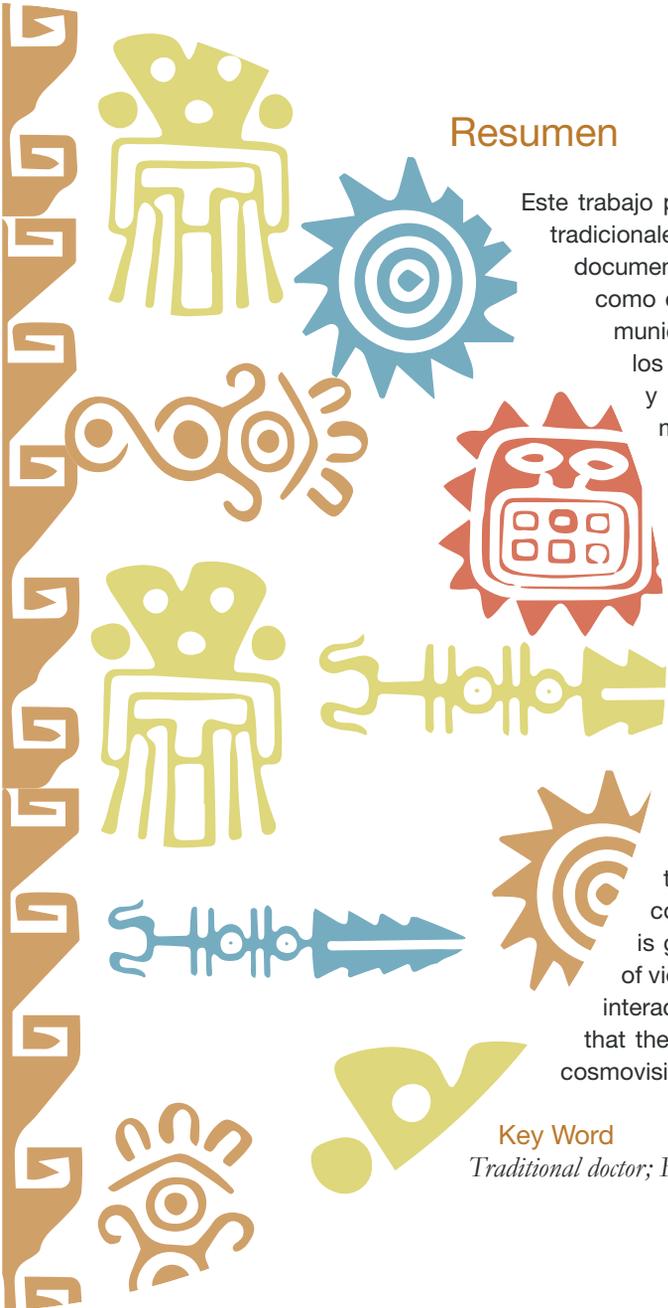
*Médico tradicional; Espanto; Cuerpo; Otomíes.*

**Abstract**

This work tries to place to discussion the functions of the traditional doctors of the northern region of the State of Mexico. For this analysis, the specialist's office to cure the disease known as fright is documented in the Otomí community of San Antonio Detiña, municipality of Acambay. It is guided by the ethnographic method and takes up the points of view of community actors: patients and traditional doctors, who interact at different times in the treatment of the disease. Sustaining that the validity of the traditional doctor's office is supported in the cosmovisions about the body, social relations and geographical space.

**Key Word**

*Traditional doctor; Fright; Body; Otomies.*



# Introducción

La labor del médico tradicional juega un papel muy importante entre las comunidades de los pueblos originarios. Son ellos los que intervienen para atender los padecimientos de los miembros de su comunidad. El médico tradicional es un actor social, que cuenta con un conocimiento milenario que emplea para sanar las enfermedades ya sea físicas o del alma, de sus semejantes que comparten los mismos patrones culturales. Para esta investigación se planteó la siguiente pregunta ¿Cuáles son las técnicas para curar el espanto y cuál es la función social del médico tradicional entre los otomíes? Para dar seguimiento a tales interrogantes se plantearon los siguientes objetivos:

- Describir las técnicas usadas para curar el espanto por los médicos tradicionales otomíes de la comunidad de San Antonio Detiña, del municipio de Acambay localizada en la región norte del Estado de México.
- Explicar la función social del oficio del médico tradicional. El trabajo tiene la intención de valorar los conocimientos de estos sabios de la comunidad, quienes permiten conservar estas prácticas médicas, resultado de la función cultural entre el pasado mesoamericano, la tradición católica y el constante contacto con nuevas manifestaciones culturales del momento.

El pueblo otomí es uno de los cinco grupos originales del Estado de México se encuentra asentada mayoritariamente en 21 municipios (CEDPIEM, 2015). Se caracteriza por el sincretismo entre los conocimientos tradicionales y la religión católica. Sobre la importancia de los otomíes como pueblo mesoamericano destacan los trabajos de Pedro Carrasco Pizana (1979), quien escribió sobre la historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana, David Charles Wright Carr (2005) quien pone énfasis en la importancia de este pueblo asentado en el altiplano central durante el periodo prehispánico y principios del periodo colonial, desde una postura etnográfica, Jacques Galinier, (1990) es un referente para analizar la cosmovisión y ritualidad de este pueblo.

## Método

Para la presente investigación se realizó una revisión de fuentes bibliográficas que refieren a las denominaciones de los médicos tradicionales y sus alcances dentro de los grupos sociales, para describir las técnicas usadas para curar el espanto por los médicos tradicionales otomíes y explicar la función social del oficio del médico tradicional. Así mismo retomamos la investigación acción participante (IAP) “en el que el investigador o investigadora base sus observaciones en la convivencia con las comunidades” (Fals-Borda, 2015) fue necesario sensibilizarnos como indígenas antes que como investigadores (Tuhiwai-Smith, 1999). La investigación fue realizada durante el periodo 2018-2020, se trabajó de manera directa con la comunidad de San Antonio Detiña, Acambay, Estado De México. Se partió del reconocimiento de los saberes otomíes, se trabajó con ocho médicos tradicionales con conocimientos para curar el espanto. Se realizaron entrevistas dirigidas que permitieron tomar en cuenta las opiniones de sus pacientes que recurren a curarse, estas visiones nos permitieron documentar la importancia del oficio de los médicos tradicionales.

Se considero a la antropología lingüística (Bigot, 2001), que permitió comprender elementos de la oralidad adheridos a la lengua dentro del discurso, para documentar las referencias en lengua indígena otomí sobre el cuerpo y los conceptos locales que permitieron entender el cómo es concebida la enfermedad y la salud en los términos del pueblo otomí. Retomando datos de campo obtenidos de las herramientas etnográficas, que según Rosana Guber, “consiste en elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos”. Proponiendo tres niveles de comprensión: el primero donde se informa qué ha ocurrido (el “qué”); el segundo la comprensión de sus causas (el “porqué”); y tercero qué ocurrió desde la perspectiva de sus agentes (el “cómo es” para ellos) (Guber, 2021 p. 16-18). Estas tres preguntas nos permitieron entender desde la visión indígena al espanto como enfermedad y analizar a los curanderos en cuanto al prestigio y su labor dentro del grupo social.

### ¿Qué se entiende por médico tradicional?

Existen distintos postulados desde diferentes áreas de estudio que hablan de los especialistas de comunidad encargados de tratar las enfermedades, desde las etnografías clásicas tenemos trabajos como el de Bronislaw Malinowski (1986) Los argonautas del occidental, Evans-Pritchard (1976) Brujería, magia y oráculos entre los azande, Max Gluckman (1978) Política derecho y ritual en la sociedad tribal; obras que documentan sobre el papel que tiene el especialista ritual, que da solución a los padecimientos físicos y emocionales de distintas sociedades. Muchas veces este especialista es denominado mago, personaje quien tiene la función de curar y contar con prestigio en la comunidad para resolver conflictos persona-persona, persona-deidades o persona-naturaleza. Estos trabajos dieron paso a los postulados de la antropología médica, ciencia que ha construido un gran corpus de historias de vida de curanderos, chamanes o terapeutas de distintas latitudes del mundo y documentado técnicas y conocimientos para tratar la enfermedad de diferentes sociedades. Un ejemplo de esto son los aportes de Gonzalo Aguirre Beltrán (1963; 1994) sobre antropología médica, autor que sienta las bases para los estudios enfocados a la medicina tradicional entre las poblaciones indígenas, rurales y de población negra en México.

Desde la misma antropología médica, Menéndez (1984) nos propone una clasificación para poder identificar a los médicos tradicionales, que funcionan en distintos ámbitos aun cuando son cuestionados tanto por el estado como por la ideología médica dominante:



- a) Un grupo técnico: parteras empíricas o comadronas, hueseros y hierberos, la cura supone el manejo de habilidades cognoscitivas que pueden ser manuales o de otro tipo, que suelen equilibrarse a los efectos mágico religioso
- b) Un sector que llamaremos casero: auto medicación vinculada al rol femenino.
- c) Un grupo al que denominaremos religioso: técnica basada en la eficiencia simbólica constituye parte de las funciones básicas de estructuración biológica y de control.
- d) Grupo denominado mágico: cuya capacidad curativa esta también basada en la eficiencia simbólica y cuya función básica es de control social (Menéndez, 1984, p.42).



En estas dos últimas categorías que evocan a la eficiencia simbólica, Estrada (1999) la cataloga como la trilogía magia-religión-medicina que constituye un universo, que denomina chamánico. Los chamanes son especialistas reconocidos dentro del lugar en que habitan, poseen técnicas y conocimientos que les permiten entrar en contacto con lo sobrenatural y se acude a ellos en busca de ayuda en épocas de problemas y de enfermedad. Entre los especialistas que hacen el bien y curan enfermedades son ampliamente respetados, mientras que los que usan sus poderes negativamente son, por contrario, rechazados, temidos y denominados brujos (Scheffer, 1993, p.11).



Por su parte Eliade (2003) nos dice que el chamán es el especialista que puede entrar en trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al cielo o descendimientos al infierno, logra comunicarse con los muertos, los demonios y los espíritus de la naturaleza, en cambio el curandero queda en un mero plano de conocimiento empírico de elementos de la naturaleza (p.23).

La preparación del chamán o curandero no es un hecho que marque una remuneración significativa, por el contrario, su oficio puede considerarse peligroso en vista de los riesgos al tener contacto con los seres sobrenaturales que ocasionan daño, la pregunta es, ¿qué es lo que motiva al curandero para que sus prácticas sean de cierto interés?, June (1984) nos dice que los curanderos antiguos afirman que Dios les habló en un sueño y les hizo saber su deseo de que curaran. Esta visión aun es vigente pues los médicos tradicionales otomíes encargados de curar el espanto asocian sus conocimientos más que a un aprendizaje empírico a una asignación divina.

Por lo anterior el médico tradicional es el especialista que atienden a cierta población, empleando conocimientos heredados de una cultura en particular y se encarga de mantener la salud y estabilidad de sus inmediatos. El médico tradicional es nombrado de distintas formas: curandero,

1 Eliade (2003) dice que el chamanismo es por extensión un fenómeno siberiano y central asiático. El vocablo nos llega a través del Tungus shamon, del centro y norte de Asia (p.22). El chamanismo es una de las instituciones sociales más antiguas de la humanidad, responsable de la salud integral de los pueblos, considerando la salud mental y espiritual a nivel individual, familiar y comunitario, incluyendo la salud de todos los elementos de la naturaleza como lo es la casa, el huerto, la parcela, los ríos, las montañas, los manantiales y en general los ecosistemas con su flora y su fauna (Estrada 1999).

2 El oficio tradicional es un "conjunto de saberes y habilidades específicos transmitidos generacionalmente. Sus vinculaciones con la actividad se remiten a su infancia o a sus años mozos" "Considerando la estructuración de saberes, estos trabajadores detentan el mayor 'prestigio'; son los veteranos más conocedores de la actividad" (Santos, 2001, p.102).

brujo, limpiador, ritualista, chaman entre otras denominaciones locales; un médico tradicional tiene que pasar por una gran preparación para ejercer este oficio, debe conocer su espacio geográfico que le permite hacer uso de los recursos disponibles en la naturaleza como plantas, animales y minerales que le ayudan a cumplir su función, tiene que conocer las creencias de sus pacientes y dominar el ámbito simbólico para estar en contacto con los entes anímicos, causantes del desorden físico, mental y social de sus pacientes, conoce las dolencias, su origen, causa y tratamiento. El médico tradicional en el sentido integrativo, sana la mente, el cuerpo, el entorno social, religioso y geográfico.

### La salud-enfermedad una constante en toda sociedad

La vigencia del médico tradicional ya sea chaman, curandero o alguna otra definición local, gira en torno a la oposición complementaria salud- enfermedad “estos conceptos están permeados por un conjunto de significados y de interacciones sociales, en ellas se pueden hallar símbolos dominantes que condensan una pluralidad de significados para los miembros de una sociedad dada” (Martínez, 2008 p.89). El ser humano no vive aislado sino inmerso en una red de relaciones sociales de producción y estilos de vida concretos que determinan, en buena medida, su salud-enfermedad. La salud y la enfermedad se entienden bajo una idea general que el grupo social comparte, pero son también vistas desde un punto particular, pues el individuo dota de significado a estos conceptos según sus preceptos y afiliación cultural, sentimientos y emociones.

Si le damos continuidad a esta idea, es necesario conocer cómo es entendida la enfermedad por los otomíes para poder entender la función del médico tradicional dentro de su contexto social. Como grupo étnico los otomíes forman parte de una historia cultural a la que se le ha llamado mesoamericana, sus creencias están construidas por la presencia del culto a los santos, resultado de la herencia colonial por el contacto con la religión católica y por un sinfín de códigos culturales de distintos procesos históricos que colocan a este grupo étnico en un mundo global

### La salud-enfermedad una constante en toda sociedad

La enfermedad en las comunidades otomíes está ligada a su concepción del mundo y del cuerpo humano como receptor de padecimientos, por lo tanto, retomamos los conceptos locales utilizados por los miembros de la comunidad para referirse a la enfermedad. Los otomíes de San Antonio Detiña entienden a la salud bajo dos conceptos uno la palabra ‘nzaki’ y dos el término ‘te’, el primero refiere a la fuerza del cuerpo que permite el movimiento, concepto que en apartados posteriores se discutirá a profundidad y el segundo es entendido como crecimiento biológico.

Mientras que la enfermedad es entendida como un padecimiento que impide el movimiento para poder desarrollar las actividades de la vida cotidiana. Los otomíes atribuyen su origen principalmente a tres espacios, primero el celeste, segundo el inframundo y tercero el terrenal. Las enfermedades de origen celeste son denominadas ‘wet’i khä’. El término ‘wet’i’ significa pegar, los otomíes conciben el espacio celeste como un ente que golpea a quien infringe las reglas sociales, como ejemplo tenemos las siguientes frases: “el granizo le pegó a la milpa, es porque no quisiste recibir al santito” “A doña Luisa le pegó el rayo, yo creo maldijo a Dios por eso le pegó” (trabajo de campo 2019). Mientras que la partícula ‘khä’ significa Dios, por lo que el término ‘wet’i khä’ sería entendido como el golpe de Dios. Que pega en forma de rayo, de sol, de lluvia u otras manifestaciones naturales de este espacio sagrado. Las imágenes religiosas y todo lo que tenga que ver con la estructura católica es también entendido desde este término, y como ya se mencionó puede enfermar al cuerpo.

Las enfermedades del inframundo, principalmente se entienden desde el término 'ndü' que significa muerte o difunto; los difuntos como seres que habitan en el inframundo pueden enfermar a los vivos como ejemplo tenemos las siguientes frases: "Al joven le duele la espalda es porque movió la casa de los difuntos y no les pidió permiso ni les colocó ofrenda" (trabajo de campo 2019).

El término '*ndü*' está relacionado con el inframundo, nos remite a lo que no tiene vida. Algunas enfermedades son ocasionadas por seres de esta dimensión, quienes enferman a los vivos cuando estos mueven o tocan las pertenencias que tuvieron en vida, por no pedir permiso y ofrendarles en los lugares donde habitaron.

Y finalmente el tercer espacio es el mundo terrenal. Lugar donde se dan las relaciones persona-persona y persona-animales. Cuando las relaciones sociales causan conflicto por el principio de envidia entre personas, esto causa enfermedades y cuando un animal ataca a un humano también es el principio de la enfermedad.

## El cuerpo receptor de la enfermedad



Es importante entender al cuerpo desde los conceptos locales porque es el cuerpo el receptor de la enfermedad incluido el espanto. Moreno (2010) en su obra *Enfermedad, cuerpo y corporeidad: una mirada antropológica*, menciona que el cuerpo es la expresión del comportamiento del ser humano, pero no es entendido como una parte de la dualidad clásica de alma-cuerpo si no que es producto de un proceso donde el sujeto, en un campo intersubjetivo, atribuye sentido al mundo, al contexto social de la persona que construye su experiencia propia (p.151).

En este tenor el cuerpo es entendido como el espacio contenedor de fuerzas que dan coherencia, sentido y significado a lo que nos rodea, el cuerpo es un universo de significados, es receptor de padecimientos, que tienen que ser interpretados a través de la cultura de un grupo social. Para abordar a la enfermedad tenemos que ver al cuerpo en sus componentes físicos y anímicos, desde la cosmovisión del individuo y el grupo social.

El cuerpo otomí, desde su cosmovisión, es entendido bajo tres términos 'ndo'yo', 'ngo' y 'xi' que en conjunto constituyen a la masa tangible. A estos elementos se le agregan otros dos conceptos muy importantes que representan la voluntad, la salud, el movimiento, la fuerza, el pensamiento y la vida; el 'nzaki' y el 'mui', estos elementos son parte fundamental para el cuerpo, pues sin ellos, según la interpretación otomí sólo seríamos materia viva, sin alma, por lo que no pueden ser entendidos unos sin los otros. A continuación, explicaré cada uno de estos términos.

'Ndo'yo': en la región es considerado como el cuerpo físico es común escuchar la frase 'ma ndo'yo', "mi cuerpo"; la partícula "yo' significa el "andar o caminar" y 'ndo' refiere a la dureza, entonces esta palabra vinculada a los huesos como la parte más dura y sólida del cuerpo, que es indispensable para el movimiento. Otra de las partes que componen el cuerpo físico es el '*Ngo*': esta palabra se refiere a la carne, es lo que constituye la masa muscular. La carne es también concebida como parte esencial del cuerpo físico y desde la cosmovisión otomí, la abundancia de masa muscular

significa bienestar y alegría. Y como tercer elemento del cuerpo físico tenemos al ‘*Xi*’ literalmente se traduce como piel, cuero o pellejo, es la envoltura que protege al cuerpo compuesto por los huesos y la carne. Para los otomíes el universo está delimitado por una piel, el cielo es la gran piel que envuelve a la tierra y a todo lo que contiene esta; todos tenemos una piel, las plantas, los animales, el agua, entre otros elementos de la naturaleza.

En el contexto de la salud la ‘*xi*’ es la piel donde se refleja todo padecimiento o desequilibrio del cuerpo. Muchos de los diagnósticos médicos de los otomíes consisten en observar el rostro del enfermo; la palidez, las manchas en la piel, los granos, el tono amarillento, entre otros. Cada persona otomí hace una lectura de la piel que se ejemplifica con las siguientes frases: “Esta Luisa ha de tener espanto, o recogió algo, tiene la piel toda amarilla, dile que se cuide”, “Mira después de los baños y las sacudidas hasta le cambió el semblante” (medico tradicional, junio 2019). Estos conceptos que integran la partícula “*xi*” se refieren a la piel, capa que protege los órganos internos, como la carne y los huesos, pero también protege a aquellos elementos anímicos que representan la vitalidad descrita por los términos ‘*mui*’ y ‘*nzaki*’ Entendemos por cuerpo anímico a los componentes que permiten la vitalidad, fuerza y movilidad de los elementos físicos; el cuerpo anímico, es entendido desde los siguientes términos.

El ‘*nzaki*’ es la fuerza vital de toda persona, planta o animal, toda la naturaleza tiene un ‘*nzaki*’. Podríamos interpretarla como la energía que fluye en el interior, fuerza vital que se debilita, se engrandece o se pierde ante la enfermedad; una traducción que la propia gente hace de este término es asociado a la vida y a la salud. Por ejemplo, en el saludo ‘*¿te gi xamä?*’ (¿cómo estás?) y en respuesta se contesta ‘*ka ma nzaki*’, que se entiende como: estoy bien de salud, está bien mi vida, o Dios me da salud.

James Dow (1974) nos dice que el ‘*nzaki*’ es la noción cristiana del alma, pero corresponde más a la idea de fuerza como principio vital constitutivo. Idea que retoma Lourdes Báez (2014) quien menciona que, es un flujo cósmico de energía, aparece en los entes como una vitalidad permanente, pero con capacidad de salir del cuerpo y viajar mientras que el cuerpo físico está descansando (pp.68-72).

James Dow (1974) nos dice que el ‘*nzaki*’ de los chamanes, entiéndase como los curanderos, ritualistas o brujos, tiene mayor fuerza que el de la gente común (pp. 95-96), en nuestro caso estos actores sociales son gente con capacidad de acumular mucha fuerza para poder ejercer su oficio. De alguna forma su función como curanderos es fortalecer el ‘*nzaki*’ de la gente común.



Otro elemento del cuerpo anímico es el ‘*mui*’: este término da significado al cuerpo, lo retomamos como lo traducen los otomíes: “vida”. Es la vida en sí, físicamente se identifica en el vientre, para ejemplificar al mui tomamos el caso de las mujeres embarazadas quienes conciben al feto en el vientre, en el centro, en el mui; el centro vital de los otomíes se encuentra en el vientre. En diccionarios del otomí, traducen este término como vida y corazón (Hernández, 2010, p. 491; Neve y Molina, 1967, p.35).

Tanto el 'nzaki' como el 'mui' son indispensables para poder hablar de salud del cuerpo desde la cosmovisión otomí.

## El espanto como enfermedad



Sobre el espanto Kearney (1984) nos dice que el susto o espanto es causado por cualquier encuentro repentino con seres humanos, objetos inanimados o entes sobrenaturales. El susto puede dar como consecuencia dos resultados: el ánima, o espíritu puede abandonar el cuerpo; o el cuerpo puede tornarse susceptible a los ataques de un mal aire que penetrara en el debilitado cuerpo de la víctima (p.143).

Desde el punto de vistas local el espanto es entendido como una enfermedad que, en los niños se presenta después de que estos se caen de algún lugar como la cama, la silla o de los brazos de algún familiar, por ver o escuchar a animales, ver imágenes desconocidas como rostros de personas ajenas a la familia, mascarar, muñecos, entre otros. En los adultos es causado por impresiones o corajes, por observar situaciones desagradables como peleas, por presenciar accidentes, por golpes inesperados, por haber sido despertado repentinamente mientras duermen, por pesadillas, por mala enfermedad como la brujería, por escuchar el sonido de los animales, por ataques de animales como perros, burros, víboras, entre otros.

Los síntomas del espanto son: temperatura alta, vómito, hinchazón, escalofrío, agotamiento, cuerpo tullido, sin ganas de hacer las cosas, hombros caídos, miedo, sensación de que alguien lo observa, falta de apetito, rostro amarillo, palidez, al dormir la persona lo hace con los ojos abiertos, brincotear mientras duerme, sueño durante las horas diurnas. Si se presentan estos síntomas y no se trata la enfermedad la persona enferma puede fallecer (Trabajo de campo 2018).

La comunidad clasifica al espanto en dos formas según su gravedad: la primera es el espanto leve que es un padecimiento considerado no muy grave asociado a la palidez y el sueño, ocasionado casi inmediatamente por la caída de la cama en el caso de los niños, también por padecer o ver un accidente como, caerse de un caballo; escuchar repentinamente a algún animal como el rebuznar de un burro, ver una víbora, escuchar el graznar de aves silvestres, por impresión al ver correr al ganado como los toros, por el ataque de un guajolote, por ver o ser partícipe de riñas, por discusiones verbales y violencia intrafamiliar. Esta clasificación de la enfermedad tiene su origen en el espacio mundano, pues corresponde a las relaciones o implicaciones de persona-persona y persona-animales.

La segunda, el espanto fuerte asociada o todos los síntomas antes mencionados y causado por seres sobre naturales, por agarrar mal aire en los caminos y parajes de lugares sagrados como manantiales, bosques o barrancas o por posesión de espíritus de difuntos. El espanto fuerte se puede decir que es por alterar la relación entre las personas y los entes celestes, o entre personas y los entes del inframundo.

En cuanto al diagnóstico este tiene que ver con la particularidad de cada médico tradicional, las técnicas más usuales son: una limpia en la que se visualice el origen de la enfermedad y la interpretación de los sueños donde estos son una revelación del origen del espanto refiriéndose al espacio celeste, inframundo o mundano. Para curar el espanto los otomíes recurren a tres formas, una es el tratamiento con plantas, otra es a través de una limpia y la tercera es la succión de sangre. En cuanto a la primera se usan siete plantas para curar el espanto: estafiate (*Artemisia ludoviciana* subsp. mexicana), Santamaría (*Tanacetum parthenium*), toronjil blanco (*Agastache mexicana*), mirto (*microphylla*), epazote de zorrillo (*Chenopodium graveolens*), mastranto (*Ageratum conyzoides*) y San Nicolás (*Piqueria trinervia*). Estas plantas se pueden usar en infusiones, friegas o talladas y baños. Infusiones: se hierve en dos litros de agua pequeñas ramas de las siete plantas y se toma como agua de tiempo; solo se deja hervir alrededor de dos minutos, se deja enfriar y se cuele la infusión para tomarla durante el transcurso del día (las plantas pueden ser secas o frescas) (Trabajo de campo 2018).

Friegas o talladas: esta forma se aplica cuando el enfermo se encuentra con fiebre: esta consiste en calentar las hierbas con mezcal en un tamal de hoja de maíz durante cinco minutos, posteriormente, calientes se pasan por el cuerpo del enfermo como si fuera un estropajo, se hacen rezos al Justo Juez o a los santos de devoción; otros calientan una cazuela de barro y arrojan alcohol en ella, sumergen las plantas frescas y proceden a tallar al enfermo (Trabajo de campo 2018). Esta práctica, señala la gente, tiene que ser solo por las tardes y noches para que el paciente no se exponga al frío y se recomienda no bañarse hasta pasado el mediodía del día siguiente.

Baños: esta es una forma para quitar el espanto, el cansancio y lo pesado del cuerpo; se calienta agua en el fogón, en ella se agregan las siete plantas del espanto, estas pueden ser secas o frescas; se puede agregar canela y un poco de mezcal, se deja hervir; cuando está lista para bañarse se agrega un poco de agua bendita y se recomienda bañarse con un crucifijo, no se debe exponer al aire, esta práctica es recomendada antes de dormir para que el cuerpo descanse (Trabajo de campo 2018).

La segunda técnica es el uso de limpias: esta curación ritual además de quitar el espanto también retira hechizos o brujerías. Para ello se ocupa un sahúmador, un ramo fresco elaborado con las siete plantas, polvo de estas mismas plantas en seco y copal. Con el sahúmador encendido se echa humo a los niños solo con copal y polvo de las siete plantas del espanto; para el caso de los adultos se le puede agregar espina de nopal o maguey, plumas de guajolote y huesos molidos de perro. Esto con la intención de ahuyentar al espíritu que se encuentre en la persona, posteriormente se pasa el ramo de plantas sobre el cuerpo del enfermo mientras se reza a Dios y a los santos, después el ramo se coloca en el suelo y se quema con alcohol, acto seguido el paciente brinca en el hasta apagar el fuego (Trabajo de campo 2018).

Este proceso ritual es para fortalecer el *'nzaki'* del enfermo y retirar el *'nzaki'* de entidades de la naturaleza o del inframundo. La acción concluye con una ofrenda, si la fuerza que daña al cuerpo fuera un espíritu del agua el paciente tendrá que ir a ofrendar a un manantial, puede llevar alguna vela, comida o flores, si esta tiene su origen en el inframundo se acostumbra a pagar para que se oficien tres misas de difunto en el templo católico, la primera por los difuntos de la familia, la segunda por los muertos en campo y la tercera por todos los fieles difuntos (trabajo de campo 2019).

La tercera técnica consiste en la succión de sangre. Se ha documentado como una forma de extraer el mal, haciendo sangre o chupando, June nos dice que “La sangría es un diagnóstico, una curación y un preventivo, se utiliza la sangría en casos de dolores” (June, 1984, p.211). Pero el autor no relaciona esta técnica con la enfermedad del espanto.

Ya en la época prehispánica este tipo de curaciones por sustracción de sangre, en pacientes con síntomas de espanto eran practicadas, esto se sustenta con los postulados de Sahagún (2013) quien menciona “el chupador o chupadora es aquella que cuando un niño se enfermaba del pecho, luego le chupaba con ajeno. Le chupaba ya sea sangre, ya sea podre, con lo cual algunos sanan y otros no” (p.882).

En la comunidad son ocho las personas que dominan la técnica de curar el espanto como chupadores. Atienden principalmente a niños de 2 a 10 años, conforme los grupos de edades va ascendiendo, la visita a los chupadores va descendiendo, esto no quiere decir que los adolescentes y gente mayor no se espanten; la explicación es que el cuerpo de un niño tiene un ‘nzaki’ muy débil y conforme crece se vigoriza su fuerza.

El chupador se dispone a actuar cuando el paciente presenta los síntomas ya mencionados, y el diagnóstico indica que el espanto tiene que curarse por succión de sangre, entonces se prepara al paciente, este tiene que dormir bien. Cuando el paciente todavía se encuentra dormido o todavía no ha tenido contacto con el frío. El chupador comienza con una oración para pedir permiso al Todo Poderoso, da un masaje por todo el cuerpo con el fin de concentrar la enfermedad en la boca del estómago, posteriormente el chupador coloca su boca en donde concentro la enfermedad y sin hacer ningún corte en la piel, el especialista succiona fuertemente hasta sacar sangre por los poros de la piel, la sangre enferma sale del cuerpo. Los médicos tradicionales coinciden en que deben ser tres curaciones continuas, esto es una regla, pues si es solo una se corre el riesgo de que la enfermedad regrese y si son más de tres se interpreta que no es la técnica adecuada, por lo cual se debe recurrir a otro tipo de tratamiento (Trabajo de campo 2018).

Existe la creencia que si se saca mucha sangre es porque se está demasiado espantado y si no se saca nada es porque no se presenta ningún daño; algunos pacientes con una sola curada pueden sanar, pero todos los informantes coinciden en que deben de ser tres sesiones (Trabajo de campo 2018).

La sangre que se succiona es colocada en una hoja de tamal de maíz o en una hoja de papel de libreta, esta puede ser enterrada en el centro de la milpa del paciente con el fin de sepultar la enfermedad y no contagiarla. Después de succionar la sangre enferma, el chupador tiene que hacer gárgaras con mezcal y escupirlo en la milpa, algunos solo se enjuagan la boca con jugo de limón o naranjada (Trabajo de campo 2018).

## Los curanderos salud y prestigio

La función social que juegan estos médicos tradicionales es sanar los padecimientos de sus inmediatos, desde la perspectiva de cuerpo físico, social y anímico. Representan un apoyo para la comunidad pues gracias a sus conocimientos logran revertir las enfermedades ligadas a su cosmovisión, su espacio geográfico, y su universo de creencias y significados.



[Juan nos dice lo siguiente:] yo me he espantado varias veces, de niño me espantaron unos perros que me mordieron, mi mamá me curó con té y hierbas. Una vez me espante de agua, pues jugaba en el arroyo y diario soñaba que me ahogaba en el arroyo, recuerdo que me limpio una señora de allá en la loma, ya de grande una vez me caí de la obra, como de dos pisos, estaba yo trabajando, yo ya era casado y busque quien me chupara esa vez me curó un señor (fragmento de entrevista Juan G.S. febrero 2019).

Los médicos tradicionales otomíes son consultados en distintos momentos de la vida y son también agentes de la tradición, como lo menciona Sahagún (2013) sus conocimientos y técnicas datan a un origen prehispánico, saberes que son resguardados por largas generaciones de curanderos, son también actores de la cultura pues para poder ejercer su oficio deben dominar el plano simbólico del grupo.

Algunos de los factores que podemos ligar para que sus conocimientos sigan vigentes son los resultados al curar el espanto, su discreción al tratar con sus vecinos y el anonimato, este último funciona como una forma de respeto y de reconocimiento pues el paciente al recurrir al médico tradicional jamás menciona el nombre de quien lo curó de esta forma se evitan las burlas y señalamientos emanados de las sociedades urbanas o modernas.



“Cuando me chupo el señor, venía bien temprano a las cinco de la mañana, la neta si me ayudo, hasta sentí que reviví, porque yo estaba tan espantado que adelgace, no me daba hambre y estaba todo pálido sin ganas de trabajar, ya ves que aquí si uno no trabaja, pues no come y más con familia, por eso si digo que ese señor la neta si me ayudo, todavía cuando lo encuentro en el camino lo saludo” (fragmento de entrevista Juan G.S. febrero 2019).

Los pacientes valoran este oficio, el empleo de su conocimiento y saberes, porque son indispensables para satisfacer una necesidad básica que es la salud, una salud no solo física sino anímica social y cosmogónica. Los médicos tradicionales, consideran que curar el espanto u otra enfermedad no es malo y que crea prestigio, ellos afirman no ser sujetos de burla o desprecio al contrario son respetados, pues sus pacientes los saludan al encontrarlos.

La señora Felipa, que es curandera desde hace 30 años, explica su sentir.



Yo no soy mala yo creo en mi dios Jesucristo y en el espíritu de las plantas quienes me ayudan, Dios y las plantas son buenas y yo hago el bien, sacar el mal de las personas es un don y como tal lo practicaré [...] si me solicitan yo no me puedo negar ya que mi oficio me lo encargo Dios y la gente me busca porque encuentra alivio en mi trabajo (Trabajo de campo, 2018 entrevista a doña Felipa).

Los médicos tradicionales chupadores, tienen un compromiso con su sabiduría, considerada como un don, por lo tanto, piensan que hacer uso de su don es una responsabilidad para aliviar a los miembros de la comunidad. “mi pueblo y el creador, han colocado el don en mí y no en otros; ayudar a sanar a la gente es establecer la salud emocional y física de quien me busca y no se trata de un negocio” (Trabajo de campo, 2018 entrevista al señor Facundo).

De los ocho médicos tradicionales con los que se trabajó todos coinciden al decir que les agrada curar y consideran que realizar esta actividad les genera un prestigio dentro de la comunidad, en vista de que con su ayuda pueden devolverles la salud a las personas. “pues Dios me mandó este don y me da alegría ver sanar a las personas que me buscan para ayudarlas” (Trabajo de campo, 2018 entrevista a la señora Cira).

Aunque no faltan las críticas por aquellas personas que desconocen su trabajo, o también por cuestiones de creencias y dogmas religiosos, como es el caso de los sacerdotes en turno de la iglesia católica de la comunidad que restan importancia a dicha labor. “una vez en misa un padrecito dijo que es malo ir con esas personas que según chupan a la gente en el nombre de Dios, esa gente tiene pacto con el mal” (Trabajo de campo, 2018 entrevista anónima)

En cuanto a la medicina alópata hay una cierta tolerancia debido a que los patrones culturales de las personas no pueden dejarse de lado por los especialistas alópatas y aunque lo resumen a simples creencias, se mantienen al margen de las prácticas culturales. “sabemos que hay curanderos en muchas comunidades y muchas veces la gente primero acude con ellos y después nos buscan a nosotros” (Trabajo de campo, 2018 entrevista a medico alópata Sandra)

Como podemos notar el oficio de los médicos tradicionales de la comunidad de San Antonio Detiña, goza de un gran prestigio entre sus inmediatos, quienes son atendidos ante la necesidad o padecimiento de alguna enfermedad como el espanto, vinculada a la naturaleza y la noción de cuerpo. Podemos decir que el prestigio social del médico tradicional se construye por la efectividad de sus tratamientos, por la recurrencia de sus pacientes, por conocer los códigos culturales y por la discreción debido a que la efectividad de la curación depende de ser prudentes y respetuosos. El prestigio en estas comunidades no implica un alago público de la labor del médico tradicional, su prestigio se construye por la simpleza de no hablar mal de su labor, recomendarlo en sectores cerrados y por regresar constantemente en busca de la salud.

## Conclusión

---

La vigencia del oficio del médico tradicional responde a la capacidad de emplear los conocimientos heredados del proceso histórico otomí, un reconocimiento del entorno geográfico el entendimiento de los códigos de conducta y normas entre persona-persona, persona-naturaleza y persona-entes anímicos ya sea del espacio celeste o del inframundo.

La función del oficio del médico tradicional se sustenta en la efectividad simbólica, los vecinos de la comunidad solo se limitan a recomendarlos en núcleos muy cerrados, si son buenos médicos tradicionales la gente les ofrece gratitud que es lo más valioso para cualquier miembro del grupo. Esta gratitud será mostrada con la sencilla acción de saludarlo y jamás hablar mal de él. Esta acción es la forma para contribuir al anonimato y la efectividad de la curación, puesto que el paciente agradece con no mencionar quien lo curó; es así como el médico tradicional mantiene un gran prestigio entre las prácticas del culto privado familiar y es un gran desconocido en los cultos públicos.

Para valorar los conocimientos de estos sabios de comunidad, es importante conocer la cosmovisión local sobre su entorno y el cuerpo. Este último entendido como el receptor de la enfermedad. La importancia del oficio del médico tradicional es resultado de la función cultural entre el pasado mesoamericano, la tradición católica y el constante contacto con nuevas manifestaciones culturales del momento. Este proceso histórico y su vigencia nos habla de una interculturalidad de conocimientos, vigentes ante la necesidad de reestablecer la enfermedad.

## Referencias

---

Aguirre Beltrán G. (1963). Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial. Volumen 1, Colección de antropología social. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública  
----- (1994) Antropología Médica. Obra antropológica XIII. México: Instituto Nacional Indigenista, Universidad Veracruzana, Fondo de Cultura Económica

Báez Cubero, L.; Garrett, M. G., Guerrero Galván, A., Hernández M. G., Mejía Lara, A.E. y Pérez González, D. (2014). "Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del Estado de Hidalgo". En M. A. Bartolomé, A. M. Barabas. (coordinadores), Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. V, Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas, (pp.61-147). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bigot, M. (2001), Apuntes de lingüística antropológica, Argentina: Centro Interdisciplinario De Ciencias Etnolingüísticas y Antropología-Social, Facultad De Humanidades y Artes Universidad Nacional Del Rosario.

Bronislaw, M. (1986). Los argonautas del Pacífico occidental. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S. A.

Carrasco Pizana, P. (1979) Los otomíes cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, México: Gobierno del Estado de México.

CEDIPIEM (Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México) (2005), Pueblos indígenas. Recuperado de <https://goo.gl/3vx86h>

Dow James, W. (1974). Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública.

Eliade, M. (2003). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México:Fondo de Cultura Económica.

Estrada Lugo, E. (1999). Medicina chamánica. México: Universidad Autónoma de Chapingo.

Evans-Pritchard, E.E. (1976). Brujería, magia y oráculos entre los azande. Barcelona: Anagrama.

Fals-Borda O. (2015), Una sociología sentipensante para América Latina. Bogota, Colombia: CLACSO. Carreón Flores Jaime. y Camacho Ibarra, Fidel (2011). "Los animales del santo, configuración del nahualismo en la región mazahua". Cuicuilco, vol. 18, núm. 51, mayo-agosto, México: Instituto Nacional De Antropología e Historia, pp. 203-225.

Galinier, J. (1990). La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomíes, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista.

Gluckman, M. (1978). Política derecho y ritual en la sociedad tribal. Madrid: Editorial Akal.

Guber, R. (2021). La etnografía, método, campo y reflexividad, Bogotá, Colombia: Editorial Norma.

Hernández Cruz, L., Victoria Torquemada, M. y Sinclair Crawford, D. (2010). Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo, México. Segunda edición electrónica, Instituto Lingüístico de Verano A.C. Recuperado de <http://www.sil.org/mexico/otopame/mezquital/S045a-DicOtomimezq-ote.htm>

Jun, N. (1984). "Curanderismo y Curanderos". En Lozoya, X. y Carlos Z. (coordinadores), La medicina invisible; introducción al estudio de la medicina tradicional en México. (pp.201-222) México: Folios ediciones.

Kearney, M. (1984). "Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido". En Lozoya, X. y Carlos Z. (coordinadores), La medicina invisible; introducción al estudio de la medicina tradicional en México. (pp. 131-149). México: Folios ediciones.

Martínez Hernández, Á. (2008). Antropología médica, Teoría sobre la cultura, el poder y la enfermedad. España: ANTROPOS.

Menéndez, E. L. (1984). "Recursos y Practicas Medicas "Tradicionalas". En Lozoya, X. y Carlos Z. (coordinadores), La medicina invisible; introducción al estudio de la medicina tradicional en México. (pp.38-61) México: Folios ediciones.

Moreno Altamirano, L. (2010). "Enfermedad, cuerpo y corporeidad: una mirada antropológica". Gac Méd Méx, 146 (2), 150-156. Recuperado de [http://www.anmm.org.mx/GMM/2010/n2/64\\_vol\\_146\\_n2](http://www.anmm.org.mx/GMM/2010/n2/64_vol_146_n2).

Neve y Molina, L. (1967). Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma othomí, breve instrucción para los principiantes. México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana. Recuperado de [http://www.famsi.org/research/boot/neve\\_molina\\_1767/Neve-y-Molina](http://www.famsi.org/research/boot/neve_molina_1767/Neve-y-Molina).

Organización Mundial de la Salud. (2018). “Definición de medicina tradicional”. Recuperado de [http://www.who.int/topics/traditional\\_medicine/definitions/es/](http://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/)

Sahagún, F. B. de. (2013). Historia General de las Cosa de la Nueva España, anotaciones y apéndice de Ángel María Garibay. México: Porrúa.

Santos, C. y Adib Barreiro, A. (2001). “Sobreviviendo a los oficios tradicionales: Una aproximación al trabajo de los carreros-areneros de Florida”. Anuario de Antropología Social y Cultural, pp. 95-107.

Scheffler, L. (1993). Magia y brujería en México. México: Panorama.

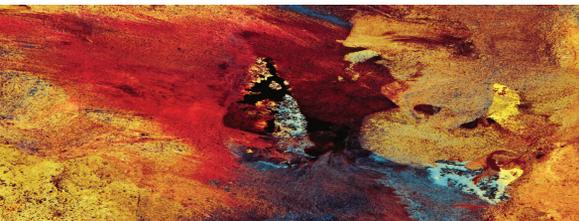
Smith, L. T. (1999). A descolonizar las metodologías. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Tranfo, L. (1990). Vida y magia en un pueblo Otomí del mezquital. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista

Wright Carr, David Charles (2005). Los otomíes: cultura, lengua y escritura, México, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, A.C.

Zolla, Carlos (1984) “La medicina tradicional mexicana y la noción de recursos para la salud”. En Lozoya, X. y Carlos Z. (coordinadores), La medicina invisible; introducción al estudio de la medicina tradicional en México. México: Folios ediciones.

## *David Gómez Sánchez*



Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesor investigador de la Universidad Intercultural del Estado de México en la División de Lengua y Cultura. Líneas de investigación: etnohistoria y etnografía de los pueblos otomí-mazahua, medicina tradicional, oralidad y cosmovisión. Perteneciente al Cuerpo académico: Lengua y culturas otomianas y su relación con otras culturas. Perfil PRODEP.