

Sistemas de creencias purépecha: prácticas médicas tradicionales y hechicería

Juan Gallardo Ruiz¹

Las prácticas médicas tradicionales purépecha no están separadas de la cultura, toda vez que son consecuencia lógica de creencias bien establecidas, en cuanto a la causalidad, prevención y atención de la enfermedad, de la desgracia y ante la muerte. El quehacer cotidiano de los curadores o *tsinájpiri*, implica una diversidad de facetas (públicas y clandestinas) y abre una puerta que posibilita el acercamiento al subjetivo mundo purépecha; los procesos de curación son hechos sociales importantes, en los que se pone de manifiesto al sistema de normas sociales, creencias religiosas y animistas, y se afirman conocimientos centenarios referidos a la naturaleza y al cuerpo humano, por ejemplo. En este escrito analizaremos el sistema médico tradicional purépecha y a la hechicería dentro de él, describiendo su contexto social, ideológico y cultural desde una perspectiva que busca destacar la función social de sus creencias, sus prácticas y de sus protagonistas, reconocidos como hechiceros.

La concepción del mundo, de la hechicería y de los *tsinájpiri*

A la hechicería le subyace una visión dualista del mundo y concepciones animistas que identifican al curador con la naturaleza y con el mundo espiritual regido por potencias extrahumanas: divinidades, entidades territoriales o “dueños de lugar”, astros, fenómenos atmosféricos y muertos o ancestros que castigan o sancionan. De acuerdo a este vínculo ancestral, les es reconocida una fuerza o poder relativo que se manifiesta cuando se refiere a la capacidad de curar, lo que implica competencias de intermediario con y entre diferentes mundos. Las relaciones que se establecen con las cosas y las potencias del mundo son multívocas, están cruzadas por la dualidad ética y conllevan jerarquías. Muchas son las posibilidades de incurrir en faltas o en conductas ofensivas frente a la sociedad y frente al ámbito de lo sagrado, o de cruzar líneas prohibidas que devienen en castigos meritorios. Existe una constante tensión e incertidumbre referida al precario equilibrio entre la sociedad y el mundo espiritual que todo lo sancionan, y hay una noción de peligro inmanente y una

¹Profesor-investigador de El Colegio de Michoacán.



predisposición al contagio ritual. Los purépecha distan de vivir en armonía, pero extreman medidas preventivas para estar en buenos términos con el mundo espiritual, y ambas situaciones favorecen la intervención de los *tsinájpiri*, personas de conocimiento, de saber y de poder a quienes se les atribuyen y reconocen funciones de conciliación social y con otros órdenes del mundo. Ellos movilizan creencias y prácticas preventivas, restitutivas y de intermediación.

El quehacer de los curadores implica una teoría de las almas y otra sobre la comunicación con diferentes mundos. Sus palabras, gestualidad y actos desplegados convocan poderes originales y en la relación de comunicación dentro de la consulta las creencias adquieren estatus de realidad. Como en otras sociedades, ellos reconocen cierto número de entidades anímicas constitutivas del cuerpo humano, bajo varias categorías de las cuales no existen, en el lenguaje común, definiciones que las diferencien. De tal forma que se expresen como sinónimos: alma, sombra, espíritu, ánima, sol, y se dice que son la “fuerza” de la persona. Tampoco existe consenso sobre su origen, que para algunos está en la ascendencia familiar o en el territorio matriz, y para otros en la luna o en el sol; igualmente se discrepa sobre el momento en que se fijan al cuerpo, que puede ser durante el engendramiento, a los siete meses en el vientre de la madre, o al momento de nacer; no hay acuerdo sobre su número, pues algunos se refieren a una sola y la llaman *mintzitatsiperapheri*, mientras que otros dicen que las mujeres tienen cuatro o cinco almas y los hombres sólo tres o cuatro, y otros más aseguran que todas las personas “tienen cinco pensamientos” o almas.

De la diversidad de opiniones, destacan las que reconocen la existencia de dos entidades anímicas: un alma llamada *minztita* y que reside en el corazón, también llamado *mintzita*, y una sombra a la que llaman *kumamdu* o *suánda* y que se encuentra en la cabeza llamada *éjpu*.

Alma y sombra tienen que ver con capacidades somáticas y cognitivas personales, se entienden como dadoras de “fuerza” y, en ese sentido, las nombran “ventajas” o, respectivamente: “fuerza o debilidad de la sangre” y “fuerza o debilidad del pensamiento”. En general, especifican diversos aspectos relativos a la persona, su cuerpo y sus entidades anímicas. Es un asunto complicado pues las “ventajas” tienen que ver con la persistencia o estabilidad de la prístina unidad entre el cuerpo y su alma y sombra, así como con su disociación; por extensión, tienen que ver con la salud y con el desempeño de una vida modelo, toda vez que están en concordancia con el buen funcionamiento del cuerpo humano, y con el buen juicio, la cordura y la integridad de la persona se manifiesta en conductas apropiadas en el marco de su sociedad. Denotan un ideal de persona perfecta, de la que se dice que tiene su “valor”, refiriéndose a la vitalidad física y al comportamiento responsable y moral.



Las “ventajas” son discernidas por los *tsinájpiri* durante la consulta, para caracterizar a sus pacientes como personas, según virtudes y defectos, y al resultado le llaman “naturaleza de la persona”, misma que se tipifica a partir de conceptos valorativos de oposición y complementariedad: “naturaleza” fuerte o débil, buena o mala, fría o caliente, sucia o limpia, por ejemplo (Gallardo, 2002).

De estas categorías nativas: “ventajas”, “valor” y “naturaleza de la persona”, devienen, entre otras cosas, una imagen del cuerpo humano, nociones sobre la “fuerza” o el poder relativo a la persona, antipatías o don de gente, alteridades personales. A decir de los *tsinájpiri*, indican si la persona “es peligrosa o es buena gente”.

El sistema médico tradicional purépecha constituye una institución con funciones de preservación social asignadas en el tiempo, en la medida en que la enfermedad o *pamenchakua*, y la medicina o *sipíati*, han sido asuntos sancionados por consenso, y son castigos sociales que mantienen un cierto orden en las interacciones cotidianas. (Ackerknecht, 1985: 176-177; Aguirre, 1987: 255).

Por ejemplo, las personas se enferman de *mirinchisti* o de *kuenéshikua*, como consecuencia de conductas consideradas inmorales u ofensivas: embriaguez, lujuria, envidia, adulterio. *Mirinchisti* es causada por *miringua*, entidad fantasmal asociada al aire y de aspecto femenino, que habita en los parajes y se dice que roba las almas de los transgresores, para atormentarlas o simplemente encarcelarlas. La *kuenéshikua* resulta del adulterio, aunque normalmente se somatiza en los infantes hijos de la persona amancebada, y su presencia se entiende como castigo de Dios o de la virgen, que ellos identifican con *cuerauaperi*, la diosa madre de su historia sagrada.

La hechicería o *sikuakua* es parte del sistema médico tradicional desde el antiguo imperio tarasco; los curadores purépecha que hoy la representan son mujeres y hombres tenidos como soñadores, adivinos y hechiceros, facultades por las cuales encarnan viejas creencias y las reafirman, cuando a lo largo del año ejercitan habilidades, cualidades y saberes, remediando malestares corporales, y problemas de la diaria interacción que los asistidos llevan a la consulta. Los curadores son personas de aspecto común. Además de su ejercicio médico, desempeñan otras actividades productivas, por ejemplo, campesinos o artesanos, o crían y venden cerdos, cabras y venden alimentos. La hechicería o *sikuakua* que ellos dicen “trabajar” o practicar, rebasa el ámbito de los malestares físicos del cuerpo, y atiende trastornos emotivos producto de las transgresiones de normas del sistema de creencias. Utilizan recursos y prácticas basadas en su eficacia simbólica: objetos de poder, incluyendo amuletos e imágenes religiosas, técnicas de adivinación, técnicas de



endorcismo y de exorcismo sobre el cuerpo, y sortilegios secretos cuya comprensión escapa a las personas, quienes se refieren a todo ello como magia, como “fuerza”, “poder”, o como “lo mero secreto”.

Facultados por todos sus recursos, generan distintas modalidades de interacción con mundos diferentes, ejercitando su magia o su “fuerza” socialmente delegadas, lo mismo que su labor conciliatoria. Magia y hechicería se nombran *sikuakua*; son prácticas que conllevan cierto riesgo y representan un ejercicio agotador, por tratarse de procesos mentales que comprometen formas particulares de pensamiento. Son una forma secreta, sorprendente y sofisticada de curar, y de reparar el curso cotidiano de las cosas. En este sentido, la hechicería es una noción incluyente que sustituye o desplaza a lo médico, pero que depende de la mirada médica como detonador del quehacer del curador, quien ejercita sus nociones de salud y de enfermedad aplicadas a las relaciones sociales y con lo sagrado; los hechiceros aleccionan en creencias y en conductas apropiadas a sus asistidos, su hechicería no es ajena a la política ni a la religión: orienta creencias y formas de pensar, conductas, afinidades y relaciones de poder (Gallardo, 2008).

En la sociedad purépecha, el *tsinájpiri* es “el que cura”, personaliza y representa uno de los más antiguos *sirukuaso* linajes, relacionados a un oficio que trata con las deidades y que también es oficio de ellas. En el mundo purépecha, la diosa madre *cuerauaperi* se presenta como anciana que administra brebajes o pociones. Ella es adivina e induce sueños, y su residencia estaba en *Tsinápekuaro* (Alcalá, 1988: 50), nombre topónimo que significa “lugar de curación” o “lugar de medicinas”. *Tsinápekuaro* también puede ser traducido como “lugar de cuchillo de obsidiana (o pedernal)”, siendo tales cuchillos llamados *tsinapu*, voz que en su contexto cultural refiere a un objeto “de curación” con connotaciones rituales, y de la que se desprenden varias traducciones, por ejemplo: “Venir curando, viene curando” o “instrumento para curar”.

Cabe señalar, que en *Tsinápekuaro* existen yacimientos de obsidiana, y que el dios principal, llamado *curicaueri*, fue representado por un núcleo de obsidiana del que se decía que “tiene navajas consigo” (Alcalá, 1988), lo que denota una especial filiación no sólo entre dioses, sino entre estos con *tsinájpiricha* o curadores y con lugares singulares del territorio matriz.

Los *tsinájpiri* la conocen a través de sueños, pues dicen que *cuerauaperi* gusta de “meterse” en ellos, y aseguran que, como a los muertos, “a esos dioses les gusta venirse a parar en las fiestas”. Esta capacidad de concreción de la relación del orden humano con el de los dioses, a través de los sueños, patentiza la “fuerza” atribuida al curador y lo distingue, en tanto que los sueños, desde antaño, han sido privativos de unos cuantos y son tenidos y aceptados como vehículo para conocer



y ser conocido por los dioses. En la conocida *Relación de Michoacán*, documento del siglo XVI atribuido al fraile Alcalá (1988), se ilustran diferentes casos de epifanías, ligadas a sueños, normalmente en lugares despoblados como en el monte. *Tsinápekuaro*, *tsinapu* y *tsinájpiri*, expresan una relación filial que vincula al curador directamente con la diosa madre de los dioses y con el dios tutelar.

Tsinájpiri es un vocablo genérico para una diversidad de curadores con nombres particulares según su especialidad; se ha ido sustituyendo por las voces de *xurhiski* y *sikuame* que, en el uso popular, conllevan cierta carga valorativa en tanto que aglutinan en dos grupos polarizados y complementarios a esa variedad de especialistas terapéuticos de eficacia física y simbólica. Según su estructura morfológica, *xurhiski* es “el que chupa (o absorbe) el mal”, y *sikuame* es “el que hechiza o pone hechizos”. *Xurhiski* es el curador empírico que atiende los dolores concretos, y su práctica y personalidad es tenida popularmente como “buena”. A diferencia de éste, el *sikuame* es ambivalente, tanto en su práctica como en su personalidad; sin dejar de ser curador empírico, se asocia con la hechicería o *sikuakua* y por ser un asunto que supone secreto y misterioso, el uso de *sikuakua* conlleva sospechas, recelo y suspicacias.

No se es *xurhiski* o *sikuame* para siempre, no siempre se está por la curación, se duda de un *xurhiski* neto y se asegura que *sikuame* también cura con su hechicería, de tal forma que el *sikuame* o hechicero siempre estará en entredicho, aunque no siempre es una figura socialmente rechazada. A diferencia de *xurhiski*, la voz *sikuame* conlleva connotaciones de poder.

No es muy clara la existencia de áreas de curación donde sólo pueda intervenir un tipo de *tsinájpiri*, aunque sí los hay quienes son considerados como los mejores en su área. De alguna manera, todo *tsinájpiri* es curador empírico y un tanto adivino y soñador, pues el diagnóstico siempre será construido sobre la base de la interpretación de la baraja española, de un cúmulo de agua contenida en un recipiente, de las flamas del fuego, de granos de maíz, del contenido de un huevo vertido en un vaso, de la revelación durante el sueño o en estado de vigilia.

Adquisición y transmisión del conocimiento del *tsinájpiri*

Quien es considerado *tsinájpiri* supone ser también *sipiáticha* o herbolario, pero esto no es una regla, como tampoco lo es iniciar la formación a temprana edad. Es común que el conocimiento diagnóstico y herbolario se adquiera de forma paralela, pues esta forma de aprendizaje permite al futuro curador cultivar relaciones con personas y, a través de ello, conocer “la naturaleza humana”,



el cuerpo humano y la manifestación de entidades anímicas que lo constituyen. En la enseñanza-aprendizaje es común la participación de algún familiar como maestro, papel generalmente asumido por alguna mujer de la línea materna. No siempre cabe la “vocación espontánea”, así llamada por Eliade (1992), aunque sí hay casos de “reclutamiento e iniciación ritual”; por ejemplo, los hay a través de la vivencia de la propia enfermedad, lo mismo que por predestinación o por revelación, y aquí son especialmente importantes los sueños, en tanto forma de comunicación e interacción con las deidades y potencias extrahumanas.

Los *tsinájpiri* interactúan en sus sueños con animales mitológicos como el coyote, el águila y el tecolote, lo hacen también con el gato y con el cuervo y, en otro orden, con árboles como el encino, así como con algún médico tradicional fallecido quien asume el papel de guía del aprendiz. La *Relación de Michoacán* narra cómo, a través de un sueño, el dios principal *curicaueri* y la diosa *xaratanga* se manifestaron a los herederos del imperio para anunciarles su grandeza futura, mientras estos, en sitios distantes entre sí, dormían al pie de un encino luego de haber encendido fuego a cierta distancia de su aposento (Alcalá, 1998).

El poder referido a la capacidad de ver lo desconocido inspira miedo en algunas personas, pues supone que puede ser heredado y este asunto siempre merece discreción. Se dice que es una tradición que se trae desde la raíz, lo que involucra a los antepasados y, por lo tanto, conviene no aludir a tan singular origen de la “fuerza” o “poder”. A diferencia de otras sociedades indígenas, la “fuerza” o “poder” se prolonga a través del linaje materno. Entre los purépecha existen más *sikuame* o mujeres hechiceras que hombres.

Los *tsinájpiri* suponen “trabajar bien y sin mala medicina”, como ellos dicen, y también aseguran que viven con costumbre, ámbito del *ser* y del *deber ser*, que los purépecha verbalizan con la voz *pindekua*, cuyo sentido es “a lo que se tiene adhesión”, y que funciona como marco ordenador que establece lineamientos de conducta ética y moral (Franco, 1994: 209-238).

El argumento sobre el origen de la enfermedad, su diagnóstico y pronóstico es retórico en cuanto a la norma y el orden tradicional. Una suerte de conseja o de prédica moral, que en mayor o en menor medida pesa en la conciencia del enfermo, aleccionándolo o induciéndolo en conductas adheridas a la costumbre. Ellos lo hacen recurriendo a una singular axiología consonante con la *pindekua* o costumbre, un *corpus* conceptual con contenidos ideológicos, legales, autoritarios y afectivos a los que son sensibles las personas. En su argumento introducen las voces *kashumbikua*, *jurámukua* y *k’urhátzekua*, que refieren a la “tradición”, al “orden social”, y la última puntualiza en nociones de “decencia”, de moral y de prudencia, de recato, de vergüenza y de pudor. Recurren



también a las voces *sésiambéni* o “ser honorable y digno”, *sésiirékani* o “vivir bien o con costumbre”, *sésijamáni* o “andar bien o con decencia”, *sésikuirípu* o “persona de bien”, y *sésipikuárherani* o “sentirse bien”, lo que en su contexto implica salud, tranquilidad consigo mismo y con la sociedad, estar en buenos términos con Dios y ser felices.

El uso simbólico de estos conceptos en el argumento del curador, es uno que actualiza nombres sagrados y poderes originales para convertirse en razonamiento y prédica moral que otorga voz enérgica a los ideales y valores amenazados. Son conceptos desprendidos de una cosmovisión y por tanto están cargados de valor. Verbalizados durante la consulta, devienen como procedimientos conciliatorios expresando reglamentos asignados en el tiempo, que estimulan un estilo de vida y una forma de pensar. Es un discurso que utiliza el poder simbólico de la palabra, haciendo que las creencias adquieran estatus de realidad. En su conjunto, forman parte de un lenguaje especializado, que explica los factores vinculados a la enfermedad, y que además caracteriza al recipiente que la aloja, a un cuerpo sometido a la acción cotidiana. Son parte del argumento diagnóstico que caracteriza al paciente en su espacio social, físico y simbólico: como individuo y como persona; como cuerpo, como alma y como sombra; como purépecha mujer u hombre. Así, imprimiendo en su lenguaje el poder de la costumbre, ellos apelan a la conciencia de sus asistidos y tratan diferentes malestares, cuando ponen en relación hechos conscientes, para atender desequilibrios emotivos que resultan de la transgresión de normas del sistema de creencias, y que se expresan en angustia y sentimientos antisociales: envidia, amenaza, impotencia.

Actuar en concordancia con lo que se predica o discurre parece ser rasgo indicativo del curador ideal: íntegro u honesto, servicial, poderoso. Además de sus facultades de adivino y soñador, se le atribuyen otras vinculadas a sus “ventajas”, que también devienen en otra distinción referida al poder del curador. Ellos las refieren como “requisitos para trabajar la curación”, y las verbalizan y explican con las voces *mimíxekua*, que es tener conocimiento, sabiduría y belleza de alma; *jarhop'erakua*, que tiene que ver con el surgimiento intuitivo o espontáneo de habilidades para resolver casos difíciles; *nitatarhikua* o capacidades curativas que los dioses prodigan, y *kasinkurhikua*, que alude a facultades especiales para aliviar enfermedades producto de los pecados y de perjuicios a la naturaleza. Estos “requisitos” parecen estar condicionados, ya que sólo les son reconocidos a unos cuantos *tsinájpiri*, pues implican una manera singularmente comprometida de hacer las cosas en el marco de la ética del don, por un lado, y por otro lado, tener experiencia en el trato con las entidades del mundo espiritual o, como dicen ellos, “haber vivido cosas que están pa' creerse o pa'no creerse”. Popularmente pueden concebirse como “algo que



causa miedo” o como “algo que no se va a quitar”. En el contexto terapéutico, estos “requisitos” distinguen al curador en las relaciones con otros curadores y con los pacientes, quienes buscan de preferencia al tsinájpiri con mimíxekua, con jarhop’erakua, con nitatarhikua y con kasĩnkuhikua. Son “requisitos” negados para los “malos curadores” o sikuame perniciosos, toda vez que sólo o solamente le han tocado en suerte o en destino al tsinájpiri, modelo de moralidad: aquel que salvaguarda el alma y la sombra, el emancipador de la persona frente a su sociedad y frente al complejo mundo espiritual.

