

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

9



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2014



DE LA MEDICINA TRADICIONAL EN LA OBRA DE NOEMÍ QUEZADA: LA MIRADA EN EL ESPEJO

JUAN LUIS RAMÍREZ TORRES
Universidad Autónoma del Estado de México

Presentación

El ejercicio profesional, al igual que los quehaceres científicos, son, inevitablemente, trozos de vida, pedazos biográficos que exigen ser reconocidos así, para con sus protagonistas; éstos, simples actores del escenario compartido junto a sus “objetos de estudio” o, concediendo, sus “sujetos de estudios”. El campo específico de la antropología, concretado en uno de sus principales canales de expresión: el escrito etnográfico, deviene texto que atestigua el encuentro –antes que la descripción de una cultura– de dos historias de vida, la del etnógrafo-escritor, y la del *otro*, objeto de sus libretas de campo. De aquí que las implicaciones “de la antropología escrita, no puede seguir siendo una cuestión marginal, minimizada por los problemas de método y las discusiones teóricas” (Geertz 1989: 158). Lo anterior se conjuga con lo señalado por Edgar Morin, quien identifica dos sociologías, una científica y otra ensayística; en la segunda encuentra que el autor: “está muy presente, a veces dice yo, no se esconde, reflexiona, expresa aquí y allá algunas consideraciones morales... concibe la sociedad como un terreno en el que hay actores” (Morin 2002: 23-4).

Este cruce, del escrito antropológico y su autor como un observador-actor, me sirve de marco reflexivo existencial para mirarme en los reflejos de espejos retrospectivos que me ayudan a saldar un pendiente biográfico y profesional a la memoria de nuestra muy estimada Noemí Quezada Ramírez, y como un reconocimiento a su obra y su paso por la vida, entre los pasillos académicos y los andares antropológicos.

Cabe advertir que el escrito está redactado en primera persona, como consecuencia del reconocimiento de nuestro estatus de actores sociales. Una observación más es en relación con su estructura, cuya lectura tiene dos senderos: uno, el común, a renglón seguido; el otro, leyendo sólo las letras en negritas, descubre un segundo texto en paralelo, juego de dos dimensiones, cual dos espejos que se miran y desdobl原因 múltiples imágenes. Todo ello,

juego caleidoscópico que nos recrea como observadores, etnógrafos, escritores, autores y, vuelta del espejo, actores...

El encuentro

Se hilvanaban los días del año 1992. Yo pretendía ser aceptado en el Doctorado impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Llevaba entre mis manos papeles, un borrador de tesis y la mano de mi hijo, su pequeña mano de niño que se fundía con la mía en medio de una pérdida dolorosa que se prolongaba en otra espera hospitalaria que dejábamos pendiente aún, lejos, en otra ciudad; y veníamos a ésta, la mía, la de su padre, en un súbito viaje, más por presentimiento que por razón.

Llegaba así, por instinto, por puras ganas de no dejarme rendir, de seguir viéndolo y creyendo en la vida, con un tema de tesis justamente ubicado en el lado opuesto a los sentimientos, el de los razonamientos científicos e intelectuales de la Academia; pretensión ubicada etnográficamente en la población otomí del valle de Toluca, motivo por el cual apareció la sugerencia de que la Dra. Noemí Quezada fuese mi tutora formal, esto previa aceptación de mi ingreso al programa doctoral en Antropología. Nunca antes había tratado con la Dra. Quezada, por supuesto que sabía de ella y sus escritos, de su relevancia académica, y por mucho le habría escuchado en algún congreso. No más. Ahora, podría ser mi directora de tesis...

Pues me di, entonces, a la tarea de entrevistarme personalmente con la doctora. Supe de su cubículo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, obtuve algunos números telefónicos, hice más de dos viajes –alternando visitas hospitalarias pendientes– para localizarla; pero, por algún motivo, todo fue inútil. Finalmente a través de terceros, solidarios colegas, logré conocer el camino para hacerle llegar mi propuesta de tesis; obtuve su respuesta por el mismo sendero: silenciosamente afirmativa, sin palabras, acaso, entre otros presentimientos.

Y fui aceptado.

Y las enseñanzas

Primera. Aquella primera idea temática para una investigación doctoral se fue entrelazando con otros caminos; consolidé mi convicción de continuar en la perspectiva del análisis del símbolo; rescaté otros campos, antes ya atendidos por mí, como el de la antropología de las religiones y la antropología médica. Con tales armaduras eché a andar los iniciales planteamientos teóricos y lo que

yo consideraba como abundante material de campo, reunido durante años de residencia en el valle de Toluca. Transformado esto en escritos, entregué mi reporte a la Dra. Quezada. Días después, recibí los comentarios que señalaban la inexistencia en mi escrito de fuentes históricas, de una perspectiva diacrónica que diera cuenta del porqué de lo otomí contemporáneo.

Aquel alumno que era, que había tomado numerosos cursos en los cuales no sólo se enseñaba, sino incluso se arengaba aquello de que la sociedad evoluciona, que cambia, que sucede como devenir... a ese mismo alumno se le había olvidado que también los otomíes poseen y hacen memoria. Las preocupaciones del presente, de las relaciones materiales, la pura mirada de lo inmediato, había borrado la dimensión histórica del ser y de la existencia étnica. Me había quedado apenas con una fotografía instantánea que sólo permitía ver la congelada imagen de un supuesto presente.

En la Introducción de su libro, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, la Dra. Quezada anota:

El origen de este trabajo esencialmente histórico se encuentra, paradójicamente, en preocupaciones etnológicas. Durante los años 1963-1964 y 1970 una investigación entre los yerberos de la ciudad de México, nos reveló, a través de inventarios metódicos, la importancia de aquellos productos que podemos colocar bajo el nombre de drogas mágico-eróticas.

No pensamos que este trabajo de campo nos conduciría, poco a poco hacia las fuentes, obligándonos a consultar primero el archivo del Santo Oficio de la Inquisición y más tarde a estudiar el grupo mexicana.

Este proceso histórico retrospectivo puede parecer excesivo a ciertos etnólogos. Sabemos, sin embargo, que es indispensable la consulta de archivos cuando se estudia un campo con historia escrita. El etnólogo que en tal caso descarte los aportes de la historia arriesgaría mucho al constatar que sus explicaciones sobre un fenómeno social han sido rebatidas por un texto descuidado o un documento ignorado. El riesgo de caer en contradicciones es frecuente en etnología, y seguirá aumentando si no se hace constante referencia a la historia de los hechos estudiados (Quezada 1975: 9).

En su otra obra *Enfermedad y maleficio*, atendiendo al curandero y su medicina, anota que:

El interés no es únicamente establecer el origen de las prácticas; como etnóloga considero indispensable conocer el desarrollo histórico de los procesos para explicar su evolución y presencia en la actualidad, de ahí la necesidad de remitirme constantemente a la época prehispánica para fundamentar adecuadamente la información colonial, con la idea expresa de que este trabajo sirva a los estudiosos de la medicina tradicional contemporánea (Quezada 1989: 14).

Las anteriores citas reiteran la íntima hermandad que la Dra. Quezada hacía entre el presente y el pasado: *el conocimiento del desarrollo histórico para explicar su evolución hasta la actualidad y así proporcionar un referente útil para el presente*. Fue entonces cuando, revisando mi escrito, al pretendido etnógrafo le invadía la sensación de vacío respecto a sus datos reunidos durante más de una década de observaciones, caminatas y respirando los aromas de las rancherías *ñañu*. ¿Había fracasado como antropólogo entre otopames? ¿Acaso era una demostración de aquella observación que hizo Paul Kirchhoff?: “Han sido los antropólogos sociales, en principio más bien ahistóricos y hasta antihistóricos...” (2002: 94). Tal vez. Pero lo único seguro es que a partir de aquél momento releí aquello del motor de la historia, saqué del librero a Bernardino de Sahagún y medité respecto al devenir como ámbito que posibilita al ser, en este caso, al ser cultural humano donde el símbolo, el rito y el mito son formas –culturales– que en el orden temporal se hacen historia y en el orden político son utopía: proyectos ya salvíficos –desde lo religioso– ya libertarios –desde los movimientos sociales– motivo por el cual lo metafórico –simbólico, ritual y mítico– evidencia su carácter evolutivo o, en otras palabras, su connotación de devenir histórico. Desde esta perspectiva es que en el pretendido fin de la historia subyace el vaciamiento de los pueblos al despojarlos del sentido, en tanto que orientación histórica, y del significado, en tanto que carga semántica; o en palabras de José Ma. Mardones: “Nos hemos salido de la historia [...] Los hechos, los acontecimientos, ya no van a ninguna parte” (Mardones 1988: 65). Prescindir de la historia es expulsar al ser como centro de toda preocupación humana, lo que equivale a perder el significado en tanto que una manera de deculturar al hombre, con lo cual cada sociedad avanzaría a la aniquilación de sus utopías, de sus sueños, de la esperanza, que desde el pasado anhela un mañana mientras teje el presente.

Primera enseñanza de mi profesora Quezada: la historia.

Segunda. Y ocurría que aquella historia otomí, tan llena de simbolismos, dioses, santos y ritos se parecía tanto a otras historias paralelas y próximas como la de los demás pueblos otopames. La Dra. Quezada contaba ya tras de sí con su estudio *Los matlazincas* (1972), cuya lectura puso ante mi mirar no un mapa étnico delimitado por puntos, rayas y colores demarcando fronteras culturales, lingüísticas y de costumbres diversas, sino que, por el contrario, allí describía formas que ya había visto en el paisaje otomí; dos ejemplos: uno, el culto a los árboles, “No es difícil que en la zona matlazinca este culto a los árboles estuviera asociado a Otontecutli, dios del fuego” (Quezada 1972: 62); dos, el culto a los montes, que “se encuentra muy difundido entre los indígenas

de la región [...] como son: Santa Cruz Tepexpan, Santa Cruz Ixcateopan y Santa Cruz Ayotuchco” (Quezada 1972: 63).

El actual santuario de Santa Cruz Tepexpan (ubicado en el municipio de Jiquipilco, México, entre poblados de habla otomí, mazahua y español) está construido sobre un cerro; en el interior del templo se adora una cruz de piedra cuya celebración se realiza el 3 de mayo, y en un punto del camino de ascenso se encuentra un árbol en donde los creyentes cuelgan de sus ramas peticiones escritas, fotografías, mechones de cabellos o prendas de vestir a manera de ruegos o agradecimientos por algún favor milagrosamente recibido. En este cerro de culto convergen mazahuas y otomíes quienes, al igual que los antiguos matlazincas, realizan ceremonias en las que el monte y el árbol resultan protagonistas relevantes en tanto que hierofanías, sitios sagrados y elementos constituyentes de sus metáforas y utopías (es decir, de su historia): entre mazahuas de los municipios de Jocotitlán, Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso he escuchado la versión de que los cerros “tienen harta agua adentro”, o “están llenos de oro”; mientras que los árboles “jalan la agua, por eso cuando los cerros están pelones deja de llover [allí]”.

Estas asociaciones entre el cerro y el árbol extienden la cadena simbólica a dos componentes más, el agua y el fuego, símbolos que el estudio de los pueblos mesoamericanos reitera en sus dioses precolombinos e igualmente en sus santos patrones coloniales y contemporáneos; lo mismo se observa en sus fiestas y en su cosmovisión toda, trascendiendo así las parcelas lingüísticas otopames (otomíes, matlazincas, mazahuas, etcétera), municipales y locales de esta misma región. Este horizonte transétnico se inscribe en lo que han tenido en común los pueblos y las culturas del área nombrada por Paul Kirchhoff como Mesoamérica. Entre los problemas ya desde entonces vislumbrados en torno a tal concepción, se hallaba el de una posible unicidad religiosa: “¿una religión mesoamericana o varias?” (Kirchhoff 2002: 398). Consecuentemente, mis registros en materia de religiosidad indígena hallaban numerosos nudos que ataban las particularidades otomíes a una extensa red de la simbólica sagrada regional.

Actualmente Mesoamérica no sólo es una categoría cultural, es también una categoría política: “los pueblos de la América de en medio tenemos grandes afinidades y hemos animado movimientos y luchas semejantes” (Bartra 2002: 126), palabras a propósito de los actuales escenarios sociales, económicos y políticos en los que Mesoamérica se ha presentado como un ambicionado mapa Puebla-Panamá en torno de intereses propios del neoliberalismo. Sin embargo, Mesoamérica es persistencia de ese México profundo que implica

un proyecto civilizatorio distinto y opuesto al de un otro México occidental e imaginario, en palabras de Guillermo Bonfil (1990: 9-11).

Las disyuntivas políticas y económicas en pugna actualmente dan por resultado un ser histórico mesoamericano cuyo devenir se sustenta en el mito y utopía de una nación, la mexicana; proyecto que es, a su vez, comunión simbólica, en tanto que común-unió semántica mesoamericana que ha logrado hacer una *communitas*: “conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber [...] ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*” (Nancy 2003: 29-30). Por lo tanto, Mesoamérica es *communitas* al mantener relaciones de reciprocidad al donarse, al darse, como en la entrega del carguero que cumple con el encargo de ser mayordomo; como el donarse, el darse en sacrificio en tantas inmolaciones de héroes conocidos y anónimos, de tantos holocaustos sabidos o perdidos en las serranías, campos y ciudades de estas tierras indígenas. Este donar, da y recibe –por intermediación de símbolos tangibles e intangibles– significados pertenecientes a un mismo complejo metafórico mesoamericano que gira alrededor de un núcleo duro (López Austin 2001: 47-65) donde, desde las fiestas religiosas o las luchas políticas locales hasta los encuentros multiétnicos y pluriculturales de santuarios y movimientos sociales, confluyen hierofanías del maíz, dioses acuáticos, diosas telúricas y preñadas, con cruces, Cristos, Vírgenes, santos, cerros, cuevas, fuegos, sonidos, cantos e himnos comunes. Mesoamérica entonces es *communitas* por ser en la historia y en la metáfora, en el devenir del significado.

Segunda enseñanza: Mesoamérica.

Tercera. Del llamado movimiento carismático¹ aprendí crudamente el valor de la palabra, del decir un algo a tiempo antes de que esa palabra callada, acaso secreta e inconfesable, perturbe el ánimo y después las funciones fisiológicas alterando la salud del silente en turno. ¿Cuántos enfermos, ya doloroso su cuerpo, alcanzaron la palabra tardíamente, tanto que habían olvidado hablar, y cuando reconocieron sus mudéz, de su boca emanó un grito profundo? En la tesis ya asesorada por la Dra. Noemí Quezada, iba describiéndose que los creyentes carismáticos “mueven sus cuerpos y cantan, así hasta gritar desaforadamente, para de inmediato, entonarse todos en la misma nota, bajando el volumen de la voz y guardando silencio –casi– absoluto” (Ramírez 1995: 187). Palabra y silencio, en el discurrir humano, son equiparables al sonido

¹ Movimiento religioso dentro de la Iglesia católica, caracterizado por su centralización en torno del culto al Espíritu Santo como entidad sanadora tanto en lo espiritual como en lo corporal.

y el silencio en el fluir musical, las notas logran estructurarse gracias a su alternancia entre uno y otro; los discursos verbales humanos por igual arman una pieza musical que transcurre con su vivir, y a lo largo de ella, como en una sinfonía, se suceden mutismos y palabras.

En los procesos tanto de investigación científica como del conocimiento humano, subyace el diálogo, sin éste la reflexión, la discusión, el coloquio académico sería inviable. Y tal dialéctica sin la palabra es prácticamente inconcebible. Verbo y ciencia moderna en relación: “al hecho de su herencia greco-judía debe la civilización occidental su carácter esencialmente verbal” (Steiner 1990: 34). Las sesiones de asesoría con la Dra. Quezada eran un rico ejercicio dialogal, al grado de que en alguna de aquellas conversaciones me llegó a decir, “¿qué podemos nosotros (los profesores del posgrado) enseñarles a ustedes (los alumnos del mismo)?” Tras de esta interrogante observé dos actitudes de la doctora, la primera: humildad, cualidad indispensable para un quehacer intelectual enriquecedor; la segunda, auténtica voluntad de interlocución horizontal. Fue así como los encuentros se dieron generosos en ideas, pero también en preguntas y problematizaciones, donde los datos etnográficos sobre la vida otomí dio pie a confrontarlos con otras etnografías, con otras vidas bordadas con palabras, como la de los carismáticos.

Las vidas: racimos de uvas de un viñedo mesoamericano, pero también de una vid terrenal, humana, próxima tanto que, conforme los diálogos andaban, nos vimos colgando nosotros mismos de esos manojos, pendiendo de nuestro propio verbo. No hay conocimiento científico, objetivo, sin la mediación de un observador (Glaserfeld 1994: 19), acto inevitable de cualquier ciencia y etnografía. Ocurrió entonces que la existencia de aquellos otros se fue entrelazando con la de estos nosotros. Y como sucede en todo diálogo, la palabra no discurre sola, le acompaña el silencio, “no son contrarios, ambos son activos y significantes, y sin su unión no existe el discurso” (Le Breton 2001: 7). Así que, conforme la vida de aquel nosotros otros desgranaba descripciones etnográficas, esos rezos, gritos y silencios de los otros carismáticos se volvieron espejo donde nos mirábamos con nuestros discursos de vida, asumiendo la densidad de la existencia propia, tan dramática como la de cualquier otro sujeto de la antropología. En esencia, toda etnografía siempre es un yo mirándose al espejo.

Llegados a este sitio existencial, las palabras se agotan o se vuelven insuficientes, entonces surge la mudez, como en la portentosa presencia que adquiere bajo las experiencias religiosas, el “instante más santo y más numinoso de la misa, la consagración, se expresa, aun en la mejor misa cantada, por el silencio” (Otto 1980: 103). Pero el mutismo también es lenguaje profano de la música: “tu mayor palabra fue callar”, canta Patxi Andión (1997); o de la literatura:

“—¿Qué es? —me dijo. —¿Qué es qué —le pregunté. —Eso, el ruido ese. —Es el silencio”, escribió Juan Rulfo (1991: 119). Y el silencio comenzó a decir en aquel diálogo de maestra y discípulo, en un decir melodioso, que alternaba con los hallazgos del don de lenguas carismático, supuesto mensaje divino por la boca de algún creyente favorecido con dicho karisma,² y cuya explicación, no confesional, indica que es producto de sonidos rítmicos devenidos signos auditivos estereotipados (Goodman 1972: 121-4). Silencios significantes, táctica de las palabras no dichas.

El diálogo no sólo es palabra pronunciada, no sólo verbo hablado o escrito; el diálogo es una sinfonía por la que discurre la vida misma; cuando se quiebra —por el estigma impuesto, por la discriminación, por la soberbia, por la cárcel, por la injusticia— la palabra sonora suele ser sustituida por la palabra silente que por igual dice, como en el vocablo supuestamente desarticulado del rezo apresurado, de la oración cantada, de los murmullos de los sin voz, como aquella masa del poeta César Vallejo, “con un ruego común: ‘¡Quédate, hermano!’ / Pero el cadáver ¡ay! Siguió muriendo” (1998: 450). Esa palabra-sonido capaz de ser significante, de curar en el espíritu, de comunicar culpas, de hacer milagros: “incorporóse lentamente, / abrazó al primer hombre; echóse a andar...” (Vallejo 1998: 450).

Tercera enseñanza: la palabra.

Develaron nuevos horizontes

El cuerpo. Las perspectivas histórica y mesoamericana que me permitieron el encuentro con la Dra. Quezada se fueron conjugando con otras preocupaciones resultantes de atender los ritos curativos en dos casos: el otomí y el carismático. De la comparación de ambos resultaba una constante: la enfermedad es dolor y sufrimiento; más allá de la clínica, de la tecnología médica, de la ciencia molecular, lo que tiembla cuando enfermamos es un cuerpo. Y ese estremecimiento del dolor es mensaje de que algo anda mal somáticamente, a la vez de que algo anda mal en nuestro entorno social (Ramírez 2006: 314). Investigaciones posteriores (Ramírez 2000) permitieron afirmar que el cuerpo se erige en semiosis de los órdenes —o desórdenes— biopsicosociales: detrás de la biología de un estado mórbido, se encuentra una biografía.

El grito escuchado en el templo carismático brotaba de un cuerpo; los pueblos otomíes, diseminados entre colinas, han sido levantados con manos de un cuer-

² Don o gracia otorgada sagradamente, conforme a la concepción del movimiento carismático.

po; el registro etnográfico de todo ello se logra por el andar de los pies atados a un cuerpo. Somos cuerpo y desde él –acaso sólo desde él– la vida es posible.

La música. Al hablar, al marchar en la historia, al relacionarse los individuos por intermediación de los cuerpos, cuando éstos se mueven, danzan. Cada encuentro humano posee una cadencia; en las grandes concentraciones, la multitud adquiere cierta armonía. El devenir humano escribe la partitura del vivir: relación de sonidos, notas y silencios que se suceden en el tiempo. Por su parte, el mito permite organizar esta orquestación, en tanto que modelo ejemplar (Eliade 1985), como la música lo es de orden (Menuhin 1972: 9); por esto es factible que la dramatización del mito, es decir, el rito, actúe “sobre los hombres por su capacidad de conmovér; los pone en movimiento, cuerpo y espíritu” (Balandier 1990: 30). Con el vivir danzamos entre la febrilidad profana y la oscilación sagrada; el *tempo* ritual se alterna con el *tempo* cotidiano, constituyendo así una música, la música del vivir. Entonces mito, rito y ritmo aparecieron en los pasajes bíblicos de carismáticos, en los relatos otomíes, en las misas de sanación, en las fiestas patronales, en el tiempo rítmico de un estudio que hilaba al menos dos vidas en un canto a dos voces, el de la profesora y su aprendiz, más un danzar aún pendiente.

Y un presentimiento

Por algún motivo y conforme los capítulos de aquella tesis doctoral avanzaban, los diálogos entre docente y estudiante fueron entretejiendo preocupaciones sobre el cuerpo, la enfermedad, el dolor, el sufrimiento, el *tempo* y la música. Conceptos todos, pero también metáforas todas, porque a veces la vida nos avisa cosas con pequeños atisbos de futuro.

La enfermedad como un estudio

En su libro *Enfermedad y maleficio*, Noemí Quezada, muestra “a través del estudio del curandero y de su medicina, las relaciones sociales que se establecieron a raíz de la Conquista entre los españoles por un lado y los indios, negros mestizos y mulatos por el otro” (Quezada 1989: 11). En consecuencia, la enfermedad, al ser objeto de estudio científico, permite conocer no sólo los procesos patógenos y terapéuticos en su biología, sino por igual, permite acceder al conocimiento de una sociedad observándola a través de sus padecimientos; en este sentido, hablar de la enfermedad desde la óptica multidisciplinaria, en su complejidad biopsicosocial, es asumir al cuerpo en esa misma tridimensionalidad de su *bios*, su *psiqué* y su *societas*.

Como un nosotros

En tanto que social, la enfermedad es consecuentemente comunidad, esto es, lo común a un nosotros. Por ende, cuando un uno enferma, de alguna manera enfermamos todos, ya sea en la perspectiva de la salud pública³ o en la del compadecer, en ese padecer con el otro. Si alguien grita de dolor, al escucharlo, los demás se perturban; habrá quienes efectivamente se compadezcan, pero habrá quienes rehuyan ese dolor ajeno, que no por ello les resulta ni indiferente ni distante; forma parte de su propio yo, de su carne y de su sufrimiento personal; el dolor es comunitario, la enfermedad es comunitaria; la enfermedad es *societas*, la enfermedad es un nosotros.

Por instantes conjurada

Andando entre estas reflexiones fui invitado por la Dra. Quezada a participar en una reunión académica de investigadores mexicanos y cubanos, realizada en La Habana. Maravillado, a punto de susto, viajaba el alumno al lado de profesores conocidos, antes que como personas, como libros o como artículos leídos y discutidos en las aulas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Y ahora, los miraba junto a mí, con los cabellos revueltos por la brisa habanera, escuchando un son en medio de ese olor que sólo el mar sabe regalar.

En aquella oportunidad, asistimos a una reunión familiar en el contexto del culto santero. Al ingresar a la casa se explicó que así como en el catolicismo el creyente se persigna ante sus imágenes veneradas, aquí era menester honrar a las propias de la santería; tales indicaciones corrían por cuenta del “babalao”. Conforme cada uno de nosotros cumplía con la obligación, recibía las palabras del sacerdote; a mí, por ejemplo, me dijo en tono solemne: “usted va a ser reconocido”. Poco receptivo a las profecías, yo dejé en mi memoria sólo esa impresionante experiencia que percibí tan llena de negritud y africanidad en aquella ocasión. El tiempo corrió, y ya en México, la Dra. Quezada acompañaría a su alumno a recibir el premio que la Academia Mexicana de Ciencias otorgaba a la tesis que ella había dirigido. La enfermedad en ese momento era únicamente un tema de estudio, y la distinción académica por un instante la conjuró como cosa real y posible.

³ “Campo de la medicina que se ocupa de la salud física y mental de la comunidad” (*Diccionario enciclopédico ilustrado de medicina Dorland* 1988).

Por instantes acallada...

Cuando la Dra. Noemí Quezada, terminada su inclinación ante la imagen santera, pasó frente al “babalao”, tuvo por única palabra recibida el silencio...

Hace de la vida un recuerdo

Aquel evento universitario en la isla caribeña sería el primero de otros más, compartidos en tierras chiapanecas o queretanas o limeñas. De entre ellos hubo otro que, como parte de su programa, contempló el recorrido nocturno por las calles de la ciudad de Zacatecas, acompañado de música y baile. En alguna estación realizada vibró el danzón; acaso por la cuna de su alumno –que el destino orgulloso quiso que estuviese frente al Salón Colonia, paraninfo de barrio y corazón popular– la Dra. Quezada regaló la gracia de un danzón al ya viejo tesista suyo. Los pasos torpes de éste chocaban con la habilidad de la maestra, aderezados por su plática que retrataba otros años y otros danzones, alargando las biografías narradas mientras las farolas melancólicas estiraban esas sombras taciturnas.

Entretejido a la melodía despuntaban mis pensamientos sobre el tiempo y la vida acontecida, en este devenir cotidiano más allá de investigadores diurnos discutiendo ponencias y más acá, en este aquí y ahora, esos mismos académicos estaban así no más que danzando, tan terrenales todos, tan de carne y hueso, tan vivenciales. Y los pensamientos se fueron andando por entre esas oscuras callejuelas zacatecanas, desandando recuerdos y contando saldos. ¿Qué hacemos cuando investigamos?, ¿qué cuando historiamos?, ¿qué cuando etnografiamos?, ¿qué...? Mi respuesta, literalmente a la luz de la luna, fue: vivimos.

Y en el fondo, vivir es amar, me dije.

Escribe el biólogo chileno Humberto Maturana: “En los seres humanos el acoplamiento estructural recíproco... aparece... como una pegajosidad biológica... descrita como el placer de la compañía, o como amor en cualquiera de sus formas. Sin esta pegajosidad biológica, sin el placer de la compañía, sin amor, no hay socialización humana” (Maturana 1995: 12-13). Esta –en relación con las ciencias sociales– supuesta distante biología del amor, observa otra cercanía con la etnología del *potlach*: obligación contraída entre colectividades de dar y recibir (Mauss 1971), reciprocidad, vale reconocerlo, implicada en lo amoroso, en la unicidad –fraterna, erótica, consanguínea– de un uno y un otro que hacen colectividad humana.

La Dra. Quezada nos dejó dos obras que en sus títulos mismos utilizan el vocablo “amor”, el primero, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*; el segun-

do, *Sexualidad, amor y erotismo*. En aquélla conceptualiza el deseo amoroso, como “el deseo de acercarse a otro” (Quezada 1975: 13); en ésta señala que el aspecto sexual ha sido soslayado en los estudios antropológicos y que en los estudios de género adquieren importancia: las emociones, el erotismo, el deseo, el placer y el amor (Quezada 1996: 9). El conocimiento científico del hombre –a través de la antropología y la etnología– considero, queda definido por dos aspectos sustantivos: lo relacional y el significado. La cultura y sus componentes son posibles, es decir, son contruidos, gracias a que dos o más toman el acuerdo de hacer. Esto exige que esos dos o más se relacionen y que dicho vínculo se logre debido a un conjunto de significados comunes que les permitan la comunicación, es decir, la común-acción.

Relación y significado hacen al hombre, no sólo como categoría conceptual, sino en tanto que experiencia humana, esos actos de vida que dejan con su transcurrir un rastro: el recuerdo.

Que mira en el espejo una lágrima

Y del recuerdo surgen la memoria, la historia, el mito que, parafraseando a Mírcea Eliade, nos permite, al rememorar, reactualizar, repetir, dónde encontrar y cómo reaparecer, cuando desaparecen (Eliade 1985: 20), las cosas del pasado que nos han hecho vivir, existir sobre la tierra.

Recuerdo ahora aquellos momentos, aquél danzón en Zacatecas. Y es inevitable llorar y mirarme en mi propio llanto, con mis nostalgias, con mis muertos, con mi historia vuelta mito en un intento de regresar lo buenamente vivido desde niño. Me miro en el espejo de mi propia lágrima, en la imagen reflejada de mi memoria aquí compartida.

Neciamente danzando con la sonrisa:

De nuestros oficios,
que enfermando,
nos dan para mirar la vida.

Bibliografía

ANDIÓN, PATXI

1997 [CD] “Samaritana”, *Sus grandes canciones (1971-1973)*, 2 discos, Rama Lama (RO 50142), Madrid, 1: 1.

BALANDIER, GEORGES

1990 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona.

BARTRA, ARMANDO

2002 “Sur. Megaplanes y utopías en la América equinoccial”, Armando Bartra (coord.), *Mesoamérica. Los ríos profundos. Alternativas plebeyas al Plan Puebla-Panamá*, Instituto Maya-El Atajo, Juan Pablos-Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas, México: 13-132.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1990 *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ILUSTRADO DE MEDICINA DORLAND

1988 26a. ed., Interamericana, McGraw-Hill, Madrid.

ELIADE, MIRCEA

1985 *Mito y realidad*, Labor, Barcelona.

GEERTZ, CLIFFORD

1989 *El antropólogo como autor*, Gedisa, Barcelona.

GLASERFELD, ERNST VON

1994 “Despedida de la objetividad”, Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Gedisa, Barcelona: 19-31.

GOODMAN, FELICITAS D.

1972 *Speaking in tongues. A cross-cultural study of glossolalia*, The University of Chicago Press, Chicago.

KIRCHHOFF, PAUL

2002 *Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas*, volumen I, Aspectos generales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LE BRETON, DAVID

2001 *El silencio*, Sequitur, Madrid.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México: 47-65.

MARDONES, JOSÉ MA.

- 1988 *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander.

MATURANA, HUMBERTO R.

- 1995 *La realidad: ¿objetiva o construida?*, vol. I, Fundamentos biológicos de la realidad, vol. II, Fundamentos biológicos del conocimiento, Universidad Iberoamericana, México.

MAUSS, MARCEL

- 1971 *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

MENUHIN, YEHUDI

- 1972 *Theme and variations*, Stein and Day, Nueva York.

MORIN, EDGAR

- 2002 *Sociología*, Tecnos, Madrid.

NANCY, JEAN-LUC

- 2003 “*Conloquium*”, Roberto Esposito, Communitas. *Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires: 9-19.

OTTO, RUDOLF

- 1980 *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid.

QUEZADA, NOEMÍ

- 1972 *Los matlazincas. Época prehispánica y colonial, hasta 1650*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1975 *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- 1989 *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- 1996 *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RAMÍREZ TORRES, JUAN LUIS

- 1995 *Codificación y códigos culturales. Simbólica y ritual en cultos curativos*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2000 *Cuerpo y dolor. Semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*, Universidad Autónoma del Estado de México (Cuadernos de Investigación, 10), Toluca.
- 2006 [en línea] Rito y ritmo indígenas. Dos ejemplos mesoamericanos, *Gaceta de Antropología*, 22, artículo 3, disponible en <<http://hdl.handle.net/10481/7090>> (Fecha de consulta 2 de abril de 2014).

RULFO, JUAN

- 1991 *El llano en llamas*, Fondo de Cultura Económica, México.

STEINER, GEORGE

- 1990 *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, México.

VALLEJO, CÉSAR

- 1998 “Fragmento de masa”, *Poemas completos*, Copé, Lima.

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

9

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 10 de noviembre de 2014, en los talleres Desarrollo Gráfico Editorial S.A. de C.V., calle Municipio libre núm. 175, Col. Portales, C.P. 03300, Del. Benito Juárez, México, D.F.; Bogard Verdiguél y Martha González hicieron la composición en tipo AGaramond 9:11, 10: 12 y 11:13 puntos; la corrección estuvo a cargo de René Uribe y Adriana Incháustegui. La edición consta de 500 ejemplares impresos en offset, en papel cultural de 90 g, encuadernación rústica y estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres.