

# Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional indígena

ENRIQUE EROZA SOLANA\*

Entre los grupos étnicos de México los conceptos de salud-enfermedad participan dentro de un campo de mayor amplitud, referido, no sólo a procesos mórbidos, propiamente dichos, sino a toda manifestación de infortunio que tiene lugar dentro de las diversas áreas de la existencia humana, por lo que dicha clase de eventos puede expresar alguna relación con aspectos de la vida social y con diversos fenómenos naturales que, dentro del pensamiento indígena, dan forma a una visión particular del mundo y constituyen por lo tanto, un amplio código de interpretación concerniente a las causas que dan origen a los procesos mórbidos.

## Los agentes causales de la enfermedad

En el presente trabajo se exponen algunos métodos adivinatorios de diagnosis, sin embargo, es pertinente describir en primera instancia su marco de referencia, es decir, los agentes causales de la enfermedad. En términos generales es posible establecer que, entre las concepciones indígenas, dichas causas transitan a través de cuatro niveles explicativos a saber: a) las causas naturales, b) las causas sociales, c) las causas calendáricas y d) los agentes divinos.

Por otra parte, la mayoría de las veces, estos grupos causales no operan de manera exclusiva, pues a menudo interactúan para explicar el origen de una enfermedad, por lo que, se puede decir, se mueven dentro de un marco de referencia de gran complejidad.

**CAUSAS NATURALES.** Las causas naturales se refieren a todos aquellos factores enfermantes que afectan de manera directa el estado fisiológico de los individuos, por ejemplo, las condiciones climáticas, o bien, la calidad de los alimentos; aunque también se pueden incluir dentro de esta categoría los accidentes que producen lesiones músculo-esqueléticas.

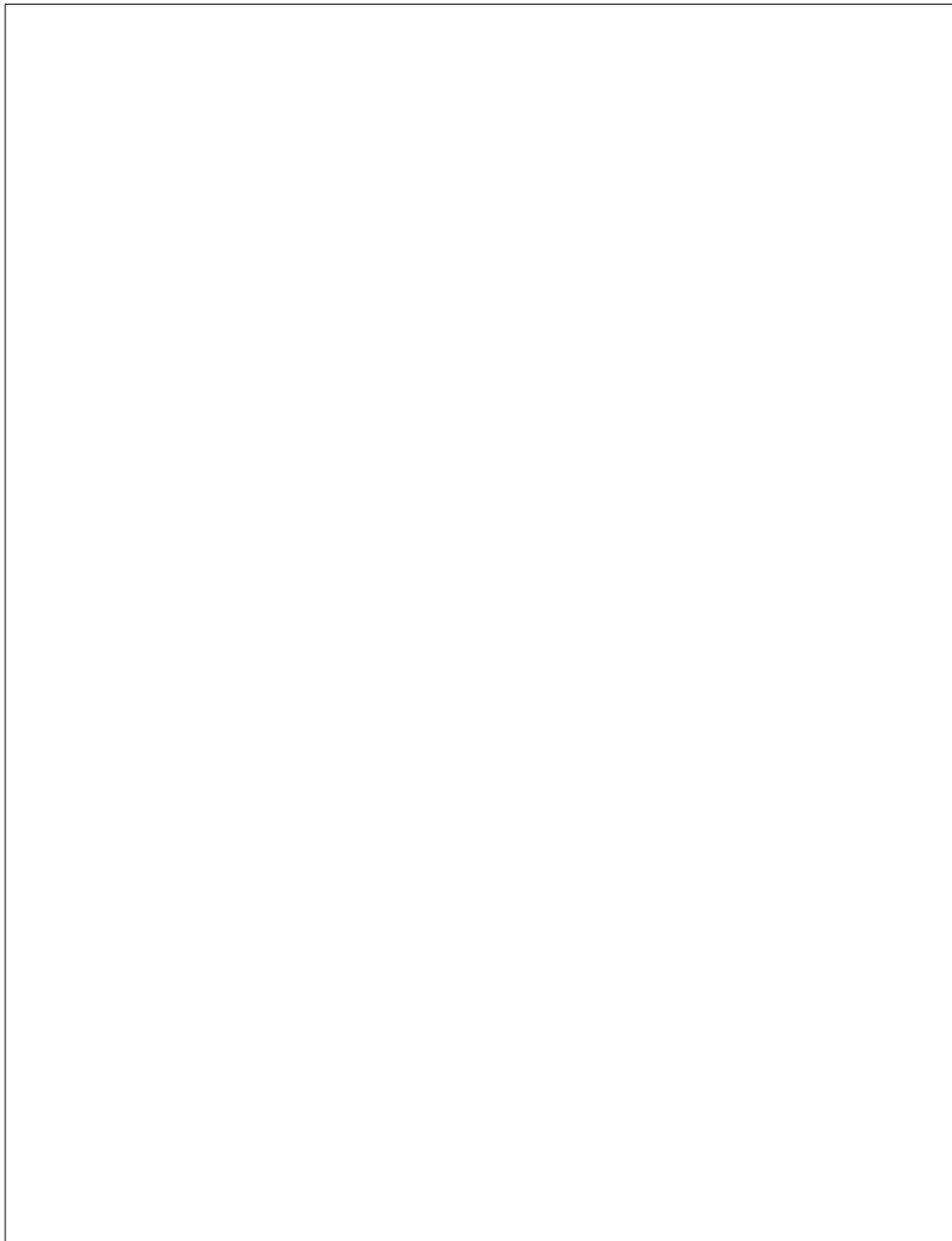
**CAUSAS SOCIALES.** Están relacionadas con las transgresiones a las normas colectivas, que en este caso se traducen en la aparición de ciertos padecimientos. Su explicación se sustenta en el entendido de que una conducta personal ha afectado la vida social; por citar un ejemplo, se puede hablar del incumplimiento de ciertas prestaciones estipuladas a través de un contrato matrimonial, una transgresión sexual, algún procedimiento técnico mal aplicado, o bien la negativa a cumplir con determinados cargos religiosos.

**CAUSAS CALENDÁRICAS.** Las causas calendáricas establecen como marco explicativo de la morbilidad la influencia sobre la salud que producen determinados periodos de tiempo y sus combinaciones en relación con sus diferentes escalas, lo mismo que la posición de los astros. Desde este punto de vista es posible que determinados días de la semana resulten especialmente peligrosos —para causar un daño específico a la salud de una persona en particular—, si se combinan con determinada estación del año y con una especial disposición de los astros.

**AGENTES DIVINOS.** La voluntad de los dioses, y de diversos seres sobrenaturales, también es susceptible de afectar la salud. Ello se produce en respuesta a las faltas cometidas por los hombres, que causan el enojo divino, entre ellas: el incumplimiento de ofrendas prometidas o algún acto perjudicial hacia un lugar sagrado.

---

\* Instituto Nacional Indigenista.



Pero en la medida en que son símbolos de la naturaleza, los dioses actúan de manera ambigua: benefician o perjudican a los seres humanos. En estos términos, su propensión a causar enfermedades, frecuentemente no responde a causas precisas, lo cual se asume con la idea de que la voluntad divina, como la naturaleza misma, es caprichosa. Expresa un carácter dicotómico que da lugar a la concepción dual del universo; que entre un sinnúmero de dualidades, está dividido entre las cosas de calidad fría y las de calidad caliente, por lo que en conjunto, las diversas causas de la enfermedad también se codifican mediante la taxonomía del sistema frío-calor.

Los estados del cuerpo humano y sus componentes:

la alimentación, el ciclo de la vida y la reproducción, los fenómenos naturales, los colores, los periodos temporales y los rumbos del universo; transitan por el gradiente de este sistema y constituyen un amplio código para explicar y caracterizar la fenomenología médica indígena (Varios autores, 1994a).

Con base en el marco de referencia hasta aquí expuesto es posible abordar, en un nivel explicativo, la lógica por la que transitan algunos métodos adivinatorios de diagnóstico de la medicina tradicional indígena.

Antes de describirlos, cabe aclarar que difícilmente se recurre a ellos de manera aislada, por lo que no se pretende más que destacar la relevancia que adquieren en un momento dado.

Estos métodos también reflejan el conocimiento especializado de los terapeutas tradicionales, quienes además de ser profundos conocedores del sistema de referencia expuesto líneas arriba, también lo son de su entorno social, del carácter psicológico y de las circunstancias particulares en la vida de cada uno de sus miembros. Sin embargo, también los distingue una gran capacidad de intuición, aspecto importante en materia de diagnosis.

Por ejemplo, entre los huicholes, los códigos del conocimiento esotérico y su significado más preciso son atributos particulares de los *mara'kate*; nombre con el que se conoce a los sabios de la etnia; poseedores del *nierika*, la visión, que les permite, entre otras muchas cosas, reconocer la naturaleza de las enfermedades.

## Pulseo

El presente método, como su nombre lo indica, se basa en la interpretación del pulso. La principal finalidad que se persigue es diagnosticar la enfermedad, descubrir su origen, determinar su gravedad o pronóstico y, por ende, establecer la terapia adecuada.

En esta técnica está implícita la capacidad del curandero para mantener comunicación con la sangre del individuo y diagnosticar con base en las señales reveladas por el pulso. Por ejemplo, en la comunidad tzeltal de Tzo'ontahal, Chiapas, se asume que la sangre del paciente dialoga con el terapeuta, quien es capaz de "oír y sentir el mensaje" (Nash, 1973: 195-229). Lo mismo afirman los tzotziles de Zinacatán quienes sostienen que "la sangre habla y da mensajes" al *h'ilol* o al *pik k'ab'al*, quien puede interpretarlos (Vogt, 1980: 113-128). Los zoques de Tapalapa, Chiapas, llaman a este procedimiento *makabeni'si*, lo cual literalmente se traduce como "leer la sangre" o "platicar" con ella, y pone de manifiesto el mismo fundamento (Reyes, 1988: 161-382).

Pero leer la sangre también establece —para los terapeutas— la posibilidad de comunicarse con el alma. Por ejemplo, el curandero tarahumara —*owirame*—, asegura comunicarse con el alma del enfermo; la sangre y el alma se relacionan de tal forma que, al pulsar al paciente, el especialista establece si la entidad anímica permanece o no en el cuerpo (Grinberg-Zylberbaum, 1988). Creencia similar mantienen los ensalmadores nahuas y popolucas de los municipios de Soteapan y Mecayapan, Veracruz, que al pulsar a sus pacientes entran en contacto con los corazones de su espíritu (Ramírez, 1983: 24-27).

Sin embargo existen múltiples códigos particulares para leer la sangre de acuerdo a diversos contextos étnicos.

Las características del pulso: su intensidad, rapidez y localización corporal, constituyen las variables que permiten al curandero decodificar el diagnóstico y establecer la gravedad de las enfermedades (Varios autores, 1994a).

En esta medida, el procedimiento más común consiste en colocar el dedo pulgar en determinadas regiones "donde la vena late": aunque la técnica y la interpretación varían, también de acuerdo con los conocimientos del terapeuta (Varios autores, 1994a).

Entre los chatinos de Tzetzontepic, los pulsadores afirman que Dios les proporciona la información a través de la intensidad con la que fluye el pulso sanguíneo y las zonas por las que transita (Varios autores, 1994b).

Entre los tzeltales, el *h'ilol* o el *pik k'ab'al* pulsan al enfermo, mientras le practican concienzudo interrogatorio para descubrir la causa del mal, que generalmente se relaciona con el incumplimiento de las obligaciones ceremoniales, con transgresiones a las normas sociales, o con conflictos personales dentro de la comunidad. En Oxchuc, comunidad tzeltal de Chiapas, con el fin de descifrar los mensajes de la sangre, mientras el terapeuta interroga al enfermo le toma el pulso, si lo considera necesario, de manera simultánea en ambos brazos. Si en el curso de este procedimiento el pulso manifiesta determinadas alteraciones, ello está indicando al especialista "el rumbo del pecado" (Villa, 1983: 89-110).

Entre los zoques de Tapalapa, el curandero, además de emplear el interrogatorio para detectar el origen de los padecimientos, "lee la sangre" para corroborar su diagnóstico. Oprime su dedo pulgar sobre la muñeca o región distal del brazo del paciente, en "la vena que viene del corazón". La lectura apunta hacia dos tendencias: "lento-frío" o "rápido-caliente". La primera se relaciona con el espanto de agua, pues el torrente sanguíneo se percibe lento-frío, mientras la segunda, al denotar la relación rápido-caliente, se asocia con el espanto de fuego (Reyes, 1988).

En ocasiones, este método también puede identificar diversos niveles de gravedad con respecto a determinadas enfermedades. Por ejemplo, entre los pames, después de interrogar al paciente, el curandero le toma el pulso con dicha finalidad. El procedimiento se realiza en la mano izquierda. Cuando una persona padece "un espanto muy fuerte", el pulso se presenta como "una bolita que brinca", localizada en el centro de la palma de la mano; ésta sube gradualmente a la muñeca, al antebrazo o a la "coyuntura",

es decir, a (la articulación entre el brazo y el antebrazo), en la medida en que el susto se torna más grave (Varios autores, 1994a).

El *neandiy siit*, o pulsador huave “escucha la sangre” con la finalidad de establecer el tipo de padecimiento. Inicia su procedimiento tomando el pulso derecho, considerado masculino, en oposición al izquierdo, que por consecuencia, es femenino. Continúa pulsando la pantorrilla, el tobillo, las sienes y detrás de las orejas. En este caso el especialista normalmente omite las preguntas al paciente, ya que fundamenta más su diagnóstico en la intuición (Signorini y Tranfo, 1979: 215-262).

Entre los tzeltales la complejidad causal de enfermedades como el embrujo, requiere en ocasiones de la práctica del pulseo por parte de varios curanderos para determinar la presencia de dicho mal, a través del consenso que se establece entre ellos.

Para dar inicio al tratamiento de un embrujo es necesario identificar al brujo causante del mal, así como los motivos que lo orillaron a proceder de tal forma. En este caso, la víctima o sus familiares solicitan los servicios de algunos brujos y pulsadores; mientras mayor sea su número se considera que más preciso será el diagnóstico y, por consecuencia, más rápida la restitución del paciente. Generalmente los especialistas se reúnen en la casa de este último. De manera sucesiva, cada uno lo va pulsando en ambos brazos. Si como norma general se percibe que las pulsaciones son lentas se concluye que, en efecto, se trata de un embrujo, por lo que proceden a interrogar al paciente y a sus familiares sobre aspectos relacionados con su vida social, que pudiesen arrojar información sobre las personas involucradas en el asunto.

Una vez obtenida esta información, los especialistas pulsan nuevamente al enfermo; mientras lo hacen, repasan mentalmente el nombre de varios brujos, incluyendo el de ellos mismos. Cuando al evocar alguno de los nombres las pulsaciones del enfermo se tornan más rápidas y fuertes, ello denota la injerencia del brujo mencionado. Esta operación también es practicada por cada uno de los especialistas, quienes al término de la misma, emiten su fallo. Uno a uno, declaran en voz alta, el o los nombres de los brujos implicados (Varios autores, 1994b).

Como puede apreciarse, el pulseo supone en gran medida la capacidad intuitiva de los curanderos, sin embargo, las múltiples posibilidades de lectura que se presentan en diversos contextos étnicos también validan formas específicas de interpretar las pulsaciones sanguíneas de los pacientes y, por lo tanto, la posibilidad de identificar en términos concretos diversas clases de padecimientos.

## Adivinación con granos de maíz

Además de sus objetivos diagnósticos, esta técnica es utilizada para conocer el estado del tiempo y averiguar el paradero de personas extraviadas. Es practicada por un gran número de grupos indígenas: nahuas, huastecos, mazatecos, tzotziles, tlapanecos y purépechas (Varios autores, 1994a).

Existe una gran variedad de técnicas que se refieren a la utilización de granos de diferentes colores, o bien a la clase de objetos sobre los cuales se arrojan los granos; en ocasiones sobre un lienzo blanco, mientras que en otras sobre una palangana que contiene agua. También existen variaciones en relación al número de granos: por ejemplo: los mixes emplean dieciocho, los zapotecos de cuatro a cien y los tlapanecos de veintidós a cuarenta o sesenta. Una vez seleccionados, los maíces adquieren una virtud especial y se guardan en bolsas para ser utilizados en los rituales terapéuticos (Varios autores, 1994a). Generalmente, el sortilegio se realiza frente a altares preparados por los adivinos al mismo tiempo que pronuncian plegarias y oraciones (Pardal, 1937).

Esta práctica data de una antigua tradición mesoamericana y parece sustentarse en la relación intrínseca de esta planta con el ser humano, pues en muchas tradiciones míticas, aún en las fuentes más antiguas, se asume que el maíz constituye la materia con la que el hombre fue creado por los dioses; de este modo, tanto en el *Popol Vuh*, del mundo maya (Ximénez, 1930), como en *La Leyenda de los Soles*, entre los nahuas (Códice Chimalpopoca, 1992), se dice que los propios dioses, emprendieron la “consulta del maíz” antes de consumir la creación de la humanidad. En esta medida, el destino del maíz y el del hombre permanecen estrechamente ligados, por lo que no es de extrañar en la actualidad la amplia difusión de esta práctica entre muchos pueblos indígenas.

Los nahuas del norte de Veracruz practican esta clase de adivinación, en casa del curandero, frente a su altar. Sobre una manta blanca tendida en el piso se distribuye en una de las orillas una fila de monedas intercaladas con pequeños objetos de origen prehispánico, que pueden ser figuras de barro o cabezas de hacha, entre otros. En el lado opuesto se acomoda otra hilera formada de cristales y espejos. Después de acomodar los objetos el terapeuta toma catorce granos de maíz, los sahuma y canta a los espíritus del monte para que lo guíen. Posteriormente arroja sobre la manta los granos, y observa los diferentes patrones en que quedan dispuestos: tres semillas juntas asocian la enfermedad con el fogón de la casa; si se da el caso de que caigan seis granos agrupados en forma de

círculo se asume que el mal se adquirió en un manantial; al formar una cruz, el extremo más largo suele indicar la dirección de donde proviene la enfermedad. Cuando caen tres granos cerca de una de las monedas es señal de que la enfermedad fue provocada por brujería. La lectura también se refiere a instrucciones específicas para emprender el tratamiento, por ejemplo, de acuerdo al número de granos que caen cerca de uno de los cristales; los espíritus determinan el número de gallinas que se deben sacrificar en el ritual curativo (Sandstrom, 1991).

En Soyaltepec, Oaxaca, los curanderos acostumban utilizar veintidós granos extraídos de una mazorca de doce carreras: a diez de ellas les extraen dos granos y a las dos restantes, uno a cada una. Con la finalidad de establecer su diagnóstico, extienden una sábana sobre el piso, toman los granos y los arrojan sobre ella: si una semilla cae parada y otra apunta hacia el este, ello indica que el enfermo sanará; si uno o dos maíces caen de canto, el paciente continuará enfermo; si caen encimados con el corazón hacia abajo, la enfermedad se tornará más grave; y finalmente, cuando un grano queda en medio y rodeado de otros, pronto morirá (Berlin, 1988: 9-89). En este caso, el código de interpretación recae sobre diversas analogías que se establecen entre la forma y la distribución en que caen los granos, con los múltiples aspectos que forman parte de la existencia misma.

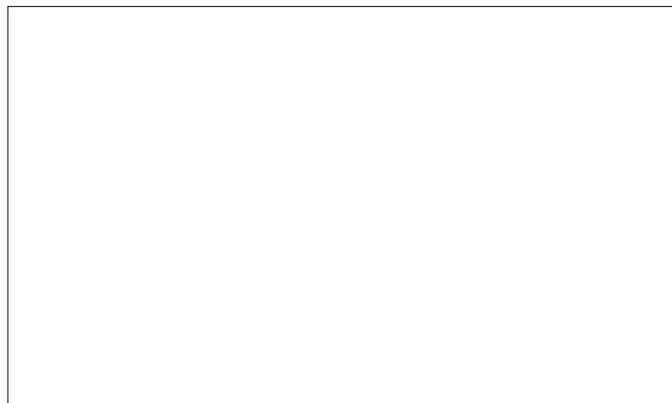
De manera simultánea, la lectura del maíz también puede fungir en calidad de diagnóstico tratamiento. Entre los mazatecos, mediante la adivinación con los granos de maíz, los terapeutas determinan el tipo de espanto que sufre un paciente: si se cayó de alguna bestia, de un árbol, en las aguas de un río o si lo espantó un perro, una culebra, etcétera. Para dicho fin, el curandero despliega en el suelo frente al altar un petate sobre el que tiende una manta blanca. Sahuma cuarenta maíces con copal para purificarlos. Después los arroja sobre la manta y observa los patrones resultantes. Repite esta acción tres veces mientras invoca a los santos. Los patrones resultantes indican el lugar donde el enfermo se asustó y perdió su alma. A partir de este momento la lectura del maíz adopta la doble función de diagnóstico tratamiento, pues el terapeuta continúa arrojando el maíz con el fin de conducir el alma del paciente de regreso a su cuerpo (Varios autores, 1994b).

Entre los tlapanecos de Guerrero, la adivinación con granos de maíz se realiza a manera de interrogatorio. La lectura indica de manera alternativa un sí o un no. El especialista coloca sobre el suelo un montón de sesenta semillas y lo divide en dos pilas; en cada una cuenta los granos de dos en dos. Si los montones son

impares, quedando sólo un grano en cada lado, la interpretación es afirmativa; si por el contrario los dos son pares, la lectura es negativa (Oettinger, 1979: 225-232).

En ocasiones, la lectura del maíz supone la utilización simultánea de granos de diferentes colores; en este caso cada color adquiere un significado particular, por ejemplo la relación que cada color tiene con los diversos componentes del cuerpo y del alma.

En Zinacatán, Chiapas, después de pulsar al enfermo, si el *h'lol*, determina que el padecimiento fue originado por la pérdida de alguna de las partes del *ch'ulel* (entidad anímica); entonces recurre a la lectura del maíz para identificar cuántas y cuáles de ellas debe restituir. Utiliza trece granos de maíz blanco, trece de maíz amarillo, trece de maíz rojo y trece de maíz negro. Los arroja en un recipiente con agua salada, siguiendo el orden mencionado para cada color. Enseguida observa cuantos de ellos flotan, pues éstos son indicativos del número de partes que ha perdido el *ch'ulel*, y los colores de la identidad de cada una (Vogt, 1980).



Algunos terapeutas huastecos, después de interrogar al enfermo de espanto, confirman el diagnóstico mediante una “consulta al maíz”. El curandero enciende una veladora a las imágenes de San Martín de Porres, San Miguel, y la Virgen de Guadalupe, y después, junto con el enfermo, reza un Padre Nuestro y un Ave María para demandar la curación. A continuación realiza la consulta. Primero coloca sobre la cabeza del paciente un vaso con agua hasta la mitad, que contiene además siete granos de maíz, y luego le da a tomar un poco de agua bendita. Después observa cuidadosamente el vaso e interpreta su contenido, basándose en la analogía de las formas y características de los elementos del vaso y las peculiaridades presentadas en la región del cuerpo del paciente en donde la enfermedad se ha manifestado. Así, si en el vaso se observan “unos granitos”, ello significa que el mal generado por el espanto está representado por un grano en alguna parte del cuerpo del paciente (Varios autores, 1994b).

Los chatinos de Oaxaca consideran la adivinación con granos de maíz un arte oscuro, pues la información que brinda deriva de la relación entre los números que señalan al ser arrojados y el de determinados capítulos de un libro denominado el *oráculo*, cuyos propietarios, se dice, son brujos que han establecido un pacto con el diablo (Varios autores, 1994b).

### El sueño adivinatorio

En la cosmovisión indígena el sueño se puede definir, en términos generales, como la experiencia derivada del desprendimiento del alma mientras el individuo duerme, para vagar por diversas esferas de realidad. En sus exploraciones, se traslada a través del tiempo, por lo general hacia el futuro. Aunque también a las regiones habitadas por los dioses y por los muertos. De este modo, los sueños presagian y descifran acontecimientos y constituyen la vía de comunicación entre el hombre y las divinidades. Su presencia en la práctica médica tradicional es crucial; a menudo, mediante el trance, a muchos curanderos le son revelados sus atributos o bien reciben la señal para iniciar el camino de su aprendizaje; además, a través de ellos definen sus diagnósticos y descubren las posibilidades de recuperación de un paciente (Varios autores, 1994a).

El sueño presenta dos modalidades: el percibido por los hombres de conocimiento y el experimentado por el común de la gente. En lo concerniente a los terapeutas, existen diferencias entre las visiones iniciáticas y las imágenes que permiten establecer un diagnóstico. Las primeras frecuentemente se manifiestan durante un episodio cataléptico (Anzures, 1987: 21-32), o bien es recurrente y los símbolos aparecidos en ella guardan un significado inequívoco (Sedeño, 1985). El especialista se distingue por la habilidad de dirigir sus sueños hacia el asunto de interés. Para ello utiliza diversas técnicas, aunque una constante es el dormir con un amuleto en sus manos o sobre la cabecera de su lecho.

Los sueños iniciáticos, como un decidido pronóstico de la vocación del curandero, se fundamentan en un principio de correspondencia exacta entre el sueño y la realidad: el futuro chamán se imagina fungiendo como tal o bien recibe una orden indicándole su destino. No obstante, el llamado se esconde tras ciertos símbolos: recibir flores en sueños anuncia la vocación de partera; por su parte el huesero descubre su oficio al soñar que endereza y compone un árbol astillado (Laughlin, 1980: 396-413).

A pesar de que la oniromancia es una disciplina propia de ciertos especialistas, el grado de socialización

al que están sometidas las creencias médicas populares también posibilita su práctica, aunque de manera simple, a la gente común. La consulta al adivino se lleva a cabo sólo cuando el sueño es muy complejo.

La oniromancia descansa sobre tres postulados básicos: los eventos sucedidos durante el sueño se corresponden literalmente con la realidad; expresan una significación inversa con la misma; o bien representan metáforas de sucesos reales (Sedeño, 1985 y Bruce, 1979). Si bien parecen contradictorios, estos postulados permiten que los sueños tengan diversas interpretaciones posibles y disminuyan el margen de error. En cuanto a la enfermedad cabe mencionar que en el discurso médico indígena los procesos fundamentales de su causalidad —la sustracción y la posesión— son reflejados por los acontecimientos percibidos durante el sueño. De tal suerte, vislumbrar el extravío de un objeto (sustracción) o bien el acopio de alimento (posesión), manifiestan, por consecuencia, la posibilidad de un proceso mórbido ulterior, ya sea por la pérdida de una entidad anímica o por la penetración de un aire nocivo (Gallinier, 1990, Reyes, 1988 y Laughlin, 1980).

Para los tarahumaras los eventos soñados se cumplen con el mismo detalle en la realidad. Si un hombre sueña que su esposa es adúltera, lo interpreta como un hecho verídico. De igual manera si sueña que le roban su granero, entonces tomará medidas tendientes a evitar esta clase de acontecimiento y cambia sus víveres de lugar. Sin embargo, ello no significa que una interpretación de esta naturaleza prescindiera por completo de códigos simbólicos; por ejemplo, al soñar a un hombre con el cuerpo cubierto de llagas el médico u *owirúame* predice una epidemia de viruela (Bennet y Zingg, 1978).

La oniromancia huichola también transita por la metáfora, particularmente en la explicación sobre el origen de un padecimiento. Al ser las enfermedades producto de la acción divina, es posible descubrir el origen de una dolencia mediante la asociación de determinados símbolos expresados en el sueño, con el enojo de alguna divinidad. El *mara'káme* suele consultar sus sueños para identificar al dios que produjo el malestar. Si visualiza polvo o tierra, se trata de Urianaka, la diosa terrestre; un colibrí o una piedra cristalina, delatan la injerencia del sol; el dios de rayo, Bisabuelo Venado asume la imagen de una roca negra; Viricota, el señor del peyote, puede ser visualizado en la pilosidad del mismo vegetal; y una espina de pescado representa a Uteanaka, patrona de los animales acuáticos; no es incongruente la preocupación que tienen los terapeutas por dichos signos, pues cada ser divino exige una ofrenda particular para devolver la salud al paciente (Benítez, 1971).

El médico huasteco también recurre a sus sueños para saber quiénes son dignos o no de sus atenciones. Ocasionalmente un enfermo se finge víctima de brujería, al saber su padecimiento es por un castigo divino, causado por haber infringido ciertos preceptos, lo cual queda de manifiesto cuando el curandero lo sueña atado de manos y pies. Si se trata de faltas menores, con confesarlas y enmendarlas será suficiente para recuperarse. Dado el caso, aparecerá en las visiones del terapeuta librándose de las ataduras; pero si la ofensa es grave el propio curandero se soñará atrapado en un lugar oscuro y terrible, por pretender tratar a una persona en “error”. Cuando esto sucede, el terapeuta debe suspender en el acto sus atenciones, pues de lo contrario, los dioses enviarán una enfermedad a alguno de sus hijos (Alcorn, 1984).

Entre los lacandones han sido ilustrados plenamente los tres postulados básicos de la interpretación onírica. *Ba'ik u tus* —lo cual se traduce como “una especie de mentira”—, encierra el principio de reciprocidad invertida entre los dramas del inconsciente y los acontecimientos reales; *Hach uy pixan* —es decir, el alma verdadera— corresponde a la representación directa, es decir, el sueño y la realidad se corresponden literalmente. *Y u k'in* (el sol) se refiere a la metáfora y concretamente a los procesos de adivinación que requiere la presencia de determinados símbolos. En este sistema es imprescindible el concepto de *onen*, que denota la relación entre la esfera humana y la animal. Constituye una especie de patronímico que distingue a los miembros de un clan, de esta manera, hay gente jaguar, venado, zarigüeya, etcétera (Bruce, 1979).

Así, soñar con determinado animal, supone el encuentro o algún suceso relacionado con alguien cuyo *onen* es el propio animal. Pero, por el contrario, si en el sueño se presenta determinada persona, es factible que ello guarde relación con el animal correspondiente propiamente dicho (Bruce, 1979). No obstante, en materia de adivinación onírica, la fenomenología del *onen* resulta más compleja. De igual modo que los hombres, los dioses lacandones se identifican con un patronímico animal, por lo que la relación entre las deidades y las especies animales, lo mismo que con los hombres, también resulta material de lectura frente a la experiencia onírica. Además, de acuerdo

con la mitología de origen que caracteriza a la etnia, los animales representativos de cada *onen*, son considerados creaciones de Kisin, el señor del inframundo, lo cual, también involucra al mundo animal, con las esferas del mundo subterráneo (Marion, 1992). Con todo esto, vemos que las posibilidades de interpretación onírica se amplían de manera insospechada.

Las ensoñaciones relacionadas con los astros también resultan de gran trascendencia, sobre todo, si a través de ellas, se ve reflejado un cataclismo, pues en el pensamiento lacandón existe una analogía entre dicho fenómeno y la muerte de una persona. De este modo, la visión de un eclipse puede estar relacionada con el probable deceso de un individuo, del sexo femenino, si se trata de la luna, y masculino si se ha soñado con un eclipse de sol, aunque en este sentido, también es posible que soñar con la muerte de un ser humano exprese, en efecto, la probabilidad de un cataclismo cósmico (Varios autores, 1994b).

Como método de diagnóstico el sueño también se relaciona en ocasiones, con las visiones presentadas durante el trance, al propio paciente. Entre los mixtecos, el concepto de “*asomamiento*” se refiere a un proceso de consulta. El sujeto que acude con un especialista lo hace sumamente preocupado por problemas frente a los que no encuentra solución; por lo que la finalidad de la consulta es encontrar la forma de resolverlos. De este modo, el curandero induce al sueño del paciente prescribiéndole una bebida y aplicándole dos o tres limpias, con el fin de que se tranquilice. Se espera que una vez logrado eso, el propio paciente tenga en el sueño una “revelación” que le indique la manera de solucionar sus problemas (Varios autores, 1994b).

Como muchos otros procedimientos diagnósticos, estos tres métodos no se relacionan de manera exclusiva con padecimientos de origen sobrenatural. En primera instancia, no se puede hablar de una barrera explícita entre una afección de carácter fisiológico y aquellas de orden espiritual, ambas posibilidades permanecen estrechamente ligadas y se reflejan mutuamente, por lo que la imposibilidad de contrarrestar un padecimiento invariablemente conduce a planos más complejos de interpretación, los cuales consideran todo cuanto atañe a la existencia del individuo: su subjetividad, sus relaciones sociales y su posición frente al orden sagrado.

## Bibliografía

- ALCORN, JANIS B.  
1984 *Huastec-mayan Ethnobotany*. Austin, University of Texas Press.

- ANZURES Y BOLAÑOS, MARÍA DEL C.  
1987 "La curación y los sueños", en Dalhgren (ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines. I Coloquio*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Antropológica, núm. 78, pp. 21-32.
- BENÍTEZ, FERNANDO  
1971 *Los indios de México*, México, ERA, Serie Mayor, vol. 1.
- BENNET, WENDELL C. Y ROBERT M. ZINGG  
1978 *Los tarahumaras: una tribu india del norte de México*. México, Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la Antropología Mexicana, núm. 6.
- BERLIN, HEINRICH  
1988 "Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México", en Heinrich Berlin (ed.), *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, México, Toledo, pp. 9-89.
- BRUCE, ROBERT D.  
1979 *Lacandon Dream Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas*, México, México, Euroamericanas.
- CÓDICE CHIMALPOPOCA  
1992 "Leyenda de los Soles". Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, en *Primera Serie Prehispánica/1*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GALLINIER, JACQUES  
1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos de los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Estudios de México y Centroamérica/Instituto Nacional Indigenista.
- GRINBERG-ZYLBERBAUM, JACOBO  
1988 *Los chamanes de México. La cosmovisión de los chamanes*, México, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, vol. IV.
- LAUGHLIN, ROBERT. M.  
1980 "Oficio de tinieblas: cómo el zinacateco adivina sus sueños", en: Vogt (ed.), *Los zinacatecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, núm. 7, pp. 396-413.
- MARION, MARIE ODILE  
1992 *Le pouvoir des files de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des lancandon du fleuve Lacanja (Mexique)*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Doctorat d'Etat en Anthropologie Sociale et Ethnologie.
- NASH, JUNE  
1973 "Época para cazar brujos. Estudio comparativo de algunas comunidades mayas de Chiapas", en *Estudios de Cultura Maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. IX, pp. 195-229.
- OETTINGER, MARION, JR.  
1979 "Dos métodos de adivinación tlapaneca: medir el hueso y echar los granos de maíz", en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XVI, pp.225-232.
- PARDAL, RAMÓN  
1937 *Medicina aborígen americana*. Buenos Aires, Humanior, Biblioteca del Americanista Moderno, Patrimonio Cultural Indiano, núm. 3.
- RAMÍREZ HERNÁNDEZ, ADRIÁN  
1983 "Tapopoch-uillisti: ensalmo para el espanto. Rito nahua del sur de Veracruz", en *Cuadernos de Trabajo*, Acayucan, Ver., Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de Educación Pública, núm 27, pp. 24-27.
- REYES GÓMEZ, LAUREANO  
1988 "Introducción a la medicina zoque: una aproximación etnolingüística", en *Estudios recientes del área zoque*. San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 161-382.
- SANDSTROM, ALAN, R.  
1991 *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman, University of Oklahoma Press.
- SEDEÑO BECERRIL, LIVIA MARÍA ELENA  
1985 *Dos culturas y una infancia: Psicoanálisis de una etnia en peligro*. México, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Psicología y Psicoanálisis, núm. 99.
- SIGNORINI, ITALO Y LUIGI TRANFO  
1979 "Las enfermedades. Clasificación y terapia", en Signorini (comp.), *Los huaves de San Mateo de Mar*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, núm. 59, pp. 215-262.
- VARIOS AUTORES  
1994a *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. México, INI.  
1994b *La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México*, México, INI.
- VILLA ROJAS, ALFONSO  
1983 "Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos mayences", en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XX, núm. 2, pp. 89-110.
- VOGT, EVON Z.  
1980 "Los h'ilotetik: organización y funciones del Shamanismo en Zinacatán", en Vogt (ed.), *Los zinacatecos: un pueblo Tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, núm. 7, pp. 113-128.
- XIMÉNEZ, FRAY FRANCISCO  
1930 "Popol Vuh", en *Historia General de la Provincia de Chiapa y Guatemala*, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia, vol. II.