

Del conocimiento al reconocimiento: antropología, desarrollo y narrativa de los saberes indígenas desde el sistema médico maya en Quintana Roo

HORACIO ALMANZA ALCALDE*

El objetivo de este artículo es examinar las dificultades que envuelven al concepto de *conocimiento indígena* (en adelante *ci*) y distinguir entre dos modelos ideales de perspectivas académicas.¹ La primera de éstas sería el punto de vista de la crítica antropológica, guiada por la necesidad de hacer un análisis detallado de los fenómenos sociales. Este enfoque considera la multiplicidad de factores sociales, políticos y económicos, entre otros, y la manera en que se interrelacionan para aportar una explicación que pueda dar luz a la complejidad inherente a todo fenómeno cultural. El se-

* Centro INAH Chihuahua.

¹ Se enfatiza lo de *ideales* para aclarar que no necesariamente son excluyentes. En la práctica pueden ser frecuentes los casos en que es difícil distinguir sus diferencias. En todo caso la distinción es más perceptible en las propuestas teóricas de obras específicas, y en segundo lugar en autores y perspectivas generales.

gundo enfoque lo denominamos “*CI para el desarrollo*”,² proviene de la academia y se ubica dentro de las ciencias sociales y la antropología; pero ya que se orienta hacia el despliegue de un aparato de desarrollo con propósitos de intervención social, su nivel de análisis puede estar sujeto a las condiciones establecidas por la política económica imperante.

No es la intención de este trabajo cuestionar la investigación antropológica con el propósito de elaborar políticas públicas. En sí ésta ya se asume como una necesidad, sobre todo al aportar elementos para superar paradigmas previos basados en modelos impuestos y verticales. Sin embargo, este documento enfatiza que debemos estar alertas ante las relaciones de poder detrás de la investigación orientada a la elaboración de políticas, y de la forma en que sus análisis teóricos reproducen a menudo los enfoques dominantes a través de narrativas sobre el *conocimiento indígena*.

El documento se encuentra dividido en cuatro secciones. La primera se enfoca en analizar las implicaciones conceptuales de empalmar el trabajo de investigación con la elaboración de políticas públicas. Se hace también una revisión del origen de la tendencia global que dio relevancia al enfoque sobre el *conocimiento indígena* aplicado al *desarrollo*, y examina la manera en que éste se cruza con estudios antropológicos previos en la materia, dando lugar a una amplia variedad de conceptos que reflejan la necesidad de definir y delimitar el fenómeno con mayor detalle, estableciendo claramente los objetivos de una teorización sobre el *conocimiento indígena*.

La segunda sección intenta ilustrar las consecuencias prácticas de emplear un concepto cuya definición se diversifica crecientemente. Se subraya la forma en que los estudios sobre el *desarrollo* y su aplicación han obtenido una creciente relevancia, a partir de que las grandes agencias de *desarrollo* adoptaran dicha perspectiva con el objetivo de democratizar sus políticas, influyendo así con su propia perspectiva en la discusión que rodea al *CI*. Se examina también la contradicción de abogar por un mayor reconocimiento del Conocimiento Indígena en el contexto de las mismas viejas prácticas de intervención sustentadas en una narrativa sobre el *CI*, pasando por alto la posibilidad de mercantilización a la que se somete una

² Los términos *conocimiento indígena* y *desarrollo* irán en cursivas para identificarlos como conceptos con múltiples significados e interpretaciones, de acuerdo con la ideología en curso. No son términos cuyo nombre los define por sí solos.

vez que el conocimiento es documentado y extraído de su contexto y codificado bajo una racionalidad positivista-occidental.

En la tercera sección se presenta el caso de estudio del sistema médico maya en el norte de Quintana Roo, México, con datos etnográficos recabados a lo largo de tres años, ilustrando las complejidades que envuelven el intento de adaptar la etnomedicina indígena a un modelo de desarrollo.

Finalmente, en la sección cuarta se hace una crítica a lo que aquí se define como una narrativa sobre el *conocimiento indígena*, es decir, la forma en que estos sistemas de conocimiento con dimensiones sociales, culturales y políticas se desarticulan intencionalmente, y se reducen a elementos individuales, seleccionando sólo aquellos aspectos útiles para los propósitos del *desarrollo* (por ejemplo, la reducción de los sistemas indígenas de salud exclusivamente al uso de plantas medicinales, y a la extracción de sus principios activos para uso farmacéutico).

Esta sección también propone que reconocer la existencia de un sistema cognitivo complejo detrás del concepto de *conocimiento* puede aportar una perspectiva más adecuada para comprender mejor los mecanismos sociales que operan en la esfera de la relación entre conocimiento y poder en el ámbito indígena.

El artículo fue motivado por el proyecto Aprovechamiento Sustentable de Plantas Medicinales, que se llevó a cabo en cuatro comunidades mayas del norte de Quintana Roo. El propósito en un principio era realizar estudios de la población de plantas medicinales en la región y crear una organización de médicos indígenas que aprovechara racionalmente el recurso, capacitara y brindara servicios de salud a la población. Sin embargo, desde el inicio don Ignacio, médico indígena, fue explícito. Su postura se puede resumir así: "Su proyecto no va a funcionar por el celo que hay entre nosotros y porque recetar es algo muy delicado y sólo lo debe hacer quien tiene el don. Si quiere hacer algo, forme un grupo de personas que quieran aprender algunas técnicas sencillas. Ahí nosotros sí le entramos". El proyecto fue reorientado y en el transcurso los médicos indígenas confirmaron el argumento de don Ignacio, planteando buena parte de la información presentada en el caso de estudio.³

³ Todos los nombres de los médicos indígenas fueron cambiados para proteger su identidad.

El esquema conceptual del *conocimiento indígena*: la banalización del término “conocimiento”

Paradigmas previos en los estudios sobre el *desarrollo*, especialmente aquéllos influidos por la “teoría de la modernización” y su enfoque en la “transferencia de tecnología”, soslayaron el papel de la racionalidad indígena y su interacción con la naturaleza, así como su aprovechamiento. En antropología, el interés en esta variedad de sistemas de comportamiento y de pensamiento datan desde los primeros años de la disciplina, a partir de las aportaciones de etnólogos como Malinowski y Boas, quienes subrayaron la relevancia del “punto de vista del nativo” en la investigación social. Sub-ramas disciplinarias, como la “antropología cognitiva” y la “etnociencia”, continuaron esta línea durante la década de los cincuenta y los sesenta, enfocando la atención de los antropólogos en el estudio de las ideas, taxonomías y clasificaciones ambientales de los habitantes locales.⁴

No fue hasta 10 o 20 años después que el modelo de desarrollo dominante, tras ser severamente cuestionado, comenzó a dirigir su perspectiva hacia las interpretaciones locales de la naturaleza, sus recursos y las actividades para asegurar el sustento —como la agricultura, el uso del bosque, la salud, etcétera—, su práctica y las tecnologías asociadas. Uno de los indicadores de este cambio de tendencia es el giro que dio el Banco Mundial en 1973 hacia programas enfocados a la pobreza, haciendo énfasis en la consideración de factores sociales y culturales, así como en la participación de los involucrados.⁵

Los pobres resultados de las perspectivas convencionales orillaron a muchas agencias, como USAID, a reorientar sus políticas. Al mismo tiempo, algunas disciplinas de las ciencias naturales y de la geografía se empalmaron con el análisis antropológico, como por ejemplo la etnoecología, que emergió enfocada principalmente a “las ideas, percepciones y clasificaciones de las relaciones ambientales de los miembros de una comunidad o cultura particular”.⁶ Otros

⁴ L.J. Slikkerveer, “Ethnoscience, ‘TEK’ and its Application to Conservation”, en D.A. Posey, (ed), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, 1999, p. 170.

⁵ Arturo Escobar, “Antropología y desarrollo”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 154, 1997.

⁶ *Idem.* A menos que se indique lo contrario, todas las citas textuales de este trabajo

trabajos alrededor de temas similares comenzaron a ser publicados con términos diferentes: conocimiento indígena, conocimiento técnico indígena, conocimiento de la gente rural, conocimiento agrícola indígena, saber local, conocimiento local, conocimiento folk, conocimiento tradicional, la ciencia de la gente, conocimiento ecológico indígena, conocimiento ecológico tradicional.⁷ Comenzaba así un proceso de “democratización” en la forma de generar conocimiento.

La tendencia emergente hacia el reconocimiento del papel de las comunidades locales en el proceso de *desarrollo* fue también adoptada en la arena internacional, coincidiendo con una creciente influencia de ideologías sobre la descentralización, que privilegiaban la reducción de la influencia estatal en los asuntos públicos, principalmente en el ámbito económico.⁸ Por ejemplo, agendas como la de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Ambiente y el Desarrollo (UNCED) desarrollaron un conjunto de instrumentos en 1992 (Agenda 21, la Declaración de Río y la Convención para la Diversidad Biológica), donde se reconocía el estatus especial de las comunidades locales e indígenas, así como su participación en el manejo de los recursos naturales, lo que resultó en cambios en las políticas nacionales de conservación de algunos países. Avances en el reconocimiento a los derechos de las comunidades indígenas y locales también se dieron a partir de la Conferencia de Derechos Humanos en Viena, la Cumbre Social, las conclusiones del borrador de la Declaración de los Derechos de los Pueblos indígenas, etcétera. Tales enfoques eran reconocidos por las agencias multilaterales de desarrollo (CIDA, USAID, y el Departamento para el Desarrollo Internacional del Reino Unido), y algunas de ellas incluyeron pro-

fueron traducidas por mí. La cita original se encuentra en inglés, y cualquier imprecisión no debe adjudicarse a nadie más que al autor de este artículo.

⁷ Para bibliografía importante sobre el tema véase J. Fairhead, *Indigenous Technical Knowledge and Natural Resources Management: A Critical Review*, 1992, p. 27; A. Agrawal, “Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge”, en *Development and Change*, vol. 26, núm. 3, 1995a, pp. 413-439; L.J. Slikkerveer, *op. cit.*; F. Berkes, “Role and Significance of ‘Tradition’ in Indigenous Knowledge”, en *Indigenous Knowledge and Development Monitor* vol. 7, núm. 1, 1999, p. 18., 1999; P. Sillitoe, “The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology”, en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 223-251; D.M. Warren, *et al.* (eds.), *The Cultural Dimension of Development: Indigenous Knowledge System*, 1995.

⁸ L. Mehta, *et al.*, *Exploring Understandings of Institutions and Uncertainty, New Directions in Natural Resource Management*, 1999, p. 10.

gramas particulares para la participación indígena y un mayor reconocimiento de su papel en la diversidad cultural.⁹

Este grupo de estudios emergente con enfoque en el *conocimiento indígena* se centró en las habilidades de los campesinos y en el manejo de su medio ambiente, representando una nueva tendencia en la investigación orientada al *desarrollo* con perspectivas interdisciplinarias (en áreas tales como la antropología, ecología, geografía, agronomía, las ciencias forestales y muchas más relacionadas). Este giro se convirtió en un desafío para el concepto de *CI*. Ahora requería ser examinado y entendido con todas sus implicaciones éticas, cognitivas y prácticas.

Como se mencionó antes, la variedad de términos adoptados para el estudio del *CI* —algunos de ellos altamente cuestionables o limitados a un campo particular (técnico, ecológico, agrícola, por citar ejemplos)— se usan a menudo indistintamente, y lo único que los identifica es el término *conocimiento indígena*. Pero debido a razones analizadas a lo largo de este trabajo, el concepto en cuestión se encuentra en la actualidad directamente asociado con intervenciones para el *desarrollo*. El enfoque antropológico inicial en el conocimiento local ha sido sustituido por concepciones utilitarias orientadas hacia aspectos técnicos y prácticos de los sistemas agrícolas, forestales, nutricionales, y así sucesivamente; aunque en la retórica del *desarrollo* a menudo los significados simbólicos, las distintas cosmogonías y los valores de reciprocidad se reconocen ampliamente como constitutivos del conocimiento local,¹⁰ la mayoría de las veces son soslayados en la práctica.

En suma, en este contexto la definición se reduce a una expresión pragmática viéndose envuelta en un problema de conceptualización y práctica, al grado en que podemos identificar en el nuevo discurso del *desarrollo* lo que a partir de aquí llamaremos una narrativa del *conocimiento indígena*. Debido a esta orientación desarrollista, el nuevo paradigma tiene la influencia para establecer una tendencia hacia un quehacer académico donde los aspectos políticos y epistemológicos se pasan por alto. En este trabajo se argumenta que

⁹ D.A. Posey, "Intellectual Property Rights and Just Compensation for Indigenous Knowledge", en *Anthropology Today*, vol. 6, núm. 4, 1990, pp. 13-16; A. Kothari *et al.* (eds), *Communities and Conservation. Natural Resource Management in South and Central Asia*, 1998; D.M. Warren *et al.* (eds.), *op cit.*, p. 244; F. Berkes, *op. cit.*, p. 18.

¹⁰ L.J. Slikkerveer, *op. cit.*, p. 171.

las implicaciones de utilizar el término conocimiento se encuentran más allá de la mera información técnica valorada sólo en nuestros esquemas positivistas. Cualquier intento de usar el actual marco teórico sobre el *conocimiento indígena* para comprender ciertos aspectos en torno a los sistemas cognitivos —como se verá en el caso de estudio—, se encuentra destinado al fracaso, puesto que los aspectos simbólicos, contextuales, rituales, místicos y epistemológicos se hallan ausentes de sus análisis y sus narrativas.

Sillitoe reconoce dos tendencias en la evolución de la perspectiva del *conocimiento indígena*: una puramente académica —ocurriendo en las áreas de la etnociencia y la ecología humana— y otra orientada hacia el desarrollo —surgida de la nueva tendencia en el estudio de los sistemas agrícolas y los enfoques para el desarrollo participativo—. ¹¹ A este respecto, como intentaré ilustrar, en los estudios antropológicos la primera tendencia se encuentra visiblemente opacada por la segunda. Fairhead expresa esta dicotomía de perspectivas de una manera distinta: la primera considera de una forma evaluativa “el estudio del *CTI* (conocimiento técnico indígena ¹² para abarcar, interpretar y analizar empíricamente la validez de las creencias y las prácticas agroecológicas locales en términos del aparato conceptual de la ciencia agrícola y económica occidental”. La segunda, de manera comparativa, cuestiona a escala global la forma en que las epistemologías indígenas se distinguen del pensamiento occidental, reconociendo la existencia de profundos esquemas conceptuales más allá de “creencias y prácticas”. ¹³

Para Fairhead, la primera perspectiva conceptualiza el *CTI* como un ente monolítico y un recurso útil para el *desarrollo* que no reconoce los diferentes elementos que conforman el estudio del conocimiento. Esta posición no aborda las consecuencias éticas de ignorar los elementos que no encajan en el esquema desarrollista. Por ejemplo, aspectos de la reproducción del conocimiento y la diferenciación de sus depositarios. Muchas de estas habilidades, una vez extraídas de su contexto pueden perder la base de su reproducción. ¹⁴

En contraste, la segunda perspectiva abre las posibilidades de abordar y reconocer las distintas racionalidades, así como el com-

¹¹ P. Sillitoe, *op. cit.*, p. 224.

¹² Indigenous Technical Knowledge (ITK por sus siglas en inglés).

¹³ J. Fairhead, *op. cit.*, p. 2.

¹⁴ Arun Agrawal, *op. cit.*, pp. 425-427.

plejo y heterogéneo campo a investigar. Brant-Castellano —académico y miembro de la Nación Mohawk— considera un concepto del *CI* incluyente de “enseñanzas tradicionales, observación empírica, y revelación” como fuentes de conocimiento aborígen.¹⁵ Por ejemplo, la revelación, una de las formas en que los especialistas médicos indígenas aprenden sobre prácticas curativas, es pasada por alto por el enfoque desarrollista. Sin embargo, la crítica inicial de Agrawal sobre contextualidad no ha sido abordada aún por los “neo-indigenistas”,¹⁶ como llama a quienes abogan por una perspectiva desarrollista del *CI*.¹⁷

Una perspectiva crítica debe identificar y señalar las limitaciones de la investigación académica con propósitos de desarrollo, así como establecer bases para definiciones más claras y perspectivas teóricas más adecuadas. De esta manera, se requeriría dejar en claro si este nuevo respeto mostrado hacia los pueblos indígenas es realizado en aras de nuestros propósitos desarrollistas, o bien es un intento real para reconocer y comprender diferentes formas cognitivas y, por ende, la complejidad de las expresiones de la diversidad cultural.

El reconocimiento del CI: la cooptación del concepto *conocimiento indígena*

Uno de los objetivos de este artículo es analizar el reciente reconocimiento del *CI* que ha sido manejado por las instituciones e identificar la racionalidad que hay detrás. Se propone que la idea de *CI* ha sido cooptada no sólo conceptualmente, sino también en la acción concreta. Aunque corresponde tomar más en cuenta la voz de la gente, en realidad continúa siendo un proceso unidireccional donde una vez que “nosotros” recopilamos la información, la empleamos para enseñarle al habitante local, “el otro”, la forma en que se deben hacer las cosas. El *CI* se vuelve una herramienta para la intervención y “nosotros” no tenemos nada más que aprender. La crítica realizada en este artículo no se dirige solamente al uso de metodo-

¹⁵ M. Brant, “Updating Aboriginal Traditions of Knowledge”, en G. J. Sefa, L. Hall Budd y D. G. Rosenberg (eds), *Indigenous Knowledges in Global Contexts*, 2000, p. 25.

¹⁶ Término acuñado en español por Arun Agrawal.

¹⁷ Arun Agrawal, *op. cit.*, pp. 416, 425.

logías autocráticas y verticales, ni mucho menos a un mayor acercamiento y colaboración con la comunidad en torno a asuntos del desarrollo, sino a la utilización oportunista de concepciones simplistas y poco autocríticas sobre otros sistemas epistémicos. Como el caso de estudio tratará de ilustrar, muchos elementos contextuales en torno al *CI* están ausentes en el marco teórico de los estudios sobre el *CI* y en su narrativa desarrollista.

El Centro para las Redes de Asesoría e Investigación Internacional (CIRAN),¹⁸ con sede en Holanda, es una de las instituciones líderes que promueven el empleo del *CI* para el *desarrollo*. La narrativa del *CI* es como sigue:

La naturaleza oral rural, “sin poder” del conocimiento indígena lo ha hecho por mucho tiempo invisible a la comunidad del desarrollo y a la ciencia global. El conocimiento indígena ha sido en ocasiones subestimado por asistemático e incapaz de cumplir las necesidades de productividad del mundo moderno. Como una consecuencia, el conocimiento indígena no ha sido capturado y guardado de una manera sistemática, con el peligro implícito de que se extinga. Afortunadamente la situación ha cambiado. Desde la última década del siglo *xx* uno podría atestiguar un crecimiento explosivo en el número de publicaciones sobre la relevancia del conocimiento indígena en una variedad de sectores de políticas y disciplinas académicas.

El conocimiento indígena o local es conocimiento que es único para una cultura o sociedad dada. Es visto como un contraste con el conocimiento generado al interior del sistema internacional de universidades, institutos de investigación y firmas privadas. El conocimiento indígena es usado en el nivel local por comunidades en los países en vías de desarrollo como base de su toma de decisiones pertinentes para la seguridad alimentaria, la salud humana y animal, la educación, el manejo de recursos naturales, y otras actividades vitales. [...] el conocimiento único, tradicional y local existente al interior y desarrollado alrededor de condiciones específicas de mujeres y hombres indígenas en un área geográfica particular. El desarrollo de sistemas de *CI*, que cubran todos los aspectos de la vida, incluyendo el manejo del ambiente natural, ha sido materia de sobrevivencia para los pueblos que han generado tales sistemas. Los sistemas de conocimiento indígena también son dinámicos, y crean conocimiento nuevo. Tales sistemas innovan desde su interior y también internalizan, utilizan y adaptan conocimiento externo para satisfacer la situación local.¹⁹

¹⁸ Por sus siglas en inglés.

¹⁹ Centro para las Redes de Asesoría e Investigación Internacional (CIRAN), 2001.

En estos párrafos se pueden distinguir elementos de lo que en este artículo se considera como una narrativa de *desarrollo*, los cuales, de acuerdo con Roe, son uno de los muchos temas de las políticas públicas que se han vuelto inciertos, complejos y polarizados. Los únicos elementos disponibles para examinar son las diferentes historias que los hacedores de políticas y sus críticos utilizan para articular y darles sentido.²⁰ La narrativa del *conocimiento indígena* se compone de un principio, un medio y un fin. Esta corta historia es la forma en que legitiman su investigación con propósitos utilitarios, y muchas veces mercantiles, quienes abogan por un empleo desarrollista del CI. Agrawal lo expone de la manera en que un “neo-indigenista” lo haría: “1) el *conocimiento indígena* ha sido subestimado y rápidamente está desapareciendo; 2) posee gran significación deontológica y valor utilitario; y 3) puede ser un recurso pivote en la persecución del desarrollo a nivel mundial”.²¹

En estos términos se sintetiza el análisis de otras formas de entender el mundo. Poca atención se pone en los procesos históricos que provocaron que estas racionalidades fueran subestimadas, así como en el papel que los apologistas del desarrollo han jugado en ese proceso hasta nuestros días; ¿cuál es la diferencia en la actualidad?, ¿se encuentra realmente desapareciendo el CI?, ¿estas aseveraciones no desestiman la manera en que el conocimiento se reproduce a sí mismo entre la población rural?; tomado fuera de su contexto, ¿para quién será más útil dicho conocimiento, y en qué términos este valor es asignado?, ¿solamente para cuestiones de *desarrollo*?, ¿qué hay sobre el valor económico potencial y sus consecuencias para los pueblos rurales e indígenas?, ¿desarrollo desde dónde?, ¿estamos considerando el CI, debido a que es relevante para “nosotros” o para “el otro”? Estas y otras preguntas se encuentran ausentes en los análisis de la narrativa del CI, inclusive cuando dichas políticas están inspiradas desde la academia.

Instituciones multilaterales de desarrollo como el Banco Mundial, y diversas agencias de las Naciones Unidas (FAO, UNCED, etcétera), cuentan con iniciativas particulares relacionadas con el CI. Tomando en cuenta el tamaño de las organizaciones involucradas, podemos tener una idea general de las dimensiones e impacto que

²⁰ E. Roe, *Narrative Policy Analysis: Theory and Practice*, 1994., p. 3.

²¹ Arun Agrawal, *op. cit.*, p. 427.

acarrearía la puesta en marcha de proyectos, así como el tamaño de los presupuestos, de las publicaciones, y el apoyo a organizaciones y redes con el objetivo de reproducir la narrativa del *CI*.

En términos de esta discusión, los intereses creados pueden ser importantes, tanto en organizaciones de *desarrollo* como en el capital transnacional privado. Las controversias alrededor de los derechos de propiedad intelectual entre las compañías farmacéuticas y los pueblos indígenas organizados²² son bien conocidas, pero discutir este tema sería ir más allá de los propósitos de este trabajo. Sin embargo, la mercantilización del conocimiento indígena —intensificada en la globalización—, es solamente uno de los temas para ser abordados cuando se discute acerca de los beneficiarios —incluyendo los científicos—. ²³ En este sentido, requiere ponerse más atención a la crítica de Agrawal, quien establece que:

La conservación *ex situ*, inclusive si es exitosa en descubrir información útil, es muy propensa a beneficiar a los grupos más adinerados y poderosos —aquellos que poseen acceso a los centros internacionales para la preservación del conocimiento— y, por lo tanto, minando el principal objetivo de los neo-indigenistas que es el beneficio de los pobres, los oprimidos, y los grupos en desventaja.²⁴

El artículo que contiene el texto anterior generó en varios foros académicos²⁵ un rico debate sobre algunos de los puntos abordados, y es elocuente que casi una década después no se conoce réplica alguna al trabajo de Agrawal. En la siguiente sección se mostrará un ejemplo concreto sobre la complejidad del *CI* y las implicaciones envueltas en su tratamiento y utilización en el sistema de salud moderno.

²² D.A. Posey, *op. cit.*

²³ G. J. Sefa and D.G.R. Hall, "Introduction", en G.J. Sefa, L. Hall Budd and D.G. Rosenburg, *Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, 2000, p. 3; véase también C. Ferradas, "Comments on Paul Sillitoe's: 'The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology'", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, p. 239. Algunos de los promotores de la segunda provienen del sector académico: Michael Warren, Jan Slikkerveer y David Brokensha, el Centre for Indigenous Knowledge for Agriculture and Rural Development (CIKARD, Iowa State University), el Centre for International Research and Advisory Networks (CIRAN), NUFFIC (Holanda) y el IDRC, por mencionar algunos.

²⁴ Arun Agrawal, *op. cit.*, p. 432.

²⁵ CIRAN. <http://www.nuffic.nl/ik-pages/ik-network.html> (15 de abril de 2002).

Caso de estudio: un sistema médico complejo. Los mayas del norte de Quintana Roo

A través de trabajo de campo y datos etnográficos extraídos de conversaciones y entrevistas con médicos tradicionales de origen maya en el estado de Quintana Roo, se presentan algunas características que muestran la complejidad del sistema médico maya, atendiendo a factores de la terapéutica y de los recursos en función de condiciones humanas y ambientales que el especialista médico indígena conoce a partir de un sistema de enseñanza personalizado, y muchas veces el diagnóstico está basado en experiencias sensoriales íntimas, descritas mediante ejemplos y testimonios derivados del trabajo de campo. Aunque este documento se complementa con información obtenida de otras fuentes, no pretende caracterizar ni explicar en amplitud al sistema médico maya y sus esferas asociadas. Por otra parte, tampoco es la intención sugerir que este sistema sea en sí mismo generado por una matriz maya esencial, que se ha mantenido libre de la “contaminación” de otras culturas. La influencia del cristianismo y de la modernidad han estado presentes de una manera fundamental para constituirse en lo que actualmente es, por no hablar de la adopción de elementos culturales de otras tradiciones originadas por procesos migratorios o de colonización o del acceso a literatura esotérica, como sugirieron varios de los *jmeeno'ob* entrevistados.²⁶

El sistema médico maya se encuentra compuesto por un complejo de actores, espacios, recursos, saberes y prácticas. Los actores se podrían clasificar, de acuerdo con sus áreas de especialidad, como parteras, hueseros, hierberos, rezanderos, brujos, *jmeeno'ob*, por mencionar algunos. En este trabajo nos enfocaremos en el ámbito que rodea al *jmeen*, por ser éste quien concentra la mayor cantidad de funciones y especializaciones en los campos médico y ritual. “Ante las divinidades son los portavoces de los hombres, encauzadores de la restauración del orden y del equilibrio biológico, social o climático”.²⁷ Asimismo, el *jmeen* es depositario de la cos-

²⁶ Al menos cuatro *jmeenes* manifestaron emplear en distinta medida libros que complementaban sus conocimientos médicos.

²⁷ Véase Ella Quintal *et al.*, “U lu'umil Maaya Wíiniko'ob: la tierra de los mayas”, en Alicia M. Barabás (coord.), *Diálogos con el territorio I. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, 2003, p. 287.

movisión y el conocimiento que forma parte fundamental de la identidad y la religiosidad del maya yucateco. Este especialista reúne las funciones esenciales de sacerdote, médico y adivino. Aunque la aparición del sistema médico alópata modificó las relaciones de la población con el sistema médico indígena, el *jmeen* sigue cumpliendo la función primordial de atender las necesidades espirituales, rituales, sociales y de salud, tanto colectivas como individuales. El trabajo de este especialista se encuentra vinculado a su mediación con un ámbito religioso concentrado en la figura de Dios Padre, y en segundo lugar con santos católicos y deidades de la naturaleza (no carentes de sincretismos) propias de la tradición prehispánica maya. Como oficiante, el *jmeen* "solicita permiso, ofrece disculpas, pide perdón a la naturaleza, a sus elementos y sus dueños por afrentas cometidas, agradecen los favores recibidos o solicitan favores al creador del universo...", guardianes o espíritus.²⁸ Por otra parte, los recursos materiales empleados van desde minerales, vegetales y productos de origen animal, hasta medicamentos de patente o material de origen farmacéutico. La península de Yucatán es un área privilegiada en recursos naturales y biodiversidad, lo cual es tan sólo un factor que indica la gran variedad de recursos a los que tienen acceso los mayas para el cuidado de su salud. Pulido y Berralta registraron una variedad de 373 especies vegetales medicinales tan sólo para el estado de Quintana Roo.²⁹

Los recursos terapéuticos cuentan con cualidades descritas como "frío" y "caliente", que deben ser prescritas de acuerdo con la cualidad del paciente mismo y su exposición a dichos estados. Es decir, una planta de carácter "caliente" no debe administrarse a una persona sujeta a condiciones "frías" como sería el caso de un pescador, que, entre paréntesis, son clientes frecuentes de los médicos tradicionales de Lázaro Cárdenas, Quinana Roo. Don Ignacio especifica que, no sólo las plantas en sí se distinguen por tener estas cualidades, sino también cada una de sus partes. Por ejemplo, la raíz de la planta *X'kanaan* es "cálida", mientras del tallo para arriba es "fría".

Para don Ignacio las plantas tienen un vínculo muy estrecho con los astros y otros principios del cosmos. Por ejemplo, un prepa-

²⁸ *Idem.*

²⁹ Ma. Teresa Pulido Salas y Lidia Berralta Peraza, *Lista anotada de las plantas medicinales de uso actual en el estado de Quintana Roo, México*, 1993.

rado botánico se elabora con la parte o producto correspondiente de una o varias plantas (hojas, tallo, raíz, resina, corteza, etcétera), pero la especificación llega muchas veces al detalle de tener que cosechar, de acuerdo con el padecimiento, las hojas o las raíces dirigidas hacia uno de los cuatro puntos cardinales, que comunmente es el oriente. Siguiendo esta línea, don Ignacio fundamenta su trabajo con “las estrellas del cielo”, de ahí que afirme no utilizar cuarzos u otros cristales como hacen otros *jmeenes*.³⁰ Las piedras de la tierra no alumbran el cielo, pero las estrellas del cielo sí alumbran la tierra, dice.

En este orden de cosas existen días especiales para llevar a cabo determinado tipo de curaciones: el 13 de junio, 3 de mayo, 20 de noviembre, 8, 12 y 24 de diciembre, son días particulares para sanar o llevar a cabo trabajos mágicos, además de los martes y jueves, que son los únicos días de la semana en que el *jmeen* realiza labores de sanación teúrgica con el altar y el *sáastun*. Éste es una canica de cristal empleada como herramienta de diagnóstico y adivinación por todo aquél que se considere un auténtico *jmeen*. Los padecimientos son tratados dirigiéndose al astro regente que corresponda. Por ejemplo, don Ignacio apunta que para las enfermedades inflamatorias debe pedirse al sol, lo mismo si la petición se hace de día. Si es sábado se pide a la luna, en lunes a las estrellas y en martes al lucero —quizás refiriéndose a Venus o lucero de la mañana—. “Cada día tiene un apóstol”.

Don Ignacio explica que el propio *jmeen* adquiere el don de sanar de acuerdo con el día y hora de nacimiento, condiciones que no son fáciles de interpretar. Lo anterior a diferencia de los curanderos que adquieren su conocimiento “leyendo libros”, o de la práctica de la meditación poniendo su “mente en blanco”. El informante no abundó más sobre estas formas de adquisición del conocimiento.

Para la población y los médicos tradicionales de Lázaro Cárdenas, el poder de un *jmeen* que nació con el don de curar se puede medir en términos de *layas*. Éstas se definen como el “número de poderes” que el médico indígena puede “controlar”. Para don Ignacio son un magnetismo o poder, comparado al empleado por los políticos para gobernar un pueblo. Para otro *jmeen* entrevistado es una palabra maya que se refiere a las “personalidades o generacio-

³⁰ De hecho su *sáastun* es de un material parecido al ámbar.

nes de las hierbas” de acuerdo con su poder curativo. Para Quintal, el término hace referencia a los “distintos niveles cognitivos alcanzados por un sacerdote y a la profundidad del conocimiento sagrado”.³¹ El auténtico *jmeen* conoce el número de *layas* que controla, las cuales se pueden contar hasta por miles. Lo anterior provoca que los *jmeenes* ostenten entre ellos el número de *layas* bajo su poder, mostrando así la superioridad sobre sus rivales.

Ser *jmeen* no es un acto de elección personal. Se es escogido y ello se manifiesta en un proceso que involucra la percepción por medio de los sueños y la entrega—aparición de un *sáastun*. En sueños se advierte y en sueños se aprende, pero aunado a esto encontramos que algunos de los médicos tradicionales entrevistados sufrieron grandes crisis personales, físicas y emocionales antes de recibir la encomienda. Don Zenobio tuvo que perder todas sus posesiones por los gastos médicos generados a partir de una enfermedad desconocida, con su familia desamparada y al borde de la muerte, recibió otra oportunidad tras ponerse en manos de Dios y recibir la encomienda de curar. Don Ignacio fue atropellado por un tractor y su vida estuvo en juego durante varios meses. Don Samuel sufrió un ataque epiléptico en su juventud, en el que caía al suelo sacando espuma por la boca y quedaba inconsciente. A decir de don Samuel, quedó “muerto” durante 15 días, hasta que levantándose en espíritu se dirigió a su casa atraído por la luz del sol. Al llegar tiró su leña, y vio como su mamá, entonces ya fallecida, sacaba la masa para ponerse a *tortear*. “De corazón a corazón” preguntó —¿qué va a haber de comer mamá?, tengo mucha hambre—, espérate que no ha llegado tu papá, respondió su madre enfilándose hacia el cerro y las estrellas. Don Eduviges Canto de Solferino relata que dormía en su hamaca cuando por la puerta entró rodando el que habría de ser su *sáastun*. Otro entrevistado asegura haber encontrado el cristal en su armario, deshaciéndose de él en un intento por rechazar la designación. Tras ser presa de un *mal viento*, se vio sumido en fuertes calenturas. El *sáastun* volvió a aparecer y comprendió que debía enfrentar su nuevo destino. Cada *sáastun* tiene su santo y su fuerza. Hay quienes dicen que el más poderoso es el más chico y redondo, pero también de acuerdo con su tamaño y forma es que cumplen una función diferente.

³¹ Ella Quintal, *et al.*, *op. cit.*

La otra función importante en el desempeño del *jmeen* es la adivinación. Ésta se lleva a cabo principalmente —aunque no exclusivamente— a través de su *sáastun*. El empleo de este cristal está asociado a un espacio ritual conformado por un conjunto variado de elementos litúrgicos encabezados por el altar e imágenes de santos. La consulta puede referirse tanto a problemas de salud como de índole emocional o personal, que no se excluyen necesariamente. El *jmeen*, en su papel de vidente, atisba las imágenes y el origen del problema en el interior del *sáastun* a la luz de una vela, las que en ocasiones pueden ser observadas por el mismo paciente. Los sueños e intuiciones también pueden ser fuente de adivinación, incluso de fenómenos ajenos a la realidad social de la comunidad, como puede ser la permanencia de jefes de Estado en sus puestos o la erupción de algún volcán del país. Otras técnicas encontradas son el uso de cartas españolas y de oráculos occidentales de fabricación comercial. La práctica de la adivinación cuenta con una larga tradición en los pueblos mayenses a lo largo de México y Centroamérica. Por ejemplo, don Samuel, en el campamento de refugiados guatemaltecos Maya Balam, aún practica variantes de las técnicas de adivinación descritas en trabajos sobre los ixiles de Guatemala.³² Una de estas prácticas consiste en tomar con la mano una muestra aleatoria de granos de maíz, al mismo tiempo se realiza mentalmente una pregunta que sólo pueda ser contestada en términos afirmativos o negativos. De la muestra tomada se van separando los granos por parejas, y si el resultado final es un número non la respuesta será negativa, y viceversa. La otra técnica consiste en cortar dos tiras de papel plateado de las cajetillas de cigarros, cada una abrazando y posteriormente enrollando un cerillo. Con las puntas de los dedos de una mano se toma el cerillo y con la otra mano se toman las cuatro puntas de las tiras de papel, jalándolas en una sola oportunidad. Aunque la lógica dice que quedarán atoradas en el cerillo, por la forma en que fueron envueltas, se puede dar el caso de que la tira se suelte sin romperse. En este caso inexplicable, la respuesta sería negativa o bien anunciar un acontecimiento negativo. Esta técnica es “peligrosa” y sólo puede ser llevada a cabo por un depositario del don. Otras señales son percibidas por contracción de músculos en los párpados o en los muslos. Si ello sucede en

³² Benjamin Colby y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, 1986.

la pierna derecha, es señal de algo positivo, cosa contraria para la extremidad izquierda.

Un aspecto importante a destacar en materia de conocimiento indígena es la fuente de los conocimientos adquiridos por el médico tradicional. Sin duda son siglos de práctica, de ensayo y error, así como un proceso de acumulación de conocimiento que es transmitido de maestro a discípulo a través de un proceso muy bien definido como lo registra Quintal.³³

Sin embargo no es de soslayar la postura de la mayoría de los *jmeen*, en el sentido de que no sólo su iniciación, sino también su conocimiento se adquiere por revelación, a través de sueños, diferenciándose así de quienes aprenden a través de libros. Don Samuel, refugiado guatemalteco de la etnia jacalteca en el municipio de Othón Blanco, Quintana Roo, narra que su propio corazón y una "señora de Dios" le dictan los remedios a emplear en caso de una enfermedad. En una ocasión soñó que alguien tocaba a su puerta, y al abrir se encontró a la muerte vestida de blanco, con traje charro y su guadaña. Ésta le informó que en unos días habría de acaecerle una enfermedad a uno de sus vecinos, por lo que sería preciso administrarle "flor de muerto" al doliente una vez que don Samuel fuera consultado. Al poco tiempo todo sucedió como fue descrito por la visitante. La *santa* también se presenta a entregar mensajes. Ver a la muerte al pie de la cama del enfermo es señal de que el paciente no tiene remedio, pero verla parada en la cabecera significa que aún existen esperanzas de vida.

Siguiendo esta línea, el sistema médico indígena, y el maya en particular, no se puede entender aislando sus componentes materiales y/o meramente prácticos. Todo un cuerpo cognoscitivo y religioso, no limitado al campo de la salud, envuelve la práctica médica dándole sentido y orientación. La complejidad de este cuerpo de creencias y conocimientos no es el objetivo de este trabajo; sin embargo, se considera pertinente destacar su papel y mencionar algunos elementos que lo componen, para mostrar su complejidad y lo delicado de sistematizarlo con fines desarrollistas.

El *jmeen*, como intermediario entre el hombre y las deidades, requiere moverse en planos diferentes al mundo material. Don Ignacio asegura que entrar ahí es como llegar a un jardín. Ese jardín

³³ Ella Quintal, *et al.*, *op. cit.*

es el mundo entero y para llegar se debe rogar a Dios. Una vez ahí se puede ir a donde se quiera. Se puede visitar a la familia, ellos quizás alcancen a verlo por unos instantes. Es un sueño, pero es real, está ocurriendo en algún lado. Don Samuel afirma tener la capacidad de encontrarse en dos lugares al mismo tiempo. En cierta ocasión un muchacho se lo encontró en su milpa, platicaron unos instantes y el niño prometió regresar por él. Al poco tiempo, como no lo encontró, acudió a casa de don Samuel, donde su hija le informó que su papá no había salido de su casa. Para don Samuel el hecho fue una sorpresa. En otra ocasión, cuando se dirigía a su rancho, se encontró consigo mismo. Estaba al lado de una casita de madera. Observó como se agachaba su doble, y volteaba hacia atrás. Ahí estaba, con el mismo pantalón que traía puesto. Se dirigió hacia él, pero en un descuido se le perdió de vista.

Los dioses que ocupaban los lugares más altos en la jerarquía del panteón maya prehispánico tal vez fueron desplazados o cristianizados a través de la cruz y la espada por la Corona española, religiosos y colonizadores. Sin embargo, un conjunto complejo de deidades de orden menor sigue presente en el pensamiento y en la vida cotidiana del maya peninsular. Por ejemplo, para el *jmeen* la planta como recurso terapéutico no es en sí misma el agente curativo, sino el *dueño* o espíritu de ésta. Cada especie tiene su propio *dueño* o *yumtsilo'ob*, como lo tienen también otras especies pertenecientes a otros reinos de la naturaleza. Éstos “trabajan conjuntamente con otros seres sobrenaturales que los ayudan a preservar el orden y todos están bajo la tutela de *Jajal Dios...*”.³⁴ El *dueño* del venado es conocido como *Zip*, se le distingue por un panal de avispas en su cornamenta, y se aparece a los cazadores en medio de la selva para reclamar la matanza inmoderada de los suyos.

El propio monte o selva tiene su(s) *dueño(s)*, de nombre *Yum Balam* (Señor jaguar). Se identifican por los prolongados silbidos que alcanzan a escucharse en la selva durante momentos de silencio. Es tal vez por ello que se asegura que las plantas son tan exigentes en su cosecha, tienen su horario y requieren solicitud de permiso antes de entregarse a la curación. No sería raro verse obligado a esperar que caiga el manto del sereno sobre la planta antes de emplearse, pues éste es la bendición necesaria para que cumpla su función. Curar no es sencillo, ni es para profanos. Sólo aquellos

³⁴ *Idem.*

depositarios del *don* de la medicina son capaces de ver al *dueño* de cada planta. Si por alguna razón alguien no está preparado llega a encontrarse de frente con un *dueño*, moriría al momento, dice don Ignacio.

En el poblado de Lázaro Cárdenas, donde se hizo el trabajo de campo, es del dominio público la historia de don Jacinto Chimal, quizá el *jmeen* más poderoso del que se tenga memoria en el pueblo. La historia siguiente fue contada por un pariente de don Jacinto, pero se complementa con elementos aportados por otros informantes. Don Jacinto Chimal tenía contacto con los *Yum Balames*, dueños del trueno o *Kaax Patch*. En una ocasión los *Yum Balames* le entregaron a don Jacinto una jícara sagrada, especificando que el día que fuera destruida debía dejar su vida en el pueblo para unirse en el monte con ellos. Pasó un buen tiempo hasta que su esposa quebró la jícara en un descuido. Don Jacinto se vio obligado a despedirse de su familia para entregarse a los *yumtsilo'ob*. Pasados los años, su hijo, quien heredó el *don* y es actualmente un reconocido *jmeen*, lo llegó a encontrar en el monte como *yumtsil*, con una larga y blanca barba. Hasta ahora se cuenta que la forma material de su *don* era una ruda verde y fresca que llevaba dentro de su cuerpo a la altura del pecho.

Otro relato registrado nos ayuda a explicarnos mejor el papel que los *Yum Balames* juegan en el pensamiento maya del norte de Quintana Roo. En un lugar de Kantunilkín se encuentra una gran ceiba, justo en el sitio donde se encuentra una de las cuatro santas cruces del pueblo. En ocasiones el diablo convertido en garrapata o coloradilla³⁵ pide permiso para pasar al *tupp* —nombre de uno de los cuatro guardianes—. Si el *tupp* logra identificar su identidad lo rechaza con el látigo, pero si por alguna artimaña el diablo logra engañarlo e introducirse al pueblo, el *bicho* comienza a crecer desmedidamente para perjudicar a la población. En este caso *el tupp* tiene la opción de avisar con su largo silbido a los otros tres guardianes, para que acudan en su apoyo y entre los cuatro logren vencer y repeler al demonio. En tres ocasiones los cuentos sobre el *Yum Balam* asociaban a estos guardianes con cabellos blancos y largos.

Quintal y otros autores registran que en *Xmabén*, Campeche, “los *báalamo'ob*, cuidadores de pueblos y milpas, se asocian a pájaros poco más grandes que un pavo con un penacho en la cabeza;

³⁵ Insecto diminuto que penetra la piel y forma un punto rojo que genera comezón.

silbando, éstos avisan que un *mal viento* o un animal peligroso se aproxima”.³⁶

Los *aluxes* son los duendes asociados al monte, entidades inocentes y traviesas que así como pueden actuar en beneficio del campesino, pueden causarle la muerte a través de un mal viento. La presencia de los *aluxes* en el pensamiento, no sólo del maya peninsular sino de la población mestiza, es tan persistente que existe una rica tradición oral sobre sus desmanes. Un *jmeen* de Kantunilkín explicó que los *aluxes* están diferenciados a través de un sistema jerárquico. Por ejemplo, si un *alux* habita una casa, quebrando cosas y moviendo muebles como suele ser su costumbre, con una sencilla ofrenda de atole de maíz y un pollo es suficiente para aplacarlo; sin embargo, “el rey de los *aluxes* es terrible, es más difícil alejarlo de su casa... hasta él lo puede sacar a uno... andan por parejas con carabina y perro”. Don Eduviges cuenta que si vuelves tu amigo al *alux* éste puede ayudarte con su poder. Para *pescarlo* se le debe dar *pozole* (atole, a veces fermentado, de maíz). Se le construye una casita amarrada con una fibra especial de corteza de árbol y se amarra sobre una piedra. Si está bien hecha le va a gustar y va a entrar. Una vez en el interior pierde su poder y ya no puede escapar. “Ahí debes hacerlo tu amigo”. El da poder para *tirar* (cazar), pero si descubre antes las intenciones, puede enviar calenturas hasta causar la muerte, como le sucedió a un paciente de don Eduviges. En esa ocasión el *alux* fue descubierto en una *sascabera*³⁷ con su perrito. “Oyó el truco de cómo lo van a pescar y ya no consiguieron verlo”. Tras fuertes calenturas consultó a don Eduviges, quien descubrió la causa con su *sáastun* y trabajó con *zipiché* para curar el mal.

No son pocas las historias de ancianos que en su niñez fueron conducidos al monte por los *aluxes*. Ahí habitaron durante días o semanas, hasta que fueron encontrados por sus familiares. De hecho las pesadillas y ruidos, que comenzaron a ser frecuentes en la casa rentada en Kantunilkín por el equipo de investigadores —biólogos y antropólogos— que trabajábamos en la región, fue atribuida por los *jmeeno’ob* a la acción de los *bacabes* y *aluxes*, que se encontraban ofendidos por haber habitado la casa sin realizar la ofrenda como petición de permiso.

³⁶ Ella Quintal, *et al.*, *op. cit.*

³⁷ Yacimiento de tierra caliza.

Para don Samuel, fueron los espíritus, “los que ya murieron en un ‘siglo primer’, los que construyeron las ruinas”, quienes acompañaron a los refugiados de ahora durante la migración y refugio guatemalteco a Chiapas, Campeche y Quintana Roo a causa de la guerra civil. Él soñó la migración antes de que ocurriera. Los antepasados eran “chaparros y gordos”, y llevaban copal, maíz y un enjambre de abejas a México. Gracias a ellos la siembra producía en abundancia, pero con la repatriación de los refugiados los espíritus antiguos han regresado con ellos y ahora “el frijol y el maíz se da chiquito”.

Las deidades del cielo tienen sus opuestos y en el *maya'ab* los *bruñereros* también están presentes, así como los espíritus malignos a los que se someten. La forma más común en que se manifiesta el *jpulya'aj* o hechicero es a través de su transformación en animal. Durante nuestra estancia en la península varias personas fueron señaladas como *ñw'aay* o brujos con capacidad de transformación en animales. Uno de los entrevistados fue muerto por arma de fuego tiempo después, porque lo encontraron convertido en chivo. En el campamento de refugiados de Maya Balam, don Samuel nombró a dos personas con estas características; meses después la prensa reportaba el linchamiento, en la misma localidad, de una mujer que había sido acusada de bruja. El dueño de una tienda en Lázaro Cárdenas, Quintana Roo, era señalado como *ñw'aay pop*, tenía capacidad de convertirse en gavilán y ello le permitía viajar a Canadá para traer mercancía y venderla a bajos precios. Por eso había productos de importación tan económicos.

Como se acaba de sugerir, mucha gente no duda en que estos brujos son nocivos y es menester ejecutarlos, no obstante su condición humana. Sin embargo, sólo pueden morir con balas preparadas con los recursos correctos. Los *hobones* son troncos huecos donde se cría desde tiempos prehispánicos la abeja silvestre *xunaan kab*. Las abejas entran al *hobón* por un pequeño agujero donde siempre hay una abeja guardiana cuidando al enjambre de la invasión de hormigas, moscas *nenem* o abejas parásitas como la especie *limón kab*. Cuando un enemigo aparece, la abeja inmediatamente cierra el agujero con una porción de cera resguardada *ex profeso*. Una de las estrategias para matar al *ñw'aay* es untar la bala con dicha cera. Como alternativa se puede introducir a la carabina una porción del nido de *ratón ciego* o *joli och*, o en su defecto emplear la madera de

zipiché.³⁸ La “cruz bala” se prepara con una aleación especial de plomo. También es posible capturar al brujo-animal en una botella, y en tal caso es el afectado quien decide su destino, comúnmente la mar. Los anteriores procedimientos requieren del debido tratamiento ritual que sólo el *jmeen* conoce. Otra estrategia para hacer *maldad* es enviar murciélagos a perjudicar a la víctima a través de malos vientos. La *contra* para esta agresión es la captura y muerte de los animales, a cuyos cuerpos se les entierran dos agujas en forma de cruz y se guardan en frascos con chile. Cuando se juntan cinco animales el efecto se revierte, sufriendo el hechicero la consiguiente irritación del ano.

Las historias se multiplican, y los seres pierden personalidad antropomorfa para fundirse más como elementos naturales en estados intermedios. Los malos vientos son agentes malignos que pueden agredir a la persona, enviados voluntariamente por maldad o emanados de seres de la naturaleza como *aluxes* y/o remolinos de viento, por mencionar sólo algunas posibilidades. Una obra sobre el tema registra 12 nombres distintos para los malos vientos³⁹ y una clasificación de 13 vientos sobre el universo.⁴⁰ La importancia de éstos radica en su papel como agentes de la enfermedad susceptibles de ser diagnosticados por el médico indígena y fuera del alcance de los médicos alópatas.

Los apuntes anteriores muestran la interrelación e interdependencia de una diversidad de elementos constitutivos del sistema médico maya. Esta urdimbre se encuentra tejida a través de un proceso histórico y cultural de larga data. Muchos de estos factores, como la reproducción y desenvolvimiento del conocimiento, sólo tienen vigencia dentro del contexto cultural, y específicamente al interior de las formas de pensamiento y la espiritualidad indígena. Aunque una parte de estos saberes forma parte del dominio común, también es cierto que sus aplicaciones más especializadas se encuentran sujetas al cielo y a las facultades sobrenaturales del médi-

³⁸ Árbol asociado a propiedades mágicas y curativas.

³⁹ Viento caminante del árbol virgen, viento del camino del odio, viento caminante del decaimiento, viento caminante de la tarántula apresurada, viento caminante del alacrán, viento más pequeño apresurado, viento caminante del viejo molino apresurado, viento corredor del cardenal y cuatro más sin traducción.

⁴⁰ Calientes fríos, dolorosos fuertes, sin fuerzas, dolorosos débiles, decaídos, dormidos, no dormidos, temerosos, barrigones, osados, remolinos, y buenos. Véase *Catálogo de prácticas curativas en la medicina tradicional yucateca*, Mérida, s.f.

co, donde el recurso natural es sólo uno de tantos elementos, cuando no uno francamente secundario. De este modo la cosmovisión daría sentido a gran parte del sistema maya de atención a la salud, en una lógica de operación más allá de recetas de aplicación universal, estando en función de factores como el tiempo, el territorio, la condición del paciente, la voluntad de la divinidad, así como de fuerzas sobrenaturales antagónicas que afectan la salud física y moral del individuo.

Conocimiento seleccionado y la negación del menos apto

Una de las particularidades de estudiar el conocimiento indígena en términos amplios, como un sistema cognitivo, es tener la oportunidad de ser capaz de reconocer los diferentes —y aparentemente desvinculados— elementos que estructuran el sistema. El último caso de estudio, aunque es un ejemplo del sistema médico indígena en América Latina, ilustra la variedad de aspectos interrelacionados necesarios para llevar a cabo una sesión curativa de lo que correspondería al ámbito del *CI* sobre la salud.

De hecho, la validación bajo medidas científicas de las metodologías aplicadas en el *desarrollo* es algo prácticamente *de rigueur*, por lo tanto no es coincidencia que por un lado emerjan la investigación sobre el *CI* para el *desarrollo* y al mismo tiempo ésta sea apropiada por las principales agencias multilaterales de *desarrollo*. Parece no haber problemas en la *cientifización* de las prácticas campesinas alrededor de la agricultura, el pastoreo, las prácticas forestales, e inclusive en el uso de las plantas medicinales. Pero el conflicto comienza cuando se realiza un simple intento de tomar en cuenta el contexto ideológico, la cosmovisión y las interrelaciones sociales de un ritual curativo.

El mencionar sólo algunos de los elementos encontrados en el caso de estudio es suficiente para tener una idea de la complejidad de *cientifizar* y *desarrollizar* un sistema de conocimiento indígena de salud: la existencia de un sistema médico indígena compuesto por una terapéutica basada en elementos profundos de la naturaleza y la presencia de lo que es conocido como padecimientos *folk*, ausentes muchos de ellos en la epidemiología del modelo occidental, el uso de medios simbólicos y mágicos; el empleo de objetos rituales; la asistencia de fuerzas espirituales vegetales para el diagnóstico

durante estados alterados de conciencia, la presencia de etiologías espirituales, el contexto religioso de los santos asistentes, la contextualización cuidadosa del ritual curativo a las particularidades del paciente, por mencionar algunos.⁴¹ Como señala Greene: “existe una fuerte compulsión científica a validar el conocimiento shamánico y practicarlo cuando implica conocimiento empírico de plantas, pero a desalentarlo cuando implica una causación que los investigadores occidentales de la salud no reconocen como legítima, por ejemplo, otros padecimientos naturales o producto de hechicería”.⁴²

Tal variedad de elementos tan estrechamente integrados nos mueve a considerar la existencia de un sistema cognitivo diferente, en vez de un sistema de conocimiento técnico capaz de ser desmembrado, registrado y adaptado a diferentes contextos, por cualquier persona a kilómetros de distancia del lugar en que fue desarrollado. En el mundo del *desarrollo*, por ejemplo, es suficiente tomar una muestra de la planta, registrar sus principales características botánicas y su uso “tradicional” en una base de datos digital, aislar sus principios activos y finalmente se encuentra lista la información para aplicar dicho CI en programas de salud o la creación de nuevas y lucrativas medicinas de patente. Como se ha visto, el sistema médico indígena va más allá del ámbito de las plantas, pero inclusive cuando se experimenta con la farmacopea tradicional, parece ser problemático en términos de su preparación y uso clínico para probar su eficacia, al abordar aspectos más profundos de la ecología y la etnomedicina.⁴³ Como resultado, las “relaciones sociales de las ideas, comportamientos y prácticas relacionadas con la salud”⁴⁴ alrededor de la curación indígena son raramente abordadas en la literatura sobre el *desarrollo*.

Fairhead llama la atención sobre la manera en que aspectos socioecológicos más amplios han sido subestimados e incorporados acriticamente en la industria del *desarrollo* por algunos investigado-

⁴¹ J. Brower, “A Sequel to the Debate”, en *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, vol. 4, núm. 21, 1996, en línea: <http://www.nuffic.nl/ciran/ikdm/4-2/articles/brouwer.html> (15 de abril de 2002).

⁴² S. Greene, “The Shaman’s Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru”, en *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 4, 1998, p. 652.

⁴³ R. Barsh, “The Epistemology of Traditional Healing Systems”, en *Human Organization*, vol. 56, núm. 1, 1997, pp. 28-29.

⁴⁴ M. Nichter, “Introduction”, en M. Nichter (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, 1992, p. IX.

res del CI: “el CI desde su perspectiva equivale a hechos que son explicables y codificables en términos científicos occidentales. El residuo inexplicable (que es entonces imaginado como “superstición”) es olvidado o bien considerado folklórico...”⁴⁵ Agrawal lo señala en sus propios términos: “sólo aquellas formas de conocimiento indígena que son vistas como potencialmente relevantes para el desarrollo, requieren atención y protección. Otras formas de dicho conocimiento[...] puede permitírseles perecer”.⁴⁶ Para el sector salud, “la etnomedicina es útil para el desarrollo sólo si ha sido científizada en la acción a través de medios orientados por la biomedicina”.⁴⁷

La relación de la práctica y el conocimiento indígena y el sistema científico son problemáticos hasta en el caso excepcional de indígenas que terminan su carrera, hacen su maestría o su doctorado, pero no regresan sus resultados al pueblo que estudiaron, sino que les permitieron ofrecerlos en términos de alta cultura, ya digerida, procesada, magnificada y embellecida al resto de las culturas dominantes. Entonces sí se crea un saber ajeno a las poblaciones que lo poseen.⁴⁸

Sin embargo, un examen más detallado de estos procesos de validación requiere ser realizado en los contextos de la política económica y la salud, en donde el acceso a servicios se encuentra determinado en un contexto de asimetrías económicas y por la influencia de las transnacionales farmacéuticas en la mayoría de las áreas de la medicina. Así, la narrativa del CI adquiere creciente relevancia y validez, mientras su reconocimiento al final se reduce a un concepto delimitado que virtualmente deja de reconocer otras formas de pensamiento que, frente al binomio ciencia/políticas públicas, podría desafiar aspectos políticos, ideológicos y económicos de la ciencia occidental.

De esta forma, el reto que se presenta a una antropología preocupada por la adopción de perspectivas críticas para el estudio de formas más amplias de “conocimiento” es diferenciarse a sí misma de ámbitos de la academia ligados a agendas de intereses corpora-

⁴⁵ J. Fairhead, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁶ Arun Agrawal, “On Power and Indigenous Knowledge”, en D.A. Posey, *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, 1999, p. 178.

⁴⁷ S. Greene, *op. cit.*, p. 641.

⁴⁸ Raúl Murguía, comunicación personal.

tivos. En adición, se requiere mayor atención para un análisis de mayor profundidad de los procesos del “conocimiento”, concientes de lo atractivo que dicho concepto puede ser para los actores dominantes en la esfera del poder, pero también de que más allá de la mera expresión de “conocimiento”, existen epistemologías y modelos cognitivos que —reconociéndolos y abordándolos— nos pueden permitir alcanzar una mayor comprensión tanto de nuestras expresiones culturales como de nuestras múltiples posibilidades de pensamiento y comprensión individual y social.

Consideraciones finales

Este documento no intenta adoptar el papel de abogado de un conocimiento esencial que requiere protección de la corrupción de la modernidad. Tampoco pugna por el reconocimiento de una posible efectividad ignorada de la etnomedicina, la cual todavía se encuentra a prueba por la medicina moderna y cuyos resultados no dejan de ser relevantes.⁴⁹ Esta reflexión pretende contribuir a una mejor comprensión de los recursos milenarios de grupos subalternos que se van incorporando a un sistema de mercado en su faceta de ayuda para el *desarrollo*. La creciente atención y reconocimiento internacional orientado a las habilidades de los actores locales con la finalidad de influir en la elaboración de políticas públicas involucra necesariamente la cuestión del poder y la ética. Primero, ¿de cuántas maneras podemos entender el término “reconocimiento”? ¿Como concesión? ¿Como un recurso recién descubierto que puede ser fácilmente aprovechado para facilitar nuestra intervención en él, acomodando nuestra retórica y mejorando nuestra imagen con la finalidad de tener mayor acceso al financiamiento de nuestras investigaciones y proyectos? ¿O como una consideración de las diferentes formas de entender el mundo, de acuerdo con la gran diversidad de expresiones que se dan en función de la etnicidad, género, clase, religión e ideología? ¿Acaso es un reconocimiento en términos de comprensión de los múltiples esquemas de pensamiento al interior de una sociedad y del estatus igualitario de cada uno? ¿O es un reconocimiento que nos permite tomar ventaja de la teoría

⁴⁹ M. Nichter, *op. cit.*; véase también R. Barsh, *op. cit.*

académica para subyugar otros saberes escudados en un sofisticado discurso o narrativa? Aunque la superación de paradigmas dominantes implica cambios concretos impuestos por los enfoques emergentes, el trabajo antropológico debe estar alerta de la tendencia a cooptar su *corpus* conceptual. Amplios intereses políticos pueden dirigir sutilmente la investigación académica, minando así una de las principales fuentes de poder contestatario y transformador.

En segundo lugar, la idea de la vulnerabilidad del CI al ser extraído de su contexto y mercantilizado en beneficio de intereses económicos es un asunto ético que requiere mayor atención desde la antropología, y se ejemplifica claramente por las polémicas en torno a los derechos de propiedad intelectual alrededor de los organismos genéticamente modificados, y sobre la bioprospección con propósitos principalmente farmacéuticos. Sin embargo, las organizaciones indígenas dan muestras de estar crecientemente más alertas de esta problemática, y representan una voz que raramente es tomada en cuenta cuando se debate la investigación sobre el conocimiento indígena.

En tercer lugar, la versión utilitaria de los proponentes de la narrativa del CI no se cuestiona *per se* en este documento, sino la forma en que se coopta y desvirtúa con fines mercantiles un patrimonio ancestral de los pueblos indígenas y de la humanidad. En todo caso sería más significativo acercarse desde la investigación con el propósito de documentar y comprender la creatividad de otros pueblos, que merece ser abordada y reconocida por su propio derecho, más que por sus múltiples aplicaciones.

Bibliografía

- Agrawal, A., "On Power and Indigenous Knowledge", en D.A. Posey, *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, UNEP/Intermediate Technology Publications, 1999.
- , "Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge", en *Development and Change*, vol. 26, núm. 3, 1995a, pp. 413-439.
- , "Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical Comments", en *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, vol. 3, núm. 3, 1995b (disponible en línea: <http://www.nuffic.nl/ciran/ikdm/4-2/articles/agrawal.html>; 15 de abril de 2002).
- Anderson, R., "The Efficacy of Ethnomedicine: Research Methods in Trouble", en M. Nichter (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Atkinson, J. M. "Shamanisms Today", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 21, 1992, pp. 307-330.
- Anónimo, *Catálogo de prácticas curativas en la medicina tradicional yucateca*, Mérida, Gobierno del Estado de Yucatán/ICY/DGCP de Yucatán, s/f.
- Barabás, Alicia M. (coord.), *Diálogos con el territorio I. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, México, INAH-Conaculta, 2003.
- Barsh, R., "The Epistemology of Traditional Healing Systems", en: *Human Organization*, vol. 56, núm. 1, 1997, pp. 28-37.
- Berkes, F., "Role and Significance of 'Tradition' in Indigenous Knowledge", en *Indigenous Knowledge and Development Monitor* vol. 7, núm. 1, 1999, p. 18.
- Brant, M., "Updating Aboriginal Traditions of Knowledge", en G.J. Sefa, Budd L. Hall y D.G. Rosenburg (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts*, Toronto, Multiple Readings of Our World/Toronto University Press, 2000.
- Brower, J., "A Sequel to the Debate", en *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, vol. 4, núm. 21, 1996; (disponible en línea: <http://www.nuffic.nl/ciran/ikdm/4-2/articles/brouwer.html>; 15 de abril de 2002).
- CIRAN. <http://www.nuffic.nl/ik-pages/ik-network.html> (15 de abril 2002).
- Colby, Benjamin y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, FCE, 1986.
- Escobar, Arturo. "Antropología y desarrollo", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 154, París, UNESCO, 1997
- Fairhead, J., *Indigenous Technical Knowledge and Natural Resources Management: A Critical Review*, Chatham, Natural Resources Institute Working Paper, 1992.

- Ferradas, C., "Comments on Paul Sillitoe's: 'The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology'", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 239-240.
- Glass-Coffin, B. "Discourse, *Daño* and Healing in North Coastal Peru", en: M. Nichter, (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Greene, S. "The Shaman's Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru", en *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 4, pp. 634-658.
- Kothari, A. (eds), *Communities and Conservation. Natural Resource Management in South and Central Asia*, New Delhi, Sage Publications / UNESCO, 1998.
- Kothari, A., R.V. Anuradha and N. Pathak, "Community-Based Conservation: Issues and Prospects", en A. Kothari et al., (eds.), *Communities and Conservation. Natural Resource Management in South and Central Asia*, New Delhi, Sage Publications / UNESCO, 1998.
- Leach, M.; R. Mearns y I. Scoones, "Challenges to Community-Based Sustainable Development. Dynamics, Entitlements, Institutions", en *IDS Bulletin*, vol. 28, núm. 4, 1997, pp. 4-14.
- L. Mehta, et al., *Exploring Understandings of Institutions and Uncertainty, New Directions in Natural Resource Management*, Brighton, IDS (IDS Discussion Paper, 372), 1999, p. 10.
- Nichter, M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Nichter, M. "Introduction", en M. Nichter, (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Posey, D.A., "Intellectual Property Rights and Just Compensation for Indigenous Knowledge", en *Anthropology Today*, vol. 6, núm. 4, 1990, pp. 13-16.
- , "Comments on Paul Sillitoe's: 'The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology'", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 241-242.
- , *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, UNEP/Intermediate Technology Publications, 1999.
- Pulido, Salas Ma. Teresa y Lidia Berralta Peraza, *Lista anotada de las plantas medicinales de uso actual en el estado de Quintana Roo, México*. México, CIQRO, 1993.
- Quintal, Ella et al., "U lu'umil Maaya Wíniko'ob: la Tierra de los Mayas", en Alicia M. Barabás (coord.), *Diálogos con el territorio I. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, México, INAH-Conaculta, 2003.
- Roe, E., *Narrative Policy Analysis: Theory and Practice*, Durham, Duke University Press, 1994.

- Sefa, G.J.; Budd L. Hall y D.G. Rosenberg (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, Toronto, Toronto University Press, 2000.
- Sefa, G.J.; Budd L. Hall y D.G. Rosenberg, "Introduction", en G. J. Sefa, Budd L. Hall y D. G. Rosenberg, *Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, Toronto, Toronto University Press, 2000.
- Shiva, V., "Foreword", en G.J. Sefa, Budd L. Hall and D.G. Rosenberg (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, Toronto, Toronto University Press, 2000.
- Sillitoe, P., "The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 223-251.
- Slikkerveer, L.J., "Ethnoscience, 'TEK' and its Application to Conservation", en D.A. Posey (ed.), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, Copenague, UNEP/Intermediate Technology Publications, 1999, pp. 169-259.
- Warren, M., "Comments on Paul Sillitoe's: 'The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology'", en *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 2, 1998, pp. 244-245.
- Warren, D.M., L.J. Slikkerveer and D. Brokensha (eds.), *The Cultural Dimension of Development: Indigenous Knowledge System*, Londres, Intermediate Technology Publication, 1995.