

Memorias del Kusiay.

Medicina tradicional Kumiay y representaciones sociales; territorialidad y reexistencia. Un estudio de caso del clan Meskuich en Nejí, B.C.

Tesis presentada por

Martin Joshua Rivera Arvizu

para obtener el grado de

MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C. México, 2022.

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis: Dra. Christine Von Glascoe

Aprobada por el Jurado Examinador:

Dr. Camilo Contreras Delgado, lector interno

Dra. Margaret Field, lectora externa

A Camila, que tu ser nos siga iluminando desde el corazón del cielo

A Elena, por tus manos sanadoras, que tu canto alcance las estrellas

Agradecimientos

Primeramente agradezco al Conacyt por haberme elegido entre miles de aplicantes para otorgarme una beca y poder realizar esta investigación, así como al Colef, por incluirme dentro del programa de Maestría en Estudios Culturales, pues sin los conocimientos aprendidos y el apoyo recibido, esto no habría sido posible.

Agradezco a mis panas de la MEC: Rodolfo, Yaquelin, Maricela, Saraya, Naomi, Karla, Mariana, Daniela, Edén, Mangel, Jose Luis, Tania, Alexander, Eugenia, Aarón, Madison, Alejandro, Silverio, Lizbeth, por su acompañamiento, empatía y solidaridad sincera. Por ofrecer su amistad sin restricciones, por siempre procurar apoyo y cariño. Por hacer ameno y divertido este trayecto.

A la profesora Christine, por su invaluable apoyo moral, teórico y ético en la realización de esta investigación. Gracias por su paciencia, interés y orientación en el desarrollo de este trabajo.

A Alfredo por tu amistad y por mostrarme que el tiempo y el espacio son solo conceptos cuando se trata del corazón. Por tu apoyo y solidaridad sincera.

A Carlos por tu amistad de roble, por tu apoyo solidario y sincero. Por mostrarme que la dureza y la solidez no están separadas de la ternura y la fluidez. Por tu voluntad y firmeza, por tu amistad impecable y corazón incansable.

A Quetzal por tu amistad fraterna y tu apoyo incondicional, así como tu curiosidad innata. Gracias por acompañarme en este proceso, por mostrarme y enseñarme que el vuelo mágico sólo puede hacerse con extrema ligereza.

Agradezco a Ivette por apoyarme, acompañarme y abrazarme en esta danza llamada vida. Gracias por compartir tu amistad fraterna, tu abrazo cariñoso y tu corazón sincero. Por tu interés honesto y tu infinita empatía

A Rossana por enseñarme que la sanación sólo es posible cuando es total y voluntaria. Por enseñarme que todo cuanto hagamos y cuanto somos es producto de lo que hacemos y pensamos. Gracias por tu amistad sanadora y por enseñarme que sin baile no hay sanación. Por mostrarme cuán mágica puede ser la cotidianidad.

A Alejandra por tu incansable lucha, por tu voluntad férrea y por resistir a tantas batallas tan extenuantes y exhaustivas. Por no rendirte aun con todas las adversidades en contra. Por mostrarme que toda batalla y toda guerra solo tiene sentido y razón si se cantan las verdades verdaderas. Por enseñarme que un mundo nuevo es posible, gracias.

A Maria Elizabeth, por ser un ejemplo de resiliencia, por tener la viva convicción de que un mundo nuevo es posible y que no hay sanación donde no hay libertad. Por enseñarme que todas las vidas son válidas. Por mostrarme que solo hay salud cuando se respeta la vida. Por ser una guerrera de batallas floridas. Por tu apoyo incondicional y fraterno, gracias.

A Maria Luisa por su acompañamiento y por su inconmensurable cariño. Por mostrarme que la trascendencia también es posible en cofradía, por ser mi cómplice, amiga y compañera; esta investigación es fruto de esfuerzos mutuos. Gracias por mostrarme cuan colorida y creativa puede ser la existencia. Por haber caminado a mi lado los senderos del saber, por tus manos sanadoras y tu corazón brujo.

A Atahualpa por haberme acompañado en este trayecto, por tu orientación invaluable, tu acompañamiento fraterno y tus enseñanzas profundas. Gracias por ayudarme a sentipensar y reconciliarme con todas mis facetas. Gracias por enseñarme que el guerrero solo es impecable cuando abraza sus debilidades. Gracias por enseñarme a ser consciente de mi mirada. Gracias por ayudarme a barrer mi Tonal y por ser mi Benefactor.

A Yolanda por brindarme su confianza, por abrirme las puertas de sus saberes, por enseñarme a conocer el mundo desde otros ojos, otras lenguas, otros cuerpos, otros corazones. Por enseñarme que la lucha es permanente y que solo vale la pena si su meta es la vida. Gracias por enseñarme que solo los guerreros pueden alcanzar las estrellas. Gracias por mostrarme que lo trascendente está aquí mismo y por hacerme saber que lo sagrado se encuentra hasta en las rocas secas... Por ser mi Maestra, por ser una Guerrera impecable, *ojai war*.

Al clan Meskuish de Nejí por abrirme sus puertas, brindarme la confianza y contarme sus saberes ancestrales. Por darme espacio de aprendizaje de su cosmovisión y por su invaluable amistad. Gracias a Isamar, Lucero, Armando, Raudel; Chocho, Pepo, Gordo, Jua, Ramón, Itzia, Jade, Yoli, Rafa, Azul, Abril, Chabe, Brayan, Álvaro, Chen, Edgar.

A todos los pueblos y culturas originarias del mundo, a todas las personas subalternizadas, invisibilizadas, discriminadas, marginadas, explotadas, despojadas y las disidencias en general, gracias por su permanente lucha, gracias por su incansable resistencia y su impecable voluntad. Este escrito es para ustedes, para todas aquellas personas que se enfrentan a los embates de la modernidad, el capitalismo y el desencantamiento; gracias por luchar por la vida y por ser la evidencia incuestionable de que un mundo diferente es posible.

1.5 Índice general	
1.1 Portada	i
1.2 Constancia de aprobación de la tesis	ii
1.3 Dedicatoria	iii
1.4 Agradecimientos	iv
1.5 Índice general	v
1.5.1 Índice de mapas	vi
1.5.2 Índice de tablas	vi
1.5.3 Índice de imágenes	vii
1.7 Resumen	viii
1.8 Introducción	1
Capítulo I. Diseño Metodológico	4
1.1 Planteamiento del problema	4
1.1.1 Identificación del problema	4
1.2 Preguntas de investigación	5
1.2.1 Pregunta general	5
1.2.2 Preguntas específicas	5
1.3 Objetivos de la investigación	5
1.3.1 Objetivo general	5
1.3.2 Objetivos específicos	5
1.4 Justificación	6
1.5 Hipótesis	6
1.6 Estrategia metodológica	7
1.7 Delimitación del problema	7
1.7.1 Tipo de estudio	8
1.7.2 Fuentes de información	8
1.7.3 Técnicas de recolección y manejo de datos	8
Capítulo II. Contexto socio-histórico de la cultura Kumiay	12
2.1 Ubicación de Juntas de Nejí	13
2.1 Ecosistema	15
2.3 Organización Social Kumiay	15
2.4 Procesos históricos	17
2.4.1 Etapa Misional	17
2.4.2 Estado-nación, fronterización y secularización	24
2.4.3 Revolución Mexicana	27
2.4.4 Securitización 9/11	32
Capítulo III. Marco Teórico	34
3.1 Representaciones sociales	34
3.2 Memoria	39
3.3 Territorialidad	43
3.4 Reexistencia	52
3.5 Medicina Tradicional	55
Capítulo IV. Análisis. Representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay	64
4.1 Representaciones cosmogónicas de la Medicina Tradicional Kumiay	70

4.2 Representaciones de una <i>sacralidad vivida</i> en la Medicina Tradicional Kumiay	77
4.3 Representaciones sociales del Kusiay	87
4.4 Representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay: prevención, sanación y salud	94
4.5 Representaciones fisico-biológicas de la Medicina Tradicional Kumiay	106
4.6 Representaciones psico-emocionales de la Medicina Tradicional Kumiay	110
4.7 Representaciones estéticas de la Medicina Tradicional Kumiay	114
4.8 Representaciones terapéuticas: danza, música y sanación	118
4.9 Representaciones rituales de la Medicina Tradicional Kumiay	121
4.9.1 Ritual de transición [XV años]	121
4.9.2 Ritual del Peón	122
4.9.3 Temazcal	126
4.9.4 Tikei Kiña	130
Capítulo V. Análisis de resultados. Medicina tradicional Kumiay, secularización, territorio, memoria y reexistencia	134
5.1 Representaciones sociales y secularización	134
5.2 Representaciones sociales: Territorialidad, Cuerpo-Tierra y territorialización	146
5.3 Representaciones sociales y memoria	159
5.4 Meskuish, representación de Reexistencia	163
VI Conclusiones	177
VII Anexos	186
7.1 Bibliografía	186
7.2 Fuentes orales	190
7.3 Guías de entrevista	191
7.3.1 Guía 1° entrevista semiestructurada	191
7.3.2 Guía 2° entrevista semiestructurada	192
7.3.3 Guía 3° entrevista semiestructurada	193
7.4 Última página	194
1.6 Índice de mapas	
Mapa 1. Ubicación de Nejí	14
Mapa 2. Delimitación de Nejí	14
1.7 Índice de tablas	
Tabla 1. Representaciones sociales	10
Tabla 2. Territorio	11
Tabla 3. Memoria	11
Tabla 4. Comuneros reconocidos como ejidatarios de Juntas de Neji en 1975	31
Tabla 5. Catálogo de plantas comestibles y medicinales de Nejí	99

1.8 Índice de imágenes

Imagen 1. Peña Blanca, Nejí, Baja California	13
Imagen 2. Palos de Piak. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.	80
Imagen 3. Procesamiento de bellotas de Encino. Nejí, B.C.	80
Imagen 4. Selección bellotas de encino. Nejí, B.C.	81
Imagen 5. Procesamiento de bellota de Encino. Nejí, B.C.	82
Imagen 6. Bellotas de Encino procesadas. Nejí, B.C.	82
Imagen 7. Molienda de bellota. Nejí, B.C.	83
Imagen 8. Molienda de bellota. Nejí, B.C.	84
Imagen 9. Atole de bellota. Nejí, B.C.	84
Imagen 10. Reconocimiento de plantas. Nejí, B.C.	102
Imagen 11. Salvia. Nejí, B.C.	102
Imagen 12. <i>Mish'aaljy</i> /Jacinto silvestre. Nejí, B.C.	103
Imagen 13. Recolección de <i>mish'aaljy</i> /jacinto silvestre. Nejí, B.C.	103
Imagen 14. <i>Mish'aaljy</i> /Jacinto silvestre recién desenterrado. Nejí, B.C.	104
Imagen 15. <i>Mish'aaljy</i> /Jacinto silvestre procesado. Nejí, B.C.	104
Imagen 16. Hierba de la Mujer. Nejí, B.C.	105
Imagen 17. Hierba de la Mujer. Nejí, B.C.	105
Imagen 18. Lengua. Nejí, B.C.	106
Imagen 19. Taller psicológico. Campamento Meskuish 2021.	114
Imagen 20. Preparación del ritual del Peón. Nejí, B.C.	124
Imagen 21. Narración del relato del Peón. Nejí, B.C.	125
Imagen 22. Repartición del material para el Peón. Nejí, B.C.	125
Imagen 23. Estructura del Temazcal. Nejí, B.C.	129
Imagen 24. Estructura del Temazcal. Nejí, B.C.	130
Imagen 25. Kuri Kuri. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.	143
Imagen 26. Cantos tradicionales. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.	144
Imagen 27. Señalética de delimitación territorial. Nejí, B.C.	154
Imagen 28. Taller cestos de sauce. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.	168
Imagen 29. Canasta de sauce. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.	169
Imagen 30. Canasta de sauce. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.	170
Imagen 31. Canasta de sauce. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.	170
Imagen 32. Taller de cerámica tradicional. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.	171
Imagen 33. Taller de cerámica tradicional. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.	171
Imagen 34. Taller de cerámica tradicional. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.	172
Imagen 35. Taller plantas medicinales. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.	173
Imagen 36. Elaboración de atrapasueños. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.	173
Imagen 37. Elaboración mural Kumiy. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.	175
Imagen 38. Elaboración mural Kumiy. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.	175
Imagen 39. Elaboración mural Kumiy. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.	176
Imagen 40. Elaboración mural Kumiy. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.	176

Resumen

En la presente investigación se pretende hacer un análisis sobre las nuevas configuraciones de las representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay a través de su relación con el territorio y la memoria, tomando en cuenta que el cultivo de la salud forma parte de un entramado más grande, donde los aspectos de sacralidad, cosmogonía, territorialidad, desterritorialización, reterritorialización que en última instancia se condensan en propuestas de reexistencia en contraposición a las relaciones de poder y la hegemonía. Se busca identificar las formas en que las representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay se ven influenciadas por los aspectos territoriales, así como analizar la relación de la sacralidad y la cosmogonía con respecto a la práctica de la medicina tradicional, tanto histórica como actualmente. De esta manera se propone comprender la relación entre lo simbólico, lo cotidiano y lo territorial, con el cultivo de la salud y la configuración de la figura de Kusiay de la comunidad Kumiay Juntas de Nejí.

Palabras clave: Kumiay, medicina tradicional, salud, territorio, memoria, reexistencia, cosmogonía, sacralidad.

Abstract

In the present investigation it is intended to make an analysis of the new configurations of the social representations of traditional Kumeyaay medicine through its relationship with the territory and memory, taking into account that the cultivation of health is part of a larger framework, where the aspects of sacredness, cosmogony, territoriality, deterritorialization, reterritorialization that are ultimately condensed into proposals for re-existence as opposed to power relations and hegemony. It seeks to identify the ways in which the social representations of traditional Kumeyaay medicine are influenced by territorial aspects, as well as to analyze the relationship between sacredness and cosmogony with respect to the practice of traditional medicine, both historically and currently. In this way, it is proposed to understand the relationship between the symbolic, the daily and the territorial, with the cultivation of health and the configuration of the figure of Kusiay of the Kumeyaay Juntas de Nejí community.

Key words: Kumeyaay, traditional medicine, health, territory, memory, re-existence, cosmogony, sacredness.

Introducción

El presente estudio de caso no pretende realizar una generalización sobre la medicina tradicional Kumiay, sino más bien dar cuenta de las reconfiguraciones que se han suscitado en las representaciones sociales específicas del clan Meskuish de Nejí, B.C. Por tanto, se enmarca como estudio de caso intrínseco, por buscar comprender la particularidad del tema estudiado. Asimismo, se basó en la teoría de las representaciones sociales como principal eje teórico para el análisis de la medicina tradicional Kumiay, tomando como punto central las reconfiguraciones de dichas representaciones en un contexto de colonialidad; analizando la territorialidad, la memoria y la reexistencia.

Desde hace más de 10,000 años, los Kumiay han explorado, conocido y vivido su espacio, construyendo representaciones sociales de la salud que abarcan desde aspectos cosmogónicos, territoriales y eco-geográficos, que dan sentido a la vivencia cotidiana y forman parte de su acervo de conocimientos. Les Kumiay desarrollaron saberes con respecto a la salud y el cuerpo, así como terapéuticas para el cultivo de la salud. Dichos saberes, se forman a manera de representaciones sociales y pueden encontrarse en los relatos cosmogónicos que dan cuenta de las prácticas de salud ostentadas por la figura de Kusiay, que tienen origen en el tiempo mítico y por tanto poseen una importancia simbólica, así como en prácticas actuales y mundo de vida de los Kumiay contemporáneos.

De igual forma, las representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay tiene una conexión inseparable con sus territorios, no sólo en términos de ocupación histórica, sino en términos de identificación cultural y afinidad cosmogónica.

Las representaciones sociales no se contemplan como sustitutos de lo percibido, sino como facetas diversas de esto. En ese sentido, las actuales representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay del clan Meskuich se interpretan como una configuración específica de su acervo de conocimientos que responde directamente a aspectos contextuales [espacio-tiempo] y no como una sustitución de los saberes otrora tradicionales, pues son éstos mismos saberes reconfigurados y representados en el contexto actual.

Este tipo de construcciones [RS] se encuentran en el umbral liminal entre la cosmovisión y la cosmovivencia, pues aunque se hable de una permanencia cultural ancestral y milenaria de la cultura Kumiay con respecto a su cosmovisión, esto implica que

en cada periodo histórico configuró sus propias representaciones sociales sobre la Medicina Tradicional, dando pie a procesos espacial y temporalmente ubicados, que transformaron la cosmovivencia.

Al ser los Kumiay una cultura ágrafa, los saberes ancestrales que conforman su acervo de conocimientos, son transmitidos y representados a través de la memoria y la tradición oral. Sin embargo, existen procesos que influyen de diversas formas al desarrollo, mantenimiento y representación social de la medicina tradicional, por ejemplo la des/reterritorialización, los acontecimientos históricos y la memoria que son transformados y reconfigurados a partir de las relaciones de poder entre grupos hegemónicos y subalternizados.

Cabe destacar que si bien es cierto que el dinamismo cultural -y por tanto las representaciones sociales- a través del tiempo y el espacio, es un proceso inevitable y permanente -incluso podríamos decir que es un asunto de la naturaleza humana esa tendencia a la movilidad y el cambio-, también es cierto que en el caso Kumiay -y de las culturas originarias de América-, los cambios más drásticos y radicales sucedieron con el advenimiento e imposición de la colonia en sus diferentes dimensiones, ubicaciones y temporalidades.

Nos interesa resaltar que la colonia también fue un proceso epidemiológico, pues su instauración se basó en el etnocidio a través -principalmente- de las enfermedades. En ese sentido, hablamos de procesos eminentemente de salud, pues con el impacto colonial y evangelizador la imposición de un nuevo ordenamiento de la realidad trajo consigo un nuevo sistema de salud. Nuevas concepciones de la salud y la enfermedad, diferentes ideas sobre el cuerpo, la tierra y la realidad en sí misma.

Como consecuencia de estos procesos devino el etnocidio y con él, el epistemicidio, dando pie a interpretaciones tanto ingenuas como coloniales, donde el punto central era la extinción ‘oficial’ de las culturas originarias y su conocimiento milenario. Se habla[ba] de la pérdida inminente de las lenguas, del conocimiento, de las culturas por la absorción inevitable de la Modernidad. Esto se tradujo en el olvido de las tradiciones, la pérdida de hablantes y el despojo del territorio. Sin embargo, nuestra contribución a la crítica es que la pérdida de conocimientos es una reconfiguración de las representaciones sociales y se dio a través de un proceso particular que optamos por llamar secularización.

Los procesos de reterritorialización y rememoración Kumiay se interpretan bajo la óptica de la reexistencia, pues son formas no de volver al pasado por el pasado mismo, sino como una forma de identificarse y representarse actualmente de manera crítica hacia los procesos hegemónicos y la continuación de la conquista. Por un lado, la territorialidad es intersubjetiva y por otro, la memoria es emotiva, por lo que los recuerdos se almacenan en el sentir. De igual manera, el cuerpo se concibe como parte integral del territorio y la tierra-territorio se percibe como un cuerpo, por lo que la salud es mutua e indistinta para uno u otro.

Es por esto que los procesos extractivistas, privatizadores, turísticos y el despojo en general, se interpretan como dañinos para la salud del territorio, la tierra, las plantas, los animales y las personas. Pues tanto es importante la dimensión política y económica del proyecto colonizador que precariza la vida, como también lo es la dimensión cosmogónica de las demandas contra-hegemónicas sobre soberanía, autonomía, salud y dignidad. Integrándose así, la reexistencia como parte fundamental de las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay. Asimismo, las representaciones de lo físico-biológico y lo psico-emocional se contemplan como igual de determinantes que las representaciones cosmogónico-sagradas y las eco-territoriales.

Esto solo refiere a que el sistema médico tradicional es integral/holista, pues toma en cuenta factores que no son relacionados a la salud dentro del sistema médico hegemónico de la ciencia biomédica. Los aspectos cosmogónicos tienen un peso determinante en la construcción de acervos de conocimientos sobre la salud.

CAPÍTULO I. DISEÑO METODOLÓGICO

1.1 Planteamiento del problema

1.1.1 Identificación del problema

La presente investigación propone conocer las nuevas configuraciones que han tenido lugar en las representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay de Juntas de Nejí, B.C. Se busca identificar la manera en que los Kumiay han reconfigurado su acervo de conocimientos sobre medicina tradicional en la memoria y cómo esto repercute en la manera en que cultivan la salud y conciben la sanación actualmente. De esta forma, se podrán analizar las transformaciones contemporáneas en las representaciones sociales, tanto de la figura del Kusiay, como de la medicina tradicional Kumiay.

Se pretende comprender el papel que tienen los aspectos cosmogónico-sagrados como mitos y ritos con respecto al cultivo de la salud Kumiay y su relación con el territorio; pues sitios ceremoniales, de recolección, y sagrados han sido atravesados por procesos de desterritorialización y reterritorialización. Procesos históricos como la colonia, la evangelización, la securitización y la fronterización también entran dentro de los procesos que han contribuido a las transformaciones en la medicina tradicional, pues se instauran sobre su territorio ancestral, lo cual conlleva diversos cambios en la representación social de la medicina tradicional Kumiay.

Se plantea ubicar la relación entre los procesos de salud, la sacralidad y la vida cotidiana, puesto que es justo ahí donde se ubican y configuran las representaciones sociales; esto engloba la resignificación de conocimiento etnobotánico-herbolario, reterritorialización de espacios sagrados, reinterpretación de los mitos, rearticulación de los ritos, revitalización de la memoria, y en última instancia la propuesta de una reexistencia a través del impacto de la representación social de la medicina tradicional en la población Kumiay actual de Juntas de Nejí.

1.2 Preguntas de investigación

1.2.1 Pregunta general

- ¿Cuál es el rol actual de las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay de la comunidad Juntas de Nejí?

1.2.2 Preguntas específicas

- ¿Cómo se articula la memoria con la práctica contemporánea de la medicina tradicional Kumiay de Nejí?

- ¿Qué relación tiene el territorio con las representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay de Juntas de Nejí?

- ¿Cómo se representa el acervo de conocimientos sagrados-cosmogónicos en la praxis de la medicina tradicional Kumiay de Juntas de Nejí?

1.3 Objetivos de la investigación

1.3.1 Objetivo general

Identificar y analizar el papel actual de las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay de la comunidad de Juntas de Nejí, B.C.

1.3.2 Objetivos específicos

- Analizar la relación de la memoria con las representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay.

- Identificar las formas en que las representaciones sociales de la salud Kumiay se ven influenciadas por los aspectos territoriales.

- Analizar la relación de la sacralidad y la cosmogonía en la medicina tradicional, con respecto a la reexistencia.

1.4 Justificación

La cultura Kumiay de Baja California históricamente ha atravesado procesos que afectan sus espacios ancestrales, todos emanados desde la colonialidad y que se expresan de diversas maneras. Esto ha provocado procesos de diáspora, desterritorialización, despojo, abandono de la lengua, prácticas culturales y en última instancia el etnocidio. Resulta menester dar cuenta no sólo de los procesos sociales, económicos y políticos que influyen las prácticas de salud, sino que proporcione conocimiento de las transformaciones que se han suscitado en las representaciones sociales de la medicina tradicional en general a través de la memoria, que desembocan en procesos de reterritorialización, revitalización y re-existencia; es decir, vislumbrar cómo desde la comunidad misma van tomando diversos matices e implicaciones, pues la colonialidad de poder no solo representa un peligro para el acceso y práctica libre de sus epistemologías y territorialidades -que han atravesado procesos de epistemicidio, ecocidio y etnocidio-, sino que son causantes de nuevas configuraciones dentro del acervo de conocimientos de la medicina tradicional Kumiay.

1.5 Hipótesis

Los procesos de des/re/territorialización globales y locales han provocado que la medicina tradicional Kumiay se reconfigure, generando cambios tanto en la representación social y la concepción de la salud, como en la práctica misma de la medicina tradicional; así la representación social de la figura de Kusiyay ha dejado de estar concentrada en una sola persona y se ha difuminado en la comunidad en su totalidad a través de la socialización del acervo de conocimientos y la memoria; más específicamente a través de procesos de reterritorialización, rememoración, revitalización y resignificación, que ulteriormente se condensan en una propuesta de reexistencia.

1.6 Estrategia metodológica

1.6.1 Delimitación del problema (espacio-temporal)

Esta investigación se llevó a cabo en la comunidad Kumiay de Nejí, en Tecate, Baja California, específicamente con el clan Meskuish; el análisis fue a partir de los diferentes procesos históricos que se han suscitado en territorio Kumiay, pues la colonialidad de poder han generado una profundización en los procesos de desterritorialización que repercuten directamente en las representaciones sociales de la medicina tradicional de dicha comunidad.

A partir del 2001 fueron incluidos los pueblos indígenas dentro de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos como ostentadores de derechos que implican: libre determinación y autonomía de los pueblos y las comunidades indígenas; formas internas de organización y convivencia; aplicación de sus propios sistemas normativos; elección de sus autoridades o representantes; medios para preservar y enriquecer sus lenguas y culturas; medios para conservar y mejorar su hábitat; acceso preferente a sus recursos naturales; elección de representantes ante los ayuntamientos y acceso pleno a la jurisdicción del Estado. En resumen, fue en este periodo cuando se les otorgó de forma legal una soberanía territorial y autonomía cultural.

También se incluyó el impulso al desarrollo regional; incremento de los niveles en todos los ámbitos de educación; acceso efectivo a todos los servicios de salud con aprovechamiento de la medicina tradicional; incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, entre otras. Asimismo, durante este periodo la comunidad Kumiay de Nejí y en específico el clan Meskuish también tuvo transformaciones, como la muerte de Benita Meskuish, matriarca de su clan, lo cual implicó cambios en las representaciones sociales de la medicina tradicional, pues era ella quien poseía y practicaba el acervo de conocimientos etnobotánicos.

Otro punto importante, es que los procesos de revitalización de la lengua y rescate del conocimiento médico tradicional, por parte del clan Meskuish también surgieron en este periodo; así como también las contiendas por la defensa del territorio ancestral, su cartografía simbólica y sus recursos naturales.

En ese sentido, los procesos de salud y las representaciones sociales de la medicina tradicional que de ésta emanan se reconfiguraron, tanto en las generaciones adultas como en las más jóvenes.

1.6.2 Tipo de estudio

La presente investigación se realizó como estudio de caso intrínseco, debido a la especificidad de la temática, como al contexto en que se desenvuelven actualmente los Kumiay. La investigación no busca realizar una generalización de la medicina tradicional Kumiay, sino traer a colación los aspectos particularizantes de este caso específico, por tanto se planteó un estudio de caso del clan Meskuish, en la comunidad Kumiay de Nejí, Baja California, puesto que los saberes son particulares a cada clan. Por tanto, este caso tiene valor en sí mismo y lo que busca es comprender de forma concreta el caso particular a estudiar.

1.6.3 Fuentes de información

Participaron informantes de origen Kumiay pertenecientes al clan Meskuish de la comunidad de Nejí; pues en dicho clan se encontraba una de las ahora consideradas últimas conocedoras etnobotánicas de su etnia por lo que el clan cuenta con un acervo de conocimientos directo de las prácticas de medicina tradicional y que además se dedica a la enseñanza de su lengua materna a través de cursos, clases y talleres.

1.6.4 Técnicas de recolección y manejo de datos

Para esta investigación se recurrió a la observación participante como método principal, así como a la técnica etnográfica de recolección de datos. Es menester conocer los procesos propios de la medicina tradicional Kumiay no solo al tomar nota de ésta, sino al introducirnos dentro de su campo de acción y sentido a través de la observación participante. Es decir, conocer la medicina tradicional Kumiay de forma pragmática.

Como lo menciona Paris (2012) “a través de técnicas participativas no sólo se recoge, sino que incluso se asume el punto de vista de las y los actores sociales, con el fin de evitar todo tipo de imposición de problemáticas, racionalidades o tomas de partido que les sean ajenas”.

Se buscó conocer a las personas en sus contextos cotidianos; en sus actividades diarias; comprender las formas de sentido y las representaciones que proyectan sobre sus acciones y pensares con respecto al cultivo de la salud y la práctica de la medicina tradicional. La investigación en sí misma nos introduce como una entidad extraña cuando nos sumergimos en campo y más aún, algunas técnicas de investigación requieren de contextos específicos para realizarse. Por tanto, se requiere que la presencia del investigador no provoque situaciones o sensaciones adversas, sino que promueva un ambiente de rapport.

Esto pudo ser llevado a cabo a través de la integración que implica la observación participante, pues esta técnica de recolección de datos permite posicionarnos desde el punto de vista de los Kumiay. Así se evitó caer en la creación e imposición de discursos o acciones que no tienen relación o no fueron planteados por los sujetos. En otras palabras, conocer cuáles son sus propias proyecciones y propuestas con respecto a la salud; tomando en cuenta la territorialidad y la memoria de dicho pueblo, pues los procesos históricos por los cuales ha pasado han generado pautas específicas de agencia, vivencia y reconfiguraciones en el cultivo de la salud.

El aprendizaje de la lengua jugó un papel primordial en esta investigación, pues el tomar cursos de lengua Kumiay me proporcionó una herramienta de integración indispensable a la hora, no solo de comunicación y contacto con la comunidad, sino al momento de conocer conceptos, denominaciones y nombres, tanto de plantas, lugares, animales, materiales, etcétera. Así, se apela a realizar una interpretación desde sus propios términos sobre la medicina tradicional Kumiay.

Una de las técnicas metodológicas principales fue la realización de entrevistas semiestructuradas, entrevistas a profundidad, pasando por entrevistas de tipo etnográfico, puesto que así las interacciones entre el investigador y las personas se profundizaron. Al estar intercambiando información de forma cotidiana, los vínculos se fortalecieron paulatinamente, creando una relación de confianza, fomentando el rapport en ambas partes y así un desarrollo óptimo de la investigación.

Específicamente, se realizó un involucramiento en el conocimiento botánico-herbolario de la comunidad de estudio a través del aprendizaje, reconocimiento y aplicación de dichos saberes, mismos que fueron aprehendidos en la interacción con las personas pertenecientes a la comunidad miembros del clan Meskuish. Para esto se realizó trabajo de campo en la comunidad Kumiay Juntas de Nejí, B.C.; aunado al mantenimiento de los cursos de lengua Kumiay que ofrece el clan Meskuish; asimismo se buscó tener un panorama amplio de interpretación a través de la inclusión de diferentes generaciones en el estudio, para así abarcar perspectivas diversas.

La investigación documental también jugó un papel importante en la recolección de datos, sobre todo en la cuestión histórica, por ejemplo en escritos coloniales, misionales y etnográficos, ya que la cultura Kumiay antaño era una sociedad ágrafa, por lo que no dejaron escritos, sino que se basaban en la tradición oral.

Tabla de conceptos

Tabla 1.

Concepto	Dimensiones	Componentes	Observables
Representaciones sociales	Cosmogónica	Mantenimiento, cultivo y reproducción de relatos mítico-cosmogónicos	Relato de Peña Blanca, el rescate del Kuri Kuri, Leyenda de Awipshash, Mito de los Gemelos
	Sagrada	Mantenimiento, cultivo y reproducción de rituales iniciación, fenecimiento, recolección y preparación	Ritual de presentación adultez, ritual de iniciación, ritual de nacimiento, ritual funeral [Tikei kiña], Kuri Kuri, Rituales de recolección, búsqueda de visión
	Inmanente	Prácticas individuales de lo sagrado	Lugares sagrados, sitios importantes, baños rituales, existencia de lo 'shpuy'
	Trascendente	Prácticas colectivas de lo sagrado	Interpretación de la vida y la muerte, procesos funerarios, origen de las enfermedades.

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 2.

Concepto	Dimensiones	Componentes	Observables
Territorio	Política	Desterritorialización y reterritorialización	Defensa del territorio milenario, contienda contra Estado y particulares que despojan el territorio y los ecosistemas. Instauración de división territorial, señalética de inicio y terminación del territorio.
	Sagrada	Existencia y protección de sitios sagrados	Defensa de los sitios sagrados, protección y peregrinación a sitios sagrados.
	Eco-Geográfica	Etnobotánica y fauna	Protección del ecosistema, recolección de plantas medicinales, protección de los animales. Mantenimiento de saberes etnobotánicos Expulsión de extractores de flora y fauna
	Histórica	Ocupación milenaria del territorio	Defensa del derecho ancestral a ocupar el territorio Kumiay

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 3.

Concepto	Dimensiones	Componentes	Observables
Memoria	Identitaria	Identificación con el conocimiento ancestral	Cursos de lengua Kumiay, creación de la escuela Meskuish, conocimiento materno Educación Kumiay Vestimenta tradicional
	Cultural	Mantenimiento del conocimiento	Alimentación ancestral, preparación de recetas, uso de remedios Kumiay, aprovechamiento del ecosistema y sus componentes de flora, fauna y minerales.
	Eco-Geográfica	Memoria geográfica	Acervo de conocimientos sobre ubicación de sitios, rememoración de eventos, anécdotas o relatos ubicados
	Cosmogónica		Rememoración, revitalización, resignificación de conocimiento cosmogónico, mitos, ritos, ceremonias y festividades

Fuente: Elaboración propia.

CAPÍTULO II. CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO DE LA CULTURA KUMIAY

La cultura Kumiay ha habitado el territorio de Baja California por más de 10 mil años, moviéndose a todas las regiones del territorio en diferentes épocas del año, ya sea para recolección de alimentos, peregrinaciones sagradas, procesos rituales, etcétera. Desde su etapa formativa, la cultura Kumiay aprendió a vivir y convivir con su entorno de formas que variaron a través de los siglos y los milenios, pero que a partir de los primeros contactos con los europeos, fue cuando se presentaron los cambios, a nuestro parecer, más radicales. Por un lado la sola experiencia del contacto entre dos cosmovisiones tan diferentes, y por otro lado, las consecuencias devastadoras que dichos contactos significaron para las culturas originarias de Baja California.

El presente escrito no busca hacer una revisión exhaustiva de la historia de la península, sino más bien traer a colación los procesos y acontecimientos históricos que más peso han tenido en la cultura Kumiay y el desarrollo de su medicina tradicional. Se propone hacer un recorrido a través de las crónicas tanto de los primeros colonos, como de los misioneros y posteriormente civiles que tuvieron contacto con la cultura Kumiay, pero sobre todo en particular con la figura de Kusiay o la práctica de la medicina tradicional en sí misma. Se propone que uno de los factores principales, tanto en la implantación del proyecto colonial, como en los conflictos con las culturas yumanas, fue la salud, pues se presenta cuasi como la condición *sine qua non* de las relaciones interétnicas entre españoles y natives.

De esta manera, se abordan las etapas de la época misional, la secularización y fronterización, la Revolución Mexicana, terminando con la securitización que implicó el 9/11. Principalmente se abordan las cuestiones relacionadas a los Kusiay, pero tomando en cuenta que la mayoría de éstas se daba en contextos de resistencia, se habla también de las relaciones de desigualdad a partir de la imposición hegemonía colonial y la ostentación del poder por parte de los occidentales.

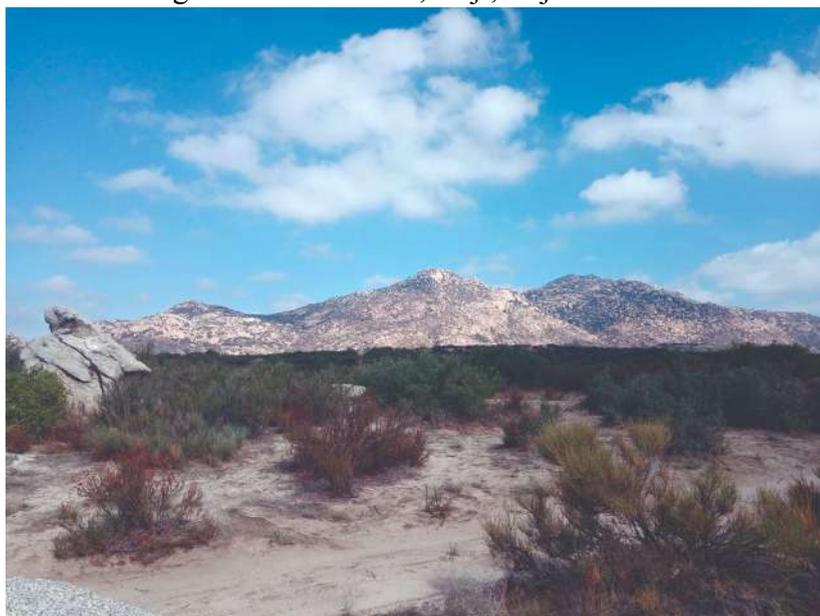
2.1 Ubicación de Juntas de Nejí

La cultura Kumiay pertenece a la familia lingüística yumana que se ubica en la península de Baja California y está conformada por las culturas Kiliwa, Cucapa y Pa Ipai; tratándose de la variante Ja'a específicamente en la zona de Nejí; la cultura Kumiay se asienta particularmente en el municipio de Ensenada en *Mat Perjaw*-San José de la Zorra, La Huerta, *Ñikwar*-San Antonio Necua y Tecate, el Hongo, Valle de las Palmas y Nejí. Asimismo, está emparentada con las culturas yumanas de E.U. que habitan en los estados de California y Arizona.

Nejí es un asentamiento milenario Kumiay reconocido como ejido Juntas de Nejí y Anexos, ubicado en la latitud 32.3879° o $32^{\circ} 23' 16.4''$ norte, y longitud -116.4229° o $116^{\circ} 25' 22.6''$ oeste; se encuentra a 826msnm. C.P. 21504, Tecate, Baja California. Cuenta con una extensión de 11,590-41-85 Has. de terreno. Dentro de su territorio se encuentra el cerro sagrado Peña Blanca, con una altitud de 1163m.

Se estima que viven alrededor de 585 personas Kumiay en Tecate, algunas habitan en el territorio de Nejí, mientras que otras se encuentran esparcidas entre Tecate, Valle de las Palmas, Nueva Colonia Hindu y en zonas colindantes. Del mismo modo, los procesos de ausencia temporal debido a actividades laborales hacen que al momento de los censos no se encuentren algunas personas cuya residencia temporal sea la comunidad.

Imagen 1. Peña Blanca, Nejí, Baja California.



Fotografía: Colección personal.

Mapa 1. Territorio de Neji



Elaboración: Maria Luisa Chávez Vega.
Fuente: Google Maps.

Mapa 2. Ubicación Peña Blanca



Elaboración: Maria Luisa Chávez Vega.
Fuente: Google Maps.

2.2 Ecosistema

Nejé es una localidad con de bajo potencial hidrológico, tanto en su hidrografía superficial como subterránea. En la primera sólo cuenta con los arroyos de Tecate, Seco, la Ciénega y Calabazas. Mientras que en la segunda se cuenta, únicamente, con el recurso hidrológico del Valle de las Palmas (Tecate, 2016).

Cuenta con un clima semicálido seco extremoso que cubre el 30 por ciento del área municipal, con temperaturas media anual de 10°C a 22°C y con precipitación pluvial de 300 milímetros anuales; el templado seco extremoso, el 60 por ciento del municipio con temperaturas medias anuales de 12°C y 18°C; el templado húmedo extremoso con temperaturas de 4°C en época invernal y 20°C en verano, y el templado seco extremoso cubre el cuatro por ciento del área total, con temperaturas de 18°C y 22°C y una precipitación pluvial de 150 milímetros anuales (Tecate, 2016).

Su vegetación es de tipo matorral, tales como el esclero - aciculifolio, representada por árboles y arbustos como las especies de encino, encinillos, manzanita, pino y chamizo colorado. También se tiene el matorral parvifolio subinorme, prevaleciendo el ocotillo, choyas, gobernadora, palo fierro, mezcal, palma, el ciprés.

Su fauna cuenta con reptiles tales como tortuga, lagartija, culebra y víbora de cascabel. En las aves están las especies de codorniz de montaña, codorniz california, perdiz chuckar, paloma de collar, huilota, paloma alas blancas, lechuza y pijía. Entre los mamíferos se ubican liebres de cola negra, coneja audobón, conejo matorralero, ardilla de douglas, coyote, zorra gris, comadreja y zorrillo listado; borrego cimarrón en las inmediaciones de la rumorosa, así como lince, puma y venado (Tecate, 2016).

2.3 Organización Social Kumiy

México se divide en dos grandes regiones que históricamente han albergado a diversas culturas originarias. La más conocida es el área mesoamericana, término propuesto por Kirchoff (1960) donde han habitado culturas de grandes proporciones, grandes construcciones y agricultura de gran escala, tales como mayas, zapotecas, teotihuacanos y mexicas. La otra gran área es conocida como Gran Chichimeca (Braniff, 2001) que en sus extensos y diversos territorios alberga a gran cantidad de culturas, que si bien poseen

rasgos específicos y diferentes entre sí, comparten características como: la ausencia de construcciones megalíticas, ausencia de grandes extensiones de cultivo y la diferencia demográfica.

La cultura Kumiay existe desde hace más de 10 mil años (Carrico, 2008) Por tanto, sus formas de vivir el territorio son dinámicas, es decir que debido a la temporada, podían moverse de un lugar a otro, pero no bajo un esquema de nomadismo, sino de residencia permanente con temporadas de caza y recolección. Dependiendo de la época del año, podían moverse a la costa, la sierra o el desierto, pues los alimentos que consumían proliferan en momentos diversos del año. Históricamente se han organizado clánicamente, teniendo como principales actividades económicas la caza y la recolección.

Sus formas de vivir son formas conscientes de existencia que se adaptan precisamente al tipo de territorio en concordancia con la forma de vivir en él y los recursos que ofrece, así como las cuestiones sociales y de sociabilidad que en ellos ocurren. En ese sentido, la comparación cultural a partir de características como la agricultura de gran escala o de las grandes construcciones a la manera mesoamericana, es hablar de un sesgo evolucionista que solo raya en la colonialidad del poder, precisamente por no contemplar formas diversas de existir más allá de lo planteado por el discurso hegemónico.

La ausencia de agricultura fue tomada como producto de una limitada capacidad mental de los naturales; en un principio los españoles no pretendían colonizar las tierras Chichimecas, éstas solo eran el paso obligado para la búsqueda de lugares mucho más ricos que esperaban encontrar al norte, tales como la tierra originaria de los mexicas o las doradas ciudades de Cíbola y Quivira. La expedición de Francisco Vázquez de Coronado en 1540, enfrentó a los conquistadores con la cruda realidad: no existían al norte, más que elusivas bandas de cazadores recolectores (Rodríguez, 2002, pág. 83).

La estructura social Yumana está basada en el Chumul, el cual es la suma de todos los clanes que comparten un territorio. En los registros etnográficos [Bendimez (1987), Garduño (Garduño, 2003)] se habla de la existencia de dos líderes del Chumul, el Kwaaypaay quien era mayormente líder político, y el Kusiayay, quien se encargaba de la salud y lo sagrado. Empero, Rodríguez (2002) habla de que este tipo de cargos no necesariamente eran ocupados de manera absoluta, sino a partir de una meritocracia

flexible, pues antiguamente podían ocupar un cargo de liderazgo miembros del Chumul sin que necesariamente hubieran sido nombrados de forma oficial. Por ejemplo, al momento de la caza, podía fungir como líder la persona más habilidosa en dichas tareas.

Un aspecto importante es que este tipo de cargos no eran hereditarios, sino meritocráticos, pues dependía del desempeño de la persona, así como de la elección comunal. Asimismo, la división social del trabajo cambiaba dependiendo de la época del año, pues mientras en algunas temporadas era propicia la caza, en otras la pesca y en otras la recolección, era menester contar con formas fluidas de organización social. Era común contar con más de un Kusiay por banda e incluso por clan, otorgando una diversidad de personas que practicaran y poseyeran dichos conocimientos.

2.4 Procesos históricos

La cultura Kumiay ha vivido diversos cambios a lo largo de su existencia hace más de 10 mil años, sin embargo ninguno de esos cambios fue tan radical como los diversos procesos históricos que se han suscitado a partir de la colonización. Cinco de estos procesos representan los eventos de mayor importancia con respecto al impacto en la práctica médica de la cultura Kumiay; estos se componen por la etapa misional (1683), la fronterización/secularización (1848), la Revolución Mexicana (1910), la repartición ejidal (1975) y la securitización de la frontera con el 9/11 (2001).

2.4.1 Etapa Misional

A partir de 1540 se dejó de lado la intención de conquista bélica a través de soldados y colonos y se implementó, a través de la idealización un proceso que se proponía más ‘pacífico’, pero por demás violento: la evangelización, fue un proceso utilizado para minimizar las cuestiones bélicas de sangre y muerte y para tratar de incluir de forma ‘bondadosa’ los nativos a la usanza occidental. Para ese momento las culturas originarias ‘ya no eran salvajes enemigos a matar y eliminar’, sino ‘infantes’ que eran parte de la responsabilidad de los clérigos, misioneros y frailes que debían ser educados y construidos para convertirse en *siervos de Dios*.

La evangelización consistió en la conquista espiritual y religiosa por parte del clero católico con el fin de tomar el control de las tierras de -la primeramente considerada isla-California. Con el fracaso de los primeros intentos de colonización por parte de perleros, puertos, pescadores y soldados, pasaron cerca de 150 años para que los misioneros tuvieran la oportunidad de financiamiento real para emprender la conversión de los pobladores e incluirlos al hacer colonial de la Nueva España, pues la mayoría de la atención se había concentrado en el intercambio comercial con Oriente y la ocupación colonial de las Filipinas. Con el inicio de la etapa misional entre 1683 (Cariño, 2002) y 1697 (Rodríguez, 2002), surgió la campaña permanente de evangelización y con ésta los intentos de imposición de la sedentarización.

Inició primeramente con la Compañía de Jesús en la dirección de dicha evangelización, inició la fundación de misiones con Nuestra Señora de Loreto Conchó en 1697, San Francisco Javier Vigé o Biaundó en 1699, Santa Rosalía de Mulegé en 1705; San Juan Bautista Ligüig Malibat en 1705, San José de Comondú en 1708, La Purísima Concepción Cadegomó en 1720; Nuestra Señora de Guadalupe Guasinapi en 1620, Nuestra Señora del Pilar de la Paz en 1720, Nuestra Señora de los Dolores o de la Pasión Chillá en 1721; Santiago de los Coras en 1721, San Ignacio Kadakaamang en 1728, San José del Cabo Añuití en 1730; Santa Rosa de Todos Santos en 1733, San Luis Gonzaga Chiriyaquí en 1737, Santa Gertrudis en 1752; San Francisco de Borja en 1762, Santa María de los Ángeles Kabujakaamang en 1767 [Cariño (2002); Garduño (2010); Rodríguez (2002)]

La empresa de colonización de la antigua California quedó en manos de los misioneros de la compañía de Jesús por el hecho de haber sido está orden la que presentó ante las autoridades españolas el proyecto más viable de cuántos fueron considerados [...] Debemos recordar que el avance jesuita aunque decisivo por su extensión en tiempo y espacio (se fundaron 17 misiones en 70 años que abarcaban desde la región meridional hasta aproximadamente los 30 grados de latitud norte), estuvo siempre supeditado a la ayuda en alimentos y otros insumos que recibían los misioneros por la vía marítima (Rodríguez, 2002, págs. 131, 148).

Para el inicio de la dirección dominica y última etapa del periodo evangelizador, las misiones ya habían llegado hasta lo que hoy se conoce como Baja California Norte o Alta California, pero como ya se mencionó, los conflictos eran parte cotidiana de las relaciones

con las culturas Yumanas. En el caso de la misión de San Pedro Mártir, ésta fue particularmente disputada, pues servía de refugio para nativos que escapaban del control misional, desde todas partes de la península. En este periodo es donde aparecen los primeros contactos entre españoles y la cultura Kumiay.

Un caso digno de mención es de los indios conocidos como Kumiay habitantes de una extensa zona entre la Península y el actual estado estadounidense de California, este grupo se manifestó siempre contrario al contacto. Su primer ataque a los extranjeros se realizó durante la expedición dirigida por Fray Junípero Serra a la Alta California en 1769, y solo fue el comienzo de una serie de agresiones que representaron un dolor de cabeza para los franciscanos de la misión de San Diego y los dominicos de toda la zona de la frontera (Rodríguez, 2002, pág. 189).

Posteriormente la denominación Franciscana fundó su único asentamiento, la misión de San Fernando Velicatá 1769 durando solo 5 años en la dirección del proyecto evangelizador. Finalmente los frailes dominicos dirigieron la última etapa del periodo misional, fundando las misiones de Nuestra Señora del Rosario Viñadaco en 1774, Santo Domingo en 1775, San Vicente Ferrer en 1780; San Miguel Arcángel en 1787, Santo Tomás de Aquino en 1791, San Pedro Mártir de Verona en 1794; Santa Catarina Virgen y Martir en 1797 y Nuestra Señora de Guadalupe en 1834.

Como es de notar, la cultura Kumiay nunca se mostró inclusiva con respecto a la evangelización y colonización de sus territorios, convirtiéndose así en la cultura considerada como más ‘altiva y violenta’ para los frailes, soldados y colonos. Según las crónicas, la cultura Kumiay estaba organizada de tal forma que contaba con un sistema de información a partir de centinelas y corredores que llevaban información importante y correos a través del territorio. De esa manera pudieron asaltar, espiar y sorprender a las misiones, caravanas y asentamientos españoles, pues cubrían un territorio desde la Rumorosa hasta el Pacífico.

A pesar de que cada orden religiosa ofreció una descripción particular de las relaciones interétnicas, todas ellas compartían la visión dominante que determinó y perduró durante todo el periodo. Las descripciones que se hacen de las culturas originarias no varían mucho más que en la respuesta de éstas para con los occidentales, pues en las descripciones jesuitas, los pueblos californianos se presentaban como amistosos, pero

conforme avanzaba el contacto y los intentos de evangelización, las culturas originarias responden de forma violenta ante las imposiciones, al mismo tiempo que las descripciones sobre la voluntad, altivez y libertad de dichas culturas, era descrita como ausencia de razón y terquedad.

Si bien se habla de que los californios se ‘convirtieron’ al catolicismo sin objeciones, los registros históricos permiten observar y analizar dichas aseveraciones a mayor detalle, o por lo menos con otras posibles interpretaciones; no se busca con esto plantear una verdad absoluta, sino una aproximación interpretativa a partir del análisis de las fuentes históricas. En primera instancia, como ya se mencionó, el aspecto de la salud fue determinante con respecto a la imposición del proyecto evangelizador, pues desde los primeros contactos, las enfermedades surtieron efectos demográficamente devastadores.

Históricamente los frailes y colonos han considerado y esparcido la idea de la medicina tradicional como un cúmulo de charlatanerías y prácticas relacionadas al Demonio, por lo que desde los primeros contactos consideraron a los Kusiayay como hechiceros que manipulaban a sus súbditos con supersticiones; tratando bajo todos los medios de erradicar a dichos personajes y sus saberes. A nuestro parecer la conquista no solo fue un proceso político-económico-religioso, sino también un proceso de imposición de un sistema de salud por otro.

Muchas culturas fueron diezmadas y otras tantas extinguidas; lo cual significó una oportunidad de dominio por parte de los clérigos. Sin embargo, una cosa es el ideal de evangelización de los misioneros y otra el impacto real del proyecto misional en las culturas originarias. Si bien es cierto, en muchas ocasiones los pueblos originarios se acercaban a las misiones y aceptaban el bautismo, desde los aportes de Rodríguez (2002, pág. 148) y Garduño (2010, pág. 193) se puede interpretar que lo hacían más por una diplomacia cultural y no por una voluntad de conversión religiosa o cosmogónica.

Nos referimos a que las culturas originarias tienen una gran variedad de rituales y procesos ceremoniales al inicio de toda actividad colectiva y toda actividad importante, que puede ser presenciado contemporáneamente, así como rastreado históricamente; en la que incluyen a todas las personas presentes, sean estas indígenas o no. ¿Podría ser que la participación en los procesos rituales católicos, era llevada a cabo como una forma de cortesía al entablar relaciones interétnicas con los frailes y no como una conversión religiosa?

Asimismo, las expresiones de resistencia tanto activa (Rodríguez, 2002) -destrucción de misiones, asalto de caravanas, saqueo, asesinato, huídas, enfrentamientos, etcétera-, como pasiva (2010) -omisión, alejamiento, chismes, burlas, chistes, etcétera-, estuvieron presentes durante toda la etapa misional y la secular. Como lo menciona Clavijero: “el padre Juan de Ugarte en San Javier, el advirtió que el principal motivo de aquellas burlas eran sus desgarros en la lengua y que los mismos indios cuando les consultaba acerca de las voces o de la pronunciación le contestaban dando intento despropósitos, para tener después de que reír en la hora de la doctrina y por eso de ahí en adelante ya no preguntaba sino a los niños como más sinceros" (Rodríguez, 2002: 164).

Durante la etapa misional a la cultura Kumiay -y todas las culturas Yumanas- se les trató de imponer el abandono de su estacionaria y a vivir de forma sedentaria trabajando en la agricultura y la ganadería de las misiones. Se prohibían las recolecciones temporales y los recorridos ancestrales que realizaban en diferentes paisajes de su territorio, e incluso la compañía entre hombres y mujeres dentro de un mismo espacio.

Por otra parte, se les obligaba a los nativos a trabajar en la labranza de la tierra para su cultivo, alimentándoles con atole de maíz y en ocasiones encadenándoles para que no escaparan; el castigo eran azotes y en el caso de rebeldes que se sublevaran, la muerte. Es por esto que la tensión era la condición *sine qua non* de la relaciones interétnicas de las culturas yumanas y los misioneros.

El acontecimiento más significativo en cuanto resistencia cultural por parte de los californios durante el período jesuita, es sin duda la rebelión de 1734 cuando se produjo habían pasado 37 años desde el inicio de la actividad misional. Dicha rebelión contó con la participación de rancherías hablantes de distintas lenguas que fueron congregadas por varios líderes dispuestos a poner fin a la dominación misional (Rodríguez, 2002, pág. 181).

La evangelización no sólo trajo un cambio en las prácticas sociales, como la sedentarización, sino que trató de borrar todo rastro de la cosmovisión anterior en las culturas originarias, para convertirlos en *gente de razón y siervos de dios*. Esto implicaba inherentemente, el abandono de la movilidad cotidiana y su economía sagrada; y con ello el abandono de todo rastro sagrado distinto de la cristiandad. Asimismo, intentaba erradicar las prácticas culturales como la alimentación, la salud y las formas de vestir

propias de las culturas nativas de California. Fray Juan Ramos de Lora (Rodríguez, 2002, pág. 185) menciona cómo el tráfico de personas para trabajar en los puertos de Monterrey y San Diego habían ocasionado una baja poblacional, al mismo tiempo que las enfermedades.

Clemente Rojo fue enviado para hacer una inspección de las misiones y su relación con los nativos, obteniendo información que contrastaba con las crónicas que habían enviado previamente los misioneros. En primera instancia, la conversión no era tan absoluta y voluntaria como se pretendía, pues los pueblos originarios seguían manteniendo su forma de vida tradicional y visitando las misiones como una parada más en sus constantes movimientos. Por otra parte, observó que los nativos se mostraban agresivos siempre en respuesta a los maltratos y explotación de los españoles, a tal grado que en un periodo tuvieron que designarse límites en los castigos impuestos a los nativos, para ‘evitar el abuso’.

Inclusive, se habla de cómo los grupos originarios, podían decidir ser cristianos o no, dependiendo de las circunstancias y su conveniencia, siendo una de las conductas que más reprobaban los frailes, pues al parecer no lograron establecer un cambio absoluto en las culturas originarias con respecto a la adopción de las prácticas españolas y católicas. Incluso Clavijero afirmaba temer de una rebelión indígena, puesto que había escuchado a algunos nativos en la misión mencionar que los ‘hechiceros’ comentaban que eran los misioneros quienes enfermaban a las personas con el santo óleo y a los niños con el agua bendita del bautizo (Rodríguez, 2002, pág. 218).

Un indígena Kumiay llamado Janitin, relató a Clemente Rojo sobre la experiencia que tuvo al ser llevado por la fuerza a la misión de San Miguel (Rodríguez, 2002, pág. 168); menciona como fue capturado por un par de jinetes cuando estaba en su comunidad natal de Neji, en el actual Tecate. Dichos personajes lo arrastraron amarrado a sus caballos y posteriormente lo hicieron andar siguiendo el paso de los caballos hasta llegar a la mencionada misión, donde lo hicieron trabajar la tierra con un azadón, pero al no tener experiencia previa alguna con dicho instrumento, sufrió accidentes y castigos por no realizar las tareas que le eran asignadas. Por lo que emprendió la huida dos veces, pero las dos veces fue capturado de nuevo.

A pesar de que los responsables de las misiones reconocían la importancia de modificar el patrón de residencia nómada de los californios para poder incidir exitosamente en los demás aspectos de su cultura, la permanente escasez de alimentos en la mayoría de las misiones no permitió brindarle la posibilidad real de sedentarización, sino hasta épocas muy tardías en que la población aborigen había disminuido considerablemente (Rodríguez, 2002, pág. 148).

Para la década de 1840, ya en vísperas del fin del periodo misional y el inicio de la secularización, tuvo lugar una rebelión indígena en la misión de Santa Catarina, en la que participaron todas las culturas Yumanas, pues querían deshacerse del yugo misional y los maltratos que éste implicaba. Como lo relata Rodríguez: “El ataque a la misión resultó definitivo puesto que el sitio fue abandonado y de este modo, por una vez los cazadores recolectores de la zona, se vieron para siempre libres de la opresión misional” (Rodríguez, 2002, pág. 189).

Esta rebelión fue importante por la capacidad de congregación de diversas bandas unidad con un mismo propósito de eliminar el proyecto misional. Se quemaron construcciones, saquearon almacenes, asesinaron a frailes e indígenas conversos que vivían en la misión; eliminaron los altares, las imágenes y la indumentaria religiosa.

Un aspecto importante del periodo misional es que no implicaba el entablar diálogo con las culturas originarias, sino su transformación y conversión absoluta a las normas y mandatos católicos y coloniales, donde inherentemente la relación era desigual. La condena y nula tolerancia por las formas de vida tradicionales y su catalogación como prácticas ‘salvajes’ o demoníacas, sólo muestra la intención de erradicación de toda manifestación otrora común, diferente a la cosmovisión católica.

Un ejemplo claro de esto, son las peticiones de entrega de artefactos relacionados a rituales y los Kusiayay: “el religioso pedía generalmente, como condición para que una ranchería entrara a formar parte de la grey cristiana, que sus integrantes le entregarán las capas de cabellos humanos, las tablas de predicar y otros objetos propios de su culto. Aunque en algunos casos, esta entrega se hizo en forma voluntaria, es de creer que conservaron en secreto algunos de estos símbolos que siguieron usándose, mientras los nativos tuvieron posibilidad de escapar a la vigilancia misional” (Rodríguez, 2002, pág. 174).

2.4.2 Estado-nación, fronterización y secularización

La división de la frontera con la firma del tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1848, implicó la instauración del régimen liberal y de la administración política de corte centralista y federalista -dependiendo de los procesos en los que se terminaba de asentar la naciente nación mexicana-, que imponía tanto la secularización de las misiones (Cariño, 2002), como el abandono de los clérigos encargados de ellas y la apertura hacia la colonización civil del territorio, así como la ciudadanización de las culturas. Esto provocó que la cultura Kumiay fuera despojada de sus territorios ancestrales, ahora misionales y fueran vendidos a particulares como rancheros y agricultores.

La repartición de tierras inmediatamente posterior a la secularización y abandono de las misiones, no solo fue para comunidades originarias, sino también para vecinos no indígenas, regularmente mestizos, españoles y extranjeros. A los Kumiay el liberalismo no les concedió soberanía, pues con éste vino la desamortización, solo se trató de una alternancia en quienes ostentaban el poder y la hegemonía, pues la instauración de la frontera provocó la obstaculización del acceso a sitios sagrados y la división entre etnias cuyo territorio se encuentra del lado norte de la frontera. Esto ocasionó que la imposición ahora fuera provocada por dos Estados-nación, recrudesciendo así la situación de la cultura Kumiay.

La secularización de las misiones y la entrada de la administración política del Estado mexicano, provocó consecuencias más radicalizadas. Ahora los Kumiay ya no eran obligados a aceptar creencias religiosas externas, sino que los obligaban a relacionarse con su entorno de forma racional, con sus semejantes a manera de individuos y consigo mismos a manera de ciudadanos.

Para Meigs (1994, pág. 272), el proceso de privatización de la tierra ya estaba en marcha mucho antes de la secularización de las misiones, menciona que “a medida que decaían los ranchos de las misiones, y cuando las propias misiones fueron secularizadas, una parcela tras otra fue cayendo en manos privadas. El periodo de los ranchos privados estaba ya bien encaminado antes de que la última misión fuese abandonada en 1849”.

La cuestión estriba en que las formas que tuvieron de actuar con respecto a este nuevo contexto fue el acuerdo comunitario de asentarse, pues con la obstaculización de sus antiguas peregrinaciones debido a la presencia de la nueva frontera, supieron que los

conflictos futuros serían con respecto al reconocimiento de su derecho consuetudinario sobre el territorio que habitan, pues a diferencia de las misiones, en las que se les quería imponer la forma de vida sedentaria, en el nuevo Estado-nación los procesos de privatización querían usurpar y expulsar a las culturas yumanas de sus territorio habitado desde hace más de 10,000 años.

En EE.UU se adoptó la política de exterminio para tratar el tema indígena, las culturas originarias fueron perseguidas, separadas y relegadas a reservaciones hasta 1870; incluso se habla de propagación de enfermedades como medida de aniquilación. Muchos nativos yumanos huyeron a México. Mientras que los pueblos Yumanos de México, solo ocuparon sus espacios, pero no recibieron un reconocimiento oficial en forma de documento que avalara su estancia y residencia milenaria. Esto ocasionó que sus tierras fueran ocupadas por diversos grupos, en diferentes procesos y distintas temporalidades. Aunado a las condiciones de precariedad y pobreza que enfrentaban desde la instauración de la colonia.

En este periodo, aspectos territoriales fueron los que tuvieron mayores cambios; un ejemplo es el cerro Cuchuma que quedó ubicado del lado estadounidense de la frontera, impidiendo el paso a los kumiay y obstaculizando las prácticas sagradas que implicaba su visita. Para este periodo, y con algunos años antes de la secularización, desde la rebelión de Santa Catarina, en el norte de Baja California los asentamientos misionales ya habían sido abandonados o estaban en proceso de serlo, como lo menciona Magaña (2009, pág. 125).

Para los años de 1839-1840 fueron abandonadas Santo Domingo, Santa Catarina y la de Guadalupe del Norte, quedando una misión: Santo Tomás, la cual fue cerrada oficialmente hasta el año de 1849.

Para 1822, arribó a la península Agustín Fernández de San Vicente para jurar la Independencia y para nombrar Gobernador a Fernando de la Toba; posteriormente se dirigió a la misión de San Diego, donde expidió una disposición formal donde detallaba el futuro de las misiones. El documento se tituló “Reglamento provisional que debe regir por ahora en las misiones de la Baja California: ‘para que los nuevos ciudadanos entiendan [es decir los indios de las misiones] que el actual sistema no es una mera teoría y libro insignificante, que se les dé su ración a cada uno, y que si en otra parte se les proporcionan

mayores ventajas, se les permita usar del derecho que tienen por la ley, para poder disfrutar de aquella comodidad, que no les puede facilitar su misión” (Lassépas, 1995, pág. 242).

El Congreso, por su parte en 1822 aprobó lo siguiente: “El gobierno en consideración lo prevenido en esta ley para procurar que aquellas tierras que se hayan acumuladas en grandes porciones en una sola persona o corporación y que no puede cultivar las sean repartidas entre otras indemnizando a los propietarios y justo precio a juicio de peritos” [Gómez (2016, pág. 66); Magaña (2009, pág. 126)].

Para 1824 Guadalupe Victoria expidió la Ley General de Colonización donde decretaba que todo territorio que no perteneciera a algún pueblo ni propiedad particular o corporación eran susceptibles de colonizar. En el mismo periodo Carlos María de Bustamante planteó la repartición de tierras a los indígenas para poder vender las tierras no repartidas ni ocupadas (Gómez, 2016, pág. 66). Sin embargo, como lo menciona Gómez (*ibid*), se aprobó la venta y colonización, pero no la repartición a los pueblos originarios.

A partir de este periodo, comenzó la repartición de tierras a los habitantes de las misiones, Magaña (2009, pág. 126), menciona que hubo “183 enajenaciones hasta finales de 1857, 20.22% las adjudicó Ruiz en su periodo administrativo (1822-1825), siendo el que más concesiones otorgó (35 títulos que comprendían 37 sitios de ganado mayor, unas 64 639 hectáreas). Rafael Espinoza (1849-1853) realizó 16.39%, 30 títulos con 34 sitios). Aunque con relación a las extensiones de las concesiones, es de destacar a José María Gómez (quien gobernó en 1855- 1856) con 7.65% de los títulos (14), pero que representaban 36 sitios de ganado mayor”.

Dentro del Reglamento para la colonización de los territorios de la república de 1828, se planteaban dos artículos que a los ojos de Magaña (2009, pág. 129) y Lassépas (1995, pág. 334) eran los más importantes. Artículo 1º: “puedan conceder terrenos baldíos de sus respectivos territorios, a los empresarios, familias o personas particulares mexicanas o extranjeras que los soliciten, con el objeto de cultivarlos o habitarlos” y el Artículo 17º: “en los territorios en que haya misiones, los terrenos que éstas ocupen, no podrán colonizarse por ahora y hasta que se resuelva si deben considerarse como propiedad de las reducciones de los neófitos, catecúmenos y pobladores mexicanos”. Sin embargo, la mención de los pueblos originarios no era suficiente en la política de colonización territorial de la recién independiente nación mexicana, pues durante todo el siglo XIX y buena parte del siglo XX la situación continuó de la misma manera.

Para 1830 se emitió la ‘diputación territorial’ donde se planteaba el ‘Plan para convertir en pueblos las misiones de la Alta California ‘, en el cual se estipulaba que las tierras y ganados de las misiones serían repartidas entre los neófitos mayores de 25 años de edad o de 18 si fueran casados, que dichas tierras no podrían ser hipotecadas ni enajenarse a terceros, que los misioneros quedaban en calidad de párrocos, y se iniciaría el plan convirtiendo las misiones de San Gabriel y la de San Carlos Borromeo en los primeros pueblos de misión secularizados” (Magaña, 2009, pág. 129).

El nuevo Gobernador de California, Figueroa llegó con la intención de modificar ‘a favor’ de los nativos, los procesos y procedimientos de la secularización de las misiones; su objetivo era ponerlos como principales posibles poseedores de dichos territorios, antes que particulares y corporaciones. Durante su gobierno, propuso disposiciones legales, entre ellas la ‘Previsiones provisionales para la emancipación de los indios reducidos en las misiones de la Alta California’ (Magaña, 2009, pág. 130), donde concedió el Rancho Tecate a Juan Bandini el 14 de diciembre de 1833.

En el año de 1857, Ignacio Comomfort expidió una reglamentación denominada ‘Decreto que las ventas o enajenaciones de las islas o terrenos baldíos de la Baja California que se hubieren hecho desde 1821 hasta el presente son nulas mientras no obtengan la ratificación del supremo gobierno’ (Magaña, 2009, pág. 146), lo cual implicó una forma más de no otorgarles ni reconocer el territorio como propio de las culturas Yumanas.

Los ocupantes de los territorios Yumanos, ya para la segunda mitad del siglo XIX, eran los descendientes de los soldados y colonizadores de la época misional, que ocuparon las tierras de forma permanente, reclamando así su pertenencia y posesión sobre los terrenos que habitaban. Los decretos respetaban la propiedad y autoridad de dichos ocupantes debido a su origen occidentalizado y a que su cultura no era tan diferente de la de los mestizos del centro; a estos ocupantes se les denominó ‘frontereños’.

2.4.3 Revolución Mexicana

Con la llegada del siglo XX, aparecieron nuevos procesos que involucraban a las culturas yumanas con nuevas entidades, como el ya consagrado Estado-nación porfirista, la implantación de nuevos centros de trabajo, privatización de grandes porciones de tierra, la

comunicación y conexión de Baja California con el resto del país y con E.U. a través de nuevas rutas y la explosión del conflicto armado. Esto trajo consigo que las culturas yumanas tuvieran diferentes formas de afrontar dichos procesos.

Por un lado, se puede observar cómo las culturas yumanas, al momento del estallido revolucionario, tenían sus propios procesos internos de disputa y diplomacia. Entre dichos procesos se encuentran enemistades históricas entre clanes, así como afinidad de intereses propios que abonaron a la unión con uno u otro bando en el conflicto revolucionario. Por otro lado, es importante plantear que la unión de alguna cultura con uno u otro bando revolucionario o reaccionario, no necesariamente estaba enmarcada en un abasamiento a los intereses políticos e ideológicos de dichas facciones, sino que respondía más bien al cumplimiento de objetivos de una agenda propia, como la obtención de armas o la resolución de conflictos anteriores o internos.

Cuando los hermanos Flores Magón y sus ejércitos libertarios tomaron Baja California, uno de sus principales móviles era la repartición de tierras y la posterior reforma agraria, para que las culturas originarias desposeídas desde la colonia hasta ese momento, tuvieran posibilidad de sustento y reconocimiento de sus derechos de propiedad como ocupantes milenarios de sus territorios. La cuestión, es que dicho proyecto lejos de promover una liberación yumana, trajo consigo una nueva imposición, pues lo que se buscaba con el nuevo modelo, estaba basado inherentemente al desarrollo agrícola, mismo que desde tiempos misionales fue el principal factor de no éxito en el establecimiento permanente de los españoles.

De esta manera, algunos grupos yumanos se unieron a los ejércitos libertarios, mientras que otros se unieron al ejército federal que combatía a los revolucionarios. De acuerdo con los aportes de Garduño (2010), las culturas Yumanas del norte de Baja California, entre ellas la Kumiay, pero sólo ciertos clanes se unieron a la contienda. Mientras que del lado magonista, se unieron los Kiliwas y algunos linajes Pa Ipai. Esto nos habla de que en realidad el conflicto armado no necesariamente poseía una uniformidad con respecto a las facciones que lo conformaban, sino que respondían más a las circunstancias y oportunidades.

En las fuentes se habla que el conflicto intrayumano se trataba de cuestiones relacionadas al chamanismo, pues se dice que las facciones magonistas mataron a miembros de una comunidad, específicamente a un chamán conocido por ser parte del linaje o clan contrario, por lo que fue objetivo de los revolucionarios como forma de disminuir las filas enemigas (Garduño, 2010).

Cuando terminó el conflicto armado, la repartición de tierras benefició mayormente a comunidades indígenas de corte agrario y comunal, así como a campesinos y mestizos con posesión de terreno, sin embargo, para las formas de vivir yumanas, este proceso no representó una ayuda real, pues les planteaba formas de vivir muy distintas a las propias. Así, la obtención de tierras fue aprovechada y acaparada más por los rancheros pudientes que ya tenían presencia en la península y que invadían el territorio yumano.

El nuevo modelo, realmente no implicaba una diferencia real del modelo misional, más que en la alternancia del poder y el dominio, pues este modelo revolucionario igualmente requería de una vida sedentaria, comunal y agrícola, que las culturas yumanas nunca practicaron y a la cual no estaban acostumbrados. Así, la organización clánica o de linajes se vio afectada y no tomada en cuenta para la ocupación y reparto territorial yumano. Aunado a esto, la repartición de tierras fue mínima, en comparación con el extenso territorio que antiguamente cubrían los Yumanos.

Un ejemplo claro, es como en propiedad de particulares, como en territorios no poblados, como la Sierra de San Pedro Mártir o el Parque Nacional Constitución eran sitios antiguamente de recolección y peregrinación, pero que con la repartición posrevolucionaria, representó un obstáculo para las culturas yumanas (Garduño, 2010, pág. 356).

En el caso específico Kumiay, su territorio ancestral ocupaba desde la Rumorosa, pasando por el lado norte de la frontera y hasta llegar a la costa del Pacífico. Sin embargo, la repartición solo les otorgó terrenos en lo que hoy se conoce como Tecate, pero además dichos terrenos fueron los que otros rancheros y campesinos no eligieron debido a su nula productividad agrícola. La cuestión, es que la ausencia de un reconocimiento oficial, así como la movilidad interna dentro de dichos territorios, hicieron que particulares invadieran periódicamente los territorios Kumiay.

El reconocimiento oficial del territorio Kumiay no sucedió, sino hasta el año de 1974, donde ‘vecinos del poblado de que se trata, solicitaron del titular del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, hoy Secretaría de la Reforma Agraria, el reconocimiento y titulación de sus terrenos Comunales’.

En 1975 se publicó en el Diario Oficial de la Federación la resolución de la repartición de tierras y reconocimiento de bienes comunales de Juntas de Nejí y Anexos[1], donde reconoce a 28 comuneros que comprobaron ocupar dicho territorio desde tiempos inmemoriales, sin embargo dicha repartición no se realizó a la totalidad de los habitantes de Nejí, dejando fuera a muchas familias que también habitaban dicho territorio de forma ancestral. Así, el clan Mishkwish quedó fuera de la repartición, dejando a Yolanda Mishkwish sin derecho ni reconocimiento como propietaria de territorio en Nejí.

A pesar de mantenerse en su territorio, la lucha por el control del mismo no se detuvo, pues las reparticiones ejidales de 1975 no fueron iguales para todos, sino que solo beneficiaron a unos cuantos Kumiay. Yolanda Meza (C.P. 2021) ha comentado que la repartición ejidal no fue para nada equitativa, pues sólo benefició a los Kumiay que estaban visibles, despojando a quienes no tuvieron acceso a la firma de los documentos, debido a que no se enteraron o no sabían cómo proceder; como el caso de su clan, Mishkwish.

Asimismo, habló sobre la privatización de pedazos de territorio por parte de personas Kumiay, que al final fueron invadidas por asentamientos como la Colonia Nueva Hindú. En palabras de Yolanda Meskuish (C.P. 2022):

Entonces las personas que estuvieron en ese tiempo, en ese día cuando se escogió ese régimen, son los únicos que quedaron como ejidatarios, por lo tanto nomás ellos son los dueños del territorio y los demás que no estuvieron o que eran menores de edad, no son. Entonces eso trae muchos problemas porque este... muchos problemas internos.

Tabla 4. Comuneros reconocidos como ejidatarios de Juntas de Neji en 1975, DOF.

1.- Domingo Cuero Cuajo	15.- Domingo Calles Cuero
2.- Silvestre Cuero Mateo	16.- Venancio Cota Calles
3.- Anita Meza Thign	17.- Alejandro Villa Calles
4.- R. Jesús Vale Meza	18.- Fernando Cuajo Cuero
5.- Rogelio Vale Meza	19.- Francisco Meza Calles
6.- Cipriano Rodríguez Meza	20.- Ma. Juana Cuero Cuajo
7.- Julián Cuero Cuajo	21.- Gabriel Calles Cuero
8.- Mauricio Cuero Mata	22.- Martina Cuero Cuajo
9.- Evaristo Adamas Mata	23.- Enrique López Cuero
10.- Tomás Calles Cuero	24.- Cristóbal Regino c.
11.- Paula Mata Calles	25.- Juan Villa Meza
12.- Cirilo Mata Osuna	26.- Alberto Mata Meza
13.- Enrique Mata Meza	27.- Eligio López Cuero
14.- Lucas Calles Cuero	28.- Carmen López Cuero

Un aspecto importante a resaltar, es que el Estado mexicano, a través de sus diferentes instituciones y las transformaciones de éstas, dependiendo del proyecto de nación que se tuviera, planteaban una forma similar de aproximarse a las culturas yumanas. La cuestión asistencialista ha sido un pilar en cuanto a la relación institucional, pues al ser proyectos emanados de la ‘Reforma Agraria’, lo que buscan proponer es la adaptación y adopción del modelo de comunidad Ejidal, donde la principal actividad económica es la agricultura y la cooperación comunitaria.

Este hecho, ha provocado que desde los primeros años de cooperación, las culturas yumanas emplearan conductas de boicot para con este tipo de prácticas, pues sigue atentando de alguna forma con las formas propias de los Kumiay.

2.4.4 Securitización 9/11

Como ya se mencionó, desde el Tratado de Guadalupe Hidalgo, en 1848, surgió la frontera entre México-E.U., sin embargo, esta línea divisoria ha tenido diversas acepciones y modalidades desde su primera aparición. Si bien es cierto, en los primeros años sólo representaba más un asunto político-administrativo sin mayor impacto empírico para las culturas yumanas; con el paso del tiempo se fue convirtiendo en una división que socavó las formas de organizarse y habitar su territorio.

Hasta un punto histórico, las culturas yumanas podían cruzar la frontera y visitar las comunidades asentadas en el lado estadounidense a partir del apoyo y promoción de pasaportes especiales propuestos por *The Kumeyaay Border Task* (Garduño, 2015, pág. 63), sin embargo, fue a partir de los atentados terroristas del 9/11 en Nueva York que cambió la realidad binacional de las culturas yumanas y de la Kumiay en particular, planteando la eliminación de visas especiales y restringiendo los procesos migratorios por ser de carácter de seguridad nacional.

Este marco interpretativo de la securitización cobró mayor importancia a partir de los ataques del 11 de septiembre de 2001. Lo que pasó ese día sirvió -y sirve- como pretexto a algunos Estados -en Estados Unidos y Canadá, por ejemplo- para endurecer sus políticas frente a la migración internacional, la cual es representada como un riesgo inminente para la seguridad pública y, sobre todo, para la seguridad nacional (Treviño, 2016, pág. 261).

Dichas restricciones se conocen como procesos de securitización [Vizcarra (2017); Treviño (2016)] de la frontera, pues limitaron aún más el acceso y movilidad de los Kumiay, pues ahora no sólo era la existencia de dos Estados, sino el agudizamiento de los procesos de seguridad de la frontera. Así, la cultura Kumiay no sólo adquirió su categoría de extranjera en un territorio ocupado desde hace más de 10,000 años, y por el que ha entablado conflictos de tenencia e invasión, sino que se transformó en una amenaza para la existencia de dicho Estado.

Como lo menciona Treviño (Treviño, 2016, pág. 256) “la securitización de la migración es una política migratoria impuesta por Estados Unidos a México a partir de los ataques terroristas el 11 de septiembre de 2001. Esta política se funda en la creencia de que la migración internacional indocumentada es una amenaza para la seguridad nacional, por lo que el Estado mexicano ha desplegado prácticas y leyes específicas para detenerla”.

Bajo este tenor, los pasaportes especiales de los Kumiay fueron suspendidos, pues ahora ya no se trataba de cruzar entre países, sino de ser considerados una amenaza para la existencia y desarrollo de un Estado-nación. De esta manera, el acceso a los territorios ancestrales del norte fueron de nuevo obstaculizados, además de que las relaciones interétnicas e intercomunitarias se vieron frenadas por la prohibición del paso. Sitios sagrados como el cerro Cuchumá, al estar del lado estadounidense, quedó fuera del acceso de los Kumiay.

Asimismo, durante esta etapa, los Kumiay de Nejí presenciaron cambios en su mundo de vida, pues para el año 2006, en pleno proceso de securitización, falleció la última experta en plantas medicinales de la comunidad, Benita Meskuish, dejando sin médico tradicional que la sucediera. Sin embargo, los procesos de medicina tradicional, lejos de desaparecer, podemos pensar que están siendo reconfigurados a partir de los procesos de revitalización y resignificación.

De esta manera, muchos miembros no solo de la cultura Kumiay, sino de todas las culturas yumanas, optan por la migración en busca de nuevas y mejores oportunidades de ingreso y subsistencia. Regularmente se van a trabajar a las rancherías circundantes, a las vinícolas o al extranjero con las comunidades yumanas del lado de E.U. De esta forma, la cultura Kumiay ha encontrado formas de intercambio interétnico a través del contacto con las culturas yumanas de ambos lados de la frontera, proponiendo nuevas facetas en la práctica de la medicina tradicional, así como de sus procesos terapéuticos, rituales, ceremoniales, festivos y cosmogónicos.

CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO.

3.1 Representaciones sociales

El presente proyecto analizará la Medicina Tradicional Kumiay desde el enfoque de las representaciones sociales planteadas por Jodelet (1986). En sus postulados, propone que existen aspectos de la realidad social que se forman a través del sentido común, y que responden a formas simbólicas e ideales que se socializan como criterios de verdad y al mismo tiempo se transforman a través del tiempo. Las representaciones sociales juegan un papel primordial en las dinámicas sociales, pues las formas de comportamiento también responden y emergen de estas formas simbólicas y viceversa.

Un aspecto importante sobre los aportes de Jodelet (1986) acerca de las representaciones sociales es que a través de éstas se da la comprensión de la novedad, la familiarización de lo nuevo y lo extraordinario como forma de aprehender el mundo, de vivir el mundo y crear un mundo de vida. Las representaciones sociales pueden ser cuestiones interpretativas inmediatas, ya sea de socialización cotidiana, resolución de problemas o cuestiones de perceptividad.

Al cotidianizar lo nuevo, el cambio; las representaciones sociales buscan crear interpretaciones que faciliten la interacción con lo percibido a través de la aplicación de conocimientos y saberes del pasado que han contribuido a la construcción de una identidad en el presente. Están íntimamente ligadas a la memoria. Fungen como constructos de conocimiento generacional que promueve una identidad colectiva o cultural, pues ostentan lo que se contempla como real y cotidiano; es decir, las representaciones son construcciones colectivas que forman parte del acervo de conocimientos de las culturas y su sentido común, orientan la cosmovivencia y forman las identidades de las personas en su mundo de vida, así como su cosmovisión.

Podría decirse que las representaciones sociales son el umbral, un estado liminal entre la cosmovisión y la cosmovivencia. Pues sus impactos son tan profundos que socavan la forma cognitiva de interpretar la realidad [cosmovisión] y por tanto la acción social [cosmovivencia]. Como lo menciona Jodelet (1986, 472): “son imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para

clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos”.

Las representaciones sociales al ser la intersección entre cosmovisión-cosmovivencia, se transforman en la forma en que las personas viven el ordenamiento de la realidad a través de los cambios que se suscitan con el tiempo. La cosmovisión implica la forma en que una cultura ordena la realidad, le da sentido a su mundo de vida, es la forma en que se estructura todo lo conocido y lo desconocido, y no se limita al territorio o espacio, sino a lo sagrado, lo trascendente y lo inmanente; mientras que la cosmovivencia es la forma de vivenciar y relacionarse directamente con dicho constructo de realidad, cómo les sujetos vivencian dicha cosmovisión y cómo actúan con respecto a ella.

Ambas, conforman la cosmogonía, pues son proyecciones sobre la realidad, en ocasiones son interpretaciones encantadas sobre ésta, dependiendo de la sociedad que las ostente y el contexto histórico en que se encuentre. Las representaciones sociales hacen referencia tanto a cuestiones cognitivas y sociales, como a lo imaginario y lo mítico, es decir, a la cosmovisión y la cosmovivencia.

Valencia (2007) plantea que “representación social es una ‘preparación para la acción’, ella no lo es solamente en la medida en que guía el comportamiento, sino sobre todo en la medida en que ella remodela y reconstituye los elementos del medio ambiente donde [este] debe tener lugar”. El impacto de las RS no solo reside en su papel orientador de la acción individual y social, sino en configurar la percepción misma que da lugar al contexto donde se puede ejercer acción y que transforma e influye al mismo tiempo las estructuras cognitivas de quienes ejercen dicha acción, así como el ambiente cultural propicio para que esto ocurra.

Asimismo, al ser sistemas de referencia, crean acervos de conocimiento sobre la realidad que vivencian y representan, de manera que promueven la permanencia de dichas representaciones a través de la socialización; mientras por otro lado, el dinamismo y las transformaciones contextuales generan nuevas configuraciones en las representaciones sociales a través del tiempo. Esta situación da como resultado un proceso dialéctico en el que las representaciones sociales son formas de conocimiento social específico, que abarcan desde procesos psicológicos y cognitivos hasta sociales, culturales, territoriales y cosmogónicos.

Representar no sólo implica la herencia perceptual de algo; es hacer un ejercicio mental y al mismo tiempo una acción social; una acción de comprender y aprehender algún aspecto de la realidad tanto de forma cognitiva, como de forma pragmática. En ese sentido, las representaciones sociales no son duplicados de la realidad, sino formas simbólicas que se diluyen con lo que representan, tanto a través de la memoria, como de las nuevas vivencias (Jodelet, 1986).

Las RS no son meras reproducciones a escala, sino que implican una manera de interpretar el mundo y ser con el mundo [cosmovisión-cosmovivencia]. La socialización del conocimiento que cada cultura tiene se da a través de las generaciones y se guarda en la memoria, tanto individual como colectiva. Así, las RS son aquel conocimiento que se preserva en la memoria, pero que al ser recordado es nuevamente representado y reinterpretado por las nuevas generaciones y las transformaciones en el contexto; por lo que nunca son las mismas, pero al mismo tiempo siempre conservan algo que permanece.

Las RS se componen de diversos procesos, entre ellos la objetivación; según Jodelet (1986) es la construcción de un saber común a través del intercambio y la interacción en un grupo o comunidad; al mismo tiempo, la objetivación se da en tres etapas: la construcción selectiva, la esquematización estructurante y la naturalización. La primera fase o construcción selectiva implica la filtración de la información a través de las subjetividades y las reconstrucciones e interpretaciones diversas sobre el fenómeno en cuestión. En este proceso pueden surgir distorsiones, sesgos, ajustes, reducciones referentes a los individuos en cuestión, pues una RS nunca es exactamente igual para todos los miembros que la representan, sin embargo todos comparten algo en común.

La segunda fase, esquematización estructurante, es la forma en que las sociedades o grupos construyen una imagen y un simbolismo alrededor de ésta y le otorgan un sentido compartido y socializado; dicho sentido es aceptado por los individuos en cuestión, independientemente de si su aproximación es positiva o negativa. En la esquematización se busca la total familiaridad de los sujetos con la representación, siendo ésta totalmente comprensible y familiar para ellos.

La tercera fase llamada naturalización se basa en la cotidianización del fenómeno en cuestión y su inclusión al acervo de conocimientos del sentido común y por consiguiente se socializa a través del lenguaje (Jodelet, 1986). La *naturalización* implica la cotidianización del acervo de conocimientos de los individuos, tanto en aplicación, como

en su inclusión y presencia en el lenguaje cotidiano y sentido común. Es la manera en que una cultura familiariza su mundo de vida como propio y compartido entre sus semejantes, creando relaciones sociales basadas en acuerdos de representación y acciones orientadas a dicha representación.

El proceso de objetivación, en resumen es una forma de darle sentido y significado a aquello que resulta desconocido o nuevo, en palabras de Moscovici (1976): ‘reabsorbe el exceso de significaciones materializándoles’. En sus tres fases, la objetivación se relaciona con la memoria, la identidad y el territorio. Esto propicia que surjan nuevas relaciones sociales y acciones sociales. Para Moscovici (1976), objetivar es materializar significados, configurar formas definidas de lo representado, esculpir una idea terminada de lo que se pretende representar. Pero no solo eso, sino reconfigurar las relaciones y acciones sociales, reorientándolas y creando nuevas.

Otro de los procesos de las RS es el anclaje, el cual es la instauración y mantenimiento de la representación en el mundo de vida, en lo cotidiano; es su aplicación pragmática, la utilidad de la representación y su congruencia con el contexto donde surge y donde se da el escenario para su vigencia y trascendencia en la memoria. Para Valencia (2007) el anclaje es un “proceso concerniente a echar raíces o enraizar la información-objeto-imagen-representación, recientemente objetivada por los individuos, a partir de su campo de conocimientos adquiridos, permitiendo al mismo tiempo la articulación mental y afectiva de lo nuevo con lo antiguo”.

Dentro del anclaje se encuentra la integración cognitiva y la asignación de sentido. La primera es definida por Jodelet (1984) como “la inserción orgánica del pensamiento constituido”. Esto implica que el fenómeno a representar se inserta en la percepción cotidiana sin alterarla de forma adversa, se cotidianiza y normaliza tanto en cognición como en acción. La segunda, está basada en la actualidad de la representación social, puede implicar una interpretación propositiva o negativa sobre ésta, dependiendo de los individuos implicados y el contexto histórico y territorio en que se encuentren. De esta manera, el anclaje se nutre de valores preexistentes, normas y conocimientos previamente instaurados en los individuos a través de la memoria.

Otra de las facetas del proceso es la *instrumentalización del conocimiento* (Jodelet, 1986) la cual implica una correlación entre los nuevos conocimientos y la comprensión del mundo de vida a través de éstos, es decir, cómo se instaura en la cosmovivencia.

Posteriormente, aparece la integración de la objetivación y el anclaje, que implica el surgimiento de una representación específica, y por tanto diferente, como resultado de sintético de la dialéctica entre dichos procesos; es decir que los sujetos aplican y vivencian dicho conocimiento en su cotidianidad e incluso promueven un devenir en relación a dichos saberes, que al mismo tiempo son mantenidos y recreados en cada contexto. En otras palabras, siempre surge nueva información que se suma a los saberes previos, generando nuevas formas de conocimiento. A esto último Jodelet (1984) lo denomina como enraizamiento en el sistema de pensamiento o cosmovisión.

En resumen, el anclaje es la forma en que los sujetos en colectividad hacen uso y aprovechan las representaciones sociales [cosmovivencia]; mientras que la objetivación da cuenta de la concreción del conocimiento en imagen [cosmovisión]; en palabras de Jodelet (1984) “objetivación (ser/objeto/imagen) y el anclaje (hecho/identidad/utilidad)”.

Las RS orientan las formas de interpretar y vivir el mundo, sin embargo, pueden ser insertadas o apropiadas por los sujetos en cuestión; pero siempre bajo un acervo de conocimiento previamente construido. Para Jodelet (1986) las RS tienen “tres funciones básicas de la representación: función cognitiva de integración de la novedad, función de interpretación de la realidad y función de orientación de las conductas y las relaciones sociales”. En otras palabras, las representaciones sociales en su función cognitiva de integración de la novedad e interpretación de la realidad corresponden a procesos de la cosmovisión, mientras que la función de orientación de las conductas y las relaciones sociales, corresponde a la cosmovivencia.

Las identidades se transforman al unísono de las RS, así como también la memoria, pues las tres, tanto las representaciones sociales y la identidad junto a la memoria son interdependientes. Al cambiar los contextos cambian las representaciones sociales, así como la memoria y con ella los procesos identitarios, pues cada cultura elige -por decirlo así- que recordar y qué rememorar, así como qué representar; remitiéndose inevitablemente a una identificación o desidentificación que refuerza la identidad, cualquiera que ésta sea.

De esta manera, las RS son también procesos de identificación en sí mismos, pues dichas representaciones surgen en contextos culturales específicos, y solo llegan a ser RS a través de una legitimación colectiva e identificación colectiva.

Así la memorización del pasado emerge como una forma de identificación, que al mismo tiempo transforma las representaciones sociales en el presente.

La memoria colectiva es una serie de narraciones y representaciones sobre el pasado que, gracias a unos determinados medios y a una continuidad comunicativa, se han ido transmitiendo de generación en generación. (Sánchez Costa, 2013).

3.2 Memoria

Como ya se mencionó la memoria se relaciona directamente con las representaciones sociales, pues al encontrarse en el terreno del pasado, ya no se puede acceder a ella empíricamente, más que en términos de reinterpretación, resignificación y/o revitalización desde el presente; “las representaciones sociales, en tanto que conocimiento práctico, se nutren de conocimientos previos, de creencias, de tradiciones, de contextos ideológicos, políticos o religiosos, que permiten a los sujetos de actuar sobre el mundo y el otro, asegurando, al mismo tiempo, su función y su eficacia sociales” (Valencia, 2007), a este respecto nos gustaría agregar la dimensión territorial de dichas representaciones sociales.

Según los aportes de Sánchez-Costa (2013) y Nora (2001), la memoria no sólo se concibe en su dimensión de almacenamiento de recuerdos, sino la vivencia presente de dichos recuerdos para generar alternativas futuras. Toda construcción de memoria es una proyección mediada, tanto por la perspectiva individual como por la colectiva, la memoria es pues, el conjunto de interacción entre memorias que envuelven a diferentes personas, situaciones y lugares [territorios].

La memoria no sólo es la acción de evocar el pasado, sino la importancia que se le da a los aspectos del pasado que se deciden recordar y a los que se deciden olvidar; en palabras de Sánchez-Costa (2013) “cada sociedad tiene su praxis de memoria”. Así, la memoria Kumiay es una manera de poner en el plano del presente los aspectos culturales que consideran importantes de mantener y los cuales poseen una vigencia ya sea política, sagrada, cultural, económica, territorial o en este caso, de salud.

La memoria es la vida, siempre encarnada por grupos vivientes y, en ese sentido, está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, capaz de largas latencias y repentinas revitalizaciones (Nora, 2001).

Para Nora (2001), la memoria es parte de un grupo con una identidad específica, por tanto, hay tantas memorias como grupos y viceversa. La memoria tiene dimensiones que se empalman con lo histórico y con lo olvidado. Los procesos de memoria son particulares precisamente porque hacen evocación de casos singulares que deben ser revisados sólo a luz de su desarrollo propio, como el caso de la medicina tradicional Kumiy. No se estructuran como hechos históricos objetivos, sino como procesos, vivencias, acontecimientos y recuerdos que se guardan y seleccionan arbitrariamente dependiendo de la comunidad, el territorio y las personas que la narran, es decir, dependen del contexto donde se cuenten y de las personas que lo recuerden. Como lo menciona la autora: “la memoria se enraíza en lo concreto, el espacio, el gesto, la imagen y el objeto” (Nora, 2001).

De esta manera, la memoria se desarrolla a la par de las representaciones sociales, pues la memoria solo puede ser recordada por una persona en conjunción con otras personas a su alrededor; se socializa a través de relaciones sociales, así forma parte integral de lo simbólico y se colectiviza hasta alcanzar el grado de memoria con la que la sociedad en su conjunto se identifica. Asimismo, cuando Nora (op. cit.) menciona lo concreto y el espacio, podemos dilucidar su conexión con el territorio, pues es justo allí donde convergen tanto las representaciones sociales como la memoria y la salud.

Para que existan procesos de memoria no sólo hace falta el recuerdo de acontecimientos pasados o de procesos anteriores, sino una identificación consciente con dichos recuerdos y su participación aunque indirecta en ellos, pues al ser parte inherente de los procesos de identidad y territorialidad, la memoria guarda en sí misma una identificación cultural. Es a través de procesos de memoria que las culturas se autolegitiman, pues los miembros de dicha colectividad pueden representar sus recuerdos y su pasado cultural, dándole una vigencia a su acervo de conocimientos y por tanto transformando su cotidianidad.

La representación presenta dos dimensiones. Una dimensión de contexto: la situación de interacción social o ante un estímulo social sujeto se halla en y la representación aparece entonces como un caso de la cognición social, tal como es abordada por la psicología social. Una dimensión de pertenencia: siendo el sujeto un sujeto social, hace intervenir en su elaboración ideas, valores y modelos provenientes de su grupo de pertenencia o ideologías transmitidas dentro de la sociedad (Jodelet, 1986).

Un aspecto importante sobre las representaciones sociales, y más específicamente sobre el caso específico que aquí se estudia que es la medicina tradicional Kumiay, es que las reconfiguraciones tanto en las representaciones sociales, como en la memoria y el territorio surgen como consecuencia de procesos de hegemonía cultural y relaciones de poder que se instauran en el espacio donde milenariamente se ha desarrollado la cultura Kumiay. Si bien es cierto, las representaciones sociales cambian de generación a generación, también es cierto que hay que interpretarlas como situaciones donde el espacio juega un papel importante, no sólo en términos concretos [es donde se dan las relaciones, procesos y acciones sociales], sino en términos de simbólicos y sobre todo a partir de las fronteras culturales, el poder y la hegemonía.

Para Assmann (2008), la memoria solo puede ser ostentada por una persona, y al mismo tiempo ésta la socializa con otras a través de la interacción, creando un sistema de recuerdos compartido a manera de narrativa o de representación objetivada que resulta en un acervo simbólico propio de la sociedad que lo ostenta. Es decir, los sistemas de memoria son, como ya se mencionó atrás, tan inalienables a la cultura, como lo es su lengua, su territorio y su medicina tradicional.

Assmann (op. cit.) distingue dos tipos de memoria: memoria semántica y memoria episódica. La memoria semántica se refiere a aquellos acontecimientos vivenciados por sujetos que se dan a través de la cognición y regularmente culmina en conocimiento especializado que se comparte con otros y con el mundo. La memoria episódica se refiere a aspectos propiamente individuales que experimentan los sujetos y que sólo les atañen exclusivamente a ellos, es decir, no se trata de un constructo social de la memoria, sino de episodios biográficos propios, impidiendo su transmisión sin que se altere cualitativamente.

Asimismo, Rivera (2019) plantea que la “memoria semántica o memoria social es en la que se alojan las representaciones sociales, entendidas como los conocimientos, actitudes, normas, valores e ideologías propios de una sociedad [...] Memoria episódica o también llamada como memoria personal es la que se construye a través de la experiencia cotidiana, esta experiencia lleva a la construcción de modelos que facilitan nuestra vida”.

La memoria se contempla como un presente eterno (Assmann, 2008), es siempre un fenómeno de revitalización. Implica mantener vigente el pasado de un grupo o persona dada. Sin embargo, la memoria no se refiere a recuerdos *per se*, sino a construcciones del

pasado incluyendo a quien recuerda como parte de éste, aun a pesar de que no lo haya vivido o presenciado de forma directa. La memoria, es pues un postulado, un posicionamiento con respecto al pasado que puede repercutir en las representaciones sociales de un grupo determinado. Y puede aglutinar a los diferentes tipos de memorias: cultural, social, territorial, individual, local, política, etcétera.

Segun Assman (2008) la memoria cultural -que es una forma de memoria- se instaure en un grupo de forma profunda o trascendental cuando se transforman en símbolos y representaciones sociales; se compone de lo siguiente: “trama de eventos en una narrativa movilizadora y cargada de afecto; signos visuales y verbales que sirven como ayudas para la memoria; instituciones de enseñanza; sitios y monumentos que presentan reliquias palpables; ritos de conmemoración que reactivan periódicamente la memoria y potencian la participación colectiva”. Un aspecto importante de la memoria cultural, es su incorporación, es decir, la identificación no sólo contextual, sino afectiva y corporizada de la misma.

Nora (2001) menciona cómo la memoria es más fácil encontrarla en sociedades tradicionales que en sociedades modernas, pues en las sociedades tradicionales todo esta integrado bajo un constructo afectivo y corporizado, es el pasado de los ancestros lo que se recuerda, es el territorio donde se recuerda, es el acervo de conocimientos el que se recuerda y se mantiene, es pues un espacio para lo sagrado, puesto que tiene una identificación identitaria pragmáticamente permanente, pues al habitar el territorio, al aplicar el conocimiento de dicho territorio que ha sido emanado de generación en generación, la relación con el pasado no se ve como un compendio histórico de hechos desencantados, sino sucesos y procesos que tuvieron lugar tanto en sus corporalidades como sus territorialidades sin distinción entre una y otra.

La memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en el presente eterno; afectiva y mágica, la memoria solo se ajusta a detalles que la reafirman; se nutre de recuerdos borrosos, empalmados, globales o flotantes, particulares o simbólicos; es sensible a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones (Nora, 2001).

3.3 Territorialidad

Como ya se menciono, las RS y la memoria no pueden analizarse sin su dimensión espacial, pues tanto los recuerdos como las imágenes siempre surgen en un territorio específico. En este caso, las nuevas configuraciones en la medicina tradicional Kumiay y por tanto, la representación social del Kusiyay cambian al unísono de los procesos territoriales (Haesbaert, 2011). La territorialización comprende una forma de apropiarse del espacio que una cultura habita -ya sea ancestral/milenariamente o de forma reciente-, que culmina en una territorialidad (Ulloa, 2010) propia y particular; pero dicha territorialidad no comprende al espacio como un contenedor vacío, sino como todo un campo simbólico que está íntimamente relacionado con la cosmovisión de la cultura que lo vive, con el entorno que la rodea (Haesbaert, 2011) y con la memoria que sobre ésta se haya construido y por tanto, con las representaciones sociales que dicha sociedad construya.

La territorialidad es una constitución relacional del espacio (Lefebvre, 2013), que cobra sentido a partir de las representaciones sociales que se tengan y la cosmogonía relacionada a éste. Uno de los aspectos más importantes es que no puede separarse el desarrollo cultural de una sociedad, del territorio donde ésta se desenvuelve, así como los ecosistemas de los que se es parte y la cosmogonía que ahí se crea. Es decir, el territorio es tan inherente a una cultura como lo es su lengua, su cosmovisión o su medicina.

Desde la perspectiva relacional del espacio, el territorio posee una importancia idéntica a quienes lo habitan, y se consideran indisociables, pues un territorio nunca es enteramente natural, y una sociedad nunca es solamente cultural. En muchos casos, sobre todo cuando se trata de culturas originarias, la cosmogonía es una representación social del territorio y viceversa, la alimentación, el arte, la medicina, y el conocimiento en general surgen de una relación dialéctica entre las culturas y los espacios, la flora, la fauna, etcétera.

La territorialización se relaciona con la representación social de la medicina tradicional a través de una identificación, una simbolización y una cotidianización. El territorio también provee de formas específicas de economía, de política, organización social y por supuesto de medicina tradicional que están relacionadas a las formas que el espacio provee como idóneas para su mantenimiento.

Así, el territorio es un espacio simbólico que alberga una memoria cultural, una identificación étnica y por tanto una relación directa con la representación social de la medicina tradicional Kumiay.

El concepto de territorio tiene muchas acepciones y muchas formas de aplicarse, no sólo en términos analíticos, sino en formas pragmáticas, es decir, territorio no solo es un concepto, sino también formas de socialización en, con y entre el espacio y sus componentes. Sin embargo, en su mayoría el territorio o los procesos territoriales surgen como resultado de las relaciones de poder que se dan en dicho espacio, comúnmente desiguales cuando se trata de pueblos originarios.

Por tanto resulta imperativa una definición de poder para poder analizar los procesos de des-re-territorialidad, sobre todo en contextos con pasado colonial, pues las formas tanto de desterritorialización como de reterritorialización cambian dependiendo de la cultura, el momento y el lugar de que se trate, debido a las relaciones de poder a través tanto de procesos hegemónicos como de procesos anti o contra-hegemónicos.

Regularmente el territorio es interpretado desde una perspectiva político-administrativa, en la que se contempla el valor de uso y valor de cambio de un espacio particular, más específicamente aplicado a la división entre Estados-nación y sus divisiones internas y externas (Haesbaert, 2011; Ulloa, 2010). En ese sentido, el territorio se interpreta como un espacio material vacío que es habitado y ocupado por sujetos y objetos, siendo los primeros los que tienen el control y poder sobre dicho espacio (Lefebvre, 2013). Es pues, una delimitación del espacio que instaura un tipo de relaciones de poder y formas de control espacial, pues su principal móvil es la extracción y explotación de recursos.

Desde la perspectiva de Lefebvre (2013) el territorio se construye a partir de las relaciones de poder sobre el espacio, pues el espacio existe en relación a los componentes de éste, sean sujetos u objetos, humanos o no-humanos. En este caso, el territorio es una delimitación arbitraria propia de un grupo social que limita sus acciones a ciertos espacios, apropiándose de ellos o dominándolos (Haesbaert, 2016).

Así, la territorialización en la Modernidad se realiza desde la interpretación del espacio en su aspecto funcional: aprovechamiento de recursos, privatización, valor de uso y valor de cambio. Sin embargo, existen otras formas de apropiación del espacio que no

necesariamente buscan su control a través del dominio y la extracción, sino que se basan en una relación más horizontal con el espacio y sus componentes, en otras palabras se basan en el aspecto simbólico del espacio.

Esto significa que sociedades habitan territorios a través del dominio de éste, así como el dominio de otros grupos que lo comparten, mientras que la apropiación del territorio no es arbitraria y mucho menos impositiva, sino que se trata de un proceso más orgánico, donde la sociedad en cuestión va creando una relación específica con el espacio a través del tiempo. En ese sentido, la dominación puede estar más apegada a procesos materiales como la posesión, privatización, mercantilización del espacio y poder, mientras que la apropiación se basa más en una interpretación simbólica del mismo (Lefebvre, 2013).

Como lo menciona Haesbaert (2016) ‘el poder no se considera como una capacidad o un objeto —como algo que se pueda tener—, sino como una relación de fuerzas aunque muy desigual. Lo que más importa entonces son las prácticas y los efectos del poder’. En ese sentido, el poder no se posee, sino que se ejerce de manera relacional, y en el caso del espacio se expresa como territorialización a través de dominación o apropiación por grupos hegemónicos y subalternizados que desemboca en una territorialidad. Pero, como ya se mencionó, el territorio no sólo es la dimensión material funcional del espacio, sino una representación social cargada de simbolismo.

El territorio como un continuum, como un proceso continuo en uno de cuyos extremos tendríamos un territorio puramente funcional, y en el otro un territorio puramente simbólico—pero esto sólo en términos analíticos, porque en la realidad no existe un espacio social que pueda prescindir completamente de su dimensión simbólica o funcional (Haesbaert, 2020).

Para la gran mayoría de culturas originarias, no solo es el territorio que se habita actualmente, sino también el espacio que han habitado desde tiempos inmemoriales, donde sus ancestros han enfermado y sanado, donde habitan los seres míticos, los seres animales, las plantas y donde se formó su cultura. La territorialidad ha jugado un papel crucial en las culturas, pues sus formas de organización social han requerido de grandes proporciones de espacio; en particular para la cultura Kumiay, la movilidad es la base de su supervivencia por ser de corte cazador-recolector.

El territorio en sí mismo es inherente a la formación cultural Kumiay, aunado a que su forma de habitarlo, desde su periodo formativo fue a través de la apropiación y no de la dominación (Haesbaert, 2016). Es por esto que el territorio como representación social posee una dimensión cosmogónica.

Ulloa (2010) define dos tipos de territorialidad con respecto a los pueblos originarios, uno es el territorio ancestral y otro el territorio legal. El primero es la representación social de los pueblos originarios sobre el territorio que han habitado y vivido milenariamente, en el que no necesariamente existen divisiones privativas y donde el valor del suelo no se piensa en términos económicos o de extracción, sino en términos cosmogónicos y simbólicos; dicho territorio se contempla como un espacio relacional en el que participan humanos, animales, plantas, cerros, espíritus y hasta el clima. El territorio es importante por ser parte de la memoria cultural y de las representaciones sociales. Esta forma de territorialidad está íntimamente relacionada con la cosmovisión y el aspecto simbólico de las culturas originarias.

Por otro lado, el territorio legal (Ulloa, 2010) es la división político-administrativa sobre el espacio, que busca un control, delimitación, aprovechamiento y uso de los recursos tanto naturales como culturales que existen en un territorio dado; la mayoría de las ocasiones este tipo de territorio emana del Estado o de empresas privadas que buscan extracción y ocupación de dichos espacios, regularmente habitados por pueblos originarios y donde las relaciones de poder son desiguales o terminan en procesos de precarización y desculturización del espacio, o en palabras de Haesbaert (2011), provocan la desterritorialización. Sin embargo, las culturas originarias hacen uso de este tipo de territorialidad como una forma de legitimar ante el Estado o las empresas, su habitación del espacio.

Existe territorialidad cuando la cultura que habita y vive el espacio se concibe como parte integrante del mismo, y donde se colabora con el cuidado y mantenimiento de dicho espacio, no solo en la defensa ancestral/legal de ocupación, sino en la posición política de cuidado y protección, tanto a las culturas, como al ecosistema y lo sagrado; dicha territorialidad adquiere sentido cuando a través de los lugares de memoria (Nora, 2001) suceden identificaciones, resignificaciones y revitalizaciones del acervo de conocimiento y la afinidad cultural con dichos lugares de memoria.

El territorio es visto y sentido como espacio vivencial de lo sagrado y lo cotidiano, del conocimiento de las leyes propias, de la relación con otros seres, con los humanos y del manejo o relaciones que se tienen con ellos [...] la noción de territorio articula la apropiación simbólica y cotidiana tanto del espacio físico como simbólico (Ulloa, 2010).

Los procesos de territorialidad, inherentemente generan fronteras culturales, aunque no en todos los casos la diferenciación sea necesariamente hostil o a partir de una desigualdad de poder, por ejemplo las fronteras culturales que diferencian a las culturas Yumanas de Baja California, teniendo en el norte de la península a los Kumiay, al este a los Cucapa, al sureste a los Pa Ipai, al sur a los Kiliwas y al extremo sur a los Cochimíes; estas divisiones arbitrarias y culturales no necesariamente eran espacio de hostilidad o de relaciones desiguales de poder, sino que cada cultura tenía prácticas específicas, así como cosmogonías específicas que facilitaban la convivencia y la movilidad interterritorial.

La diferencia surge cuando se instaura el proyecto colonial en sus diferentes vertientes, pues los ejercicios de poder se tornaron en procesos de desterritorialización a través de la instauración de fronteras culturales y territorialidades que buscaban el control y explotación del territorio, que en última instancia desembocaron en etnocidio, y no necesariamente en una multiterritorialidad que reconocía la diversidad cultural de la península.

Muchos de los discursos que hablan de desterritorialización están hablando en realidad de una movilidad cada vez mayor y, cuando hablan de la cultura, de un hibridismo de la territorialidad en sentido cultural. En realidad todos ellos se refieren, sin saberlo, a nuevos tipos de territorios—que podemos denominar territorios-red, o redes que reúnen múltiples territorios—, y de forma más compleja, a la intensificación del fenómeno de la multiterritorialidad (Haesbaert, 2016).

Por desterritorialización (Haesbaert, 2011), nos referimos a formas, generalmente de dominio que buscan la apropiación del territorio cultural o social, a partir de la mercantilización de éste, es decir, de su conversión a mercancía a partir de su desencantamiento cosmogónico. Este tipo de procesos se acrecientan o más bien, toman un giro específico en la Modernidad.

Se habla de la desaparición de las culturas y por ende, de los territorios. Sin embargo no es un fin tal cual de la territorialidad, sino un intento por desespacializar las culturas o mejor dicho, es el encuentro entre múltiples territorialidades aunque en contextos de desigualdad.

La desterritorialización es la precarización del espacio y puede implicar desde la desaparición total de una cultura y/o la pérdida total del territorio, como en procesos de etnocidio, diáspora, movilización forzada, fronterización, despojo, extracción; hasta la pérdida de valor de un lugar debido a una representación negativa del mismo, aun por los mismos pobladores o agentes externos; a través de mecanismos de hegemonía cultural y control del espacio. La desterritorialización no siempre implica el exterminio demográfico, también cuenta con facetas más ‘cohesivas’ como la modernización de espacios tradicionales, la gentrificación, los proyectos turísticos, entre otros.

Al desterritorializar espacios culturales, al llevar a cabo etnocidios y la mercantilización total del espacio como territorio privado, se genera la desterritorialización. Para Haesbaert (2016) la desterritorialización no implica la desaparición del territorio, sino su precarización, más específicamente precarización por procesos de hegemonía cultural y relaciones desiguales de poder. Para Ulloa (2010), procesos como la fronterización, la invasión de espacios, la usurpación, el despojo y la extracción, tanto legal como ilegal de recursos naturales y culturales, son cuestiones que entran dentro del entramado de las múltiples fronteras y múltiples territorialidades.

El etnocidio es un parteaguas para que suceda la desterritorialización. Pero esto no exime a otras formas de desterritorializar que no se basan en violencia directa, como desvincular paulatina o invisiblemente; como los casos de extracción del espacio en nombre del progreso pero que al final precarizan aún más la situación y el territorio de las culturas; los procesos de globalización que implican el freno del Estado y la acción cada vez mayor, tanto de empresas privadas como asociaciones civiles y grupos del crimen organizado, promoviendo una forma única de desarrollo.

Segun Haesbaert (2016) la desterritorialización nunca es la etapa final de la territorialidad, sino solo un espacio liminal entre la territorialidad y la re-territorialidad, pues desde su perspectiva, no puede haber espacio que no entre dentro de un territorio, o mejor dicho, no hay lugares que no sean parte de un territorio. Así, la desterritorialización se da más en contextos donde existen relaciones desiguales de poder, por ejemplo en el

caso de los pueblos originarios o afrodescendientes, pues la desterritorialización regularmente surge por la imposición ya sea del Estado, las empresas o el crimen organizado por obtener el control territorial.

La desterritorialización no solo es el abandono físico de un territorio o su apropiación a través de la imposición en el mismo, sino también como una forma de precarizar la situación de dichos lugares, en este caso se habla de la precarización del territorio no porque haya sido abandonado, sino porque las injerencias e imposiciones por parte de particulares, empresas y el Estado, socavan la calidad de vida, acceso al agua, alimentación, salud y prácticas culturales propias de los pueblos. Es pues, la desterritorialización un desbalance en las relaciones de poder entre grupos hegemónicos y grupos subalternizados.

Sin embargo, la mayoría de procesos de desterritorialización culminan con movimientos de reterritorialización que buscan ya sea expulsar a los agentes externos -desde Estado, crimen organizado, invasores, saqueadores, megaproyectos y fronteras-, reapropiarse de sus antiguos espacios de memoria -sitios sagrados, territorios recuperados, zonas habitacionales-, tener el control y cuidado ecosistémico -control y mantenimiento de las plantas endémicas, prohibición del saqueo herbolario-, la protección y mantenimiento de lo sagrado y sobre todo la soberanía y libertad de acción sobre sus territorios ancestrales. Pues vivir un territorio para los pueblos originarios, no se agota con la ocupación material del mismo, sino que se articula con una apropiación cosmogónica, en una especie de yuxtaposición entre lo material, lo simbólico y lo afectivo.

En términos concretos la desterritorialización es pérdida del poder y control de un espacio, y su consecuente precarización, lo que implica que tanto el habitar, como el aprovechar el territorio estará supeditado a quienes ostenten el poder. Sin embargo, esto no implica una desaparición absoluta del territorio, sino más bien el parteaguas para nuevas formas de territorialidad. En otras palabras, no existe desterritorialización sin que esté ligada a un proceso inherente de reterritorialización; la cuestión estriba en la forma de territorializar y quienes realizan dicha reterritorialización.

La des-reterritorialización es un proceso dialéctico que culmina inherentemente en la multiterritorialidad, sin que esto interfiera en si se trata de relaciones de poder desiguales, extractivismo u ocupación milenaria, la cuestión es que todas esas formas muchas veces convergen en un mismo espacio, trayendo consigo la noción de

multiterritorialidad. Con respecto a la reterritorialización, desde los aportes de Haesbaert (2011, 2016), implica una recuperación y resistencia contra los grupos hegemónicos sobre el territorio, es decir, la defensa tanto de la soberanía, como de la ocupación ancestral y sobre todo de proponer una ‘reexistencia’, pues no sólo se retoman aspectos del pasado, sino que se hacen proyecciones a futuro sobre y desde la territorialidad originaria.

Reterritorializar implica una relación cosmogónica con el espacio, una perspectiva relacional del mismo y sobre todo una representación social que promueva tanto la inclusión del pasado a manera de memoria, como nuevas propuestas que surjan desde los pueblos mismos sobre su territorio y su territorialidad. La cuestión es que la reterritorialización no es el hecho de otorgar un espacio específico a las comunidades o grupos subalternizados, sino saber que cosmogónicamente existen espacios que han sido representados ancestralmente y que la sola delimitación política no implica necesariamente una reterritorialización, puesto que debido a las relaciones de poder, el territorio puede estar siendo hogar de múltiples territorialidades, muchas veces conflictuadas entre sí.

Las fronteras culturales se reconfiguran dependiendo de las relaciones de poder y los actores involucrados, la reterritorialización implica tanto diálogos, como contiendas y enfrentamientos entre territorialidades, sin embargo, no toda reterritorialización es producto de una reexistencia. Por el contrario, existen formas de reterritorializar que no necesariamente apuntan a una perspectiva relacional del espacio, sino a una perspectiva funcional del mismo, en la que sólo se toman en cuenta los beneficios económicos o políticos de la territorialidad, tales como los megaproyectos, las fronteras transnacionales, la ocupación [i]legal, la invasión y el extractivismo, por mencionar algunos.

Así las fronteras no solo se dan en lo material a través de la delimitación del espacio, sino que varias fronteras/territorialidades convergen en un mismo territorio o mejor dicho un mismo territorio posee múltiples territorialidades en un mismo espacio (Haesbaert 2016), pero que al mismo tiempo generan fronteras infranqueables debido a las dinámicas de control y las relaciones de poder (Ulloa, 2010). En aspectos micro, dicha reconfiguración del espacio o desterritorialización se traduce a desposesión, despojo y destrucción del territorio para culturas originarias, subalternas, clases bajas e identidades no hegemónicas, pues las dinámicas de poder socavan y acrecientan la desigualdad.

En aspectos macro, el neoliberalismo a través de la inversión/extractivismo de países primermundistas sobre países del sur, se disparó a escalas históricas, promoviendo un capital dinámico con la capacidad de instaurarse/imponerse en diferentes puntos geográficos, deslocalizando y alcanzando la posibilidad de desdibujar o mejor dicho, reconfigurar las fronteras y sobre todo la percepción del espacio, pues se eliminan las distancias y se transforman las territorialidades.

En pocas palabras, la deslocalización y la desterritorialización no son más que estados liminales cuya culminación o verdadera naturaleza es la reterritorialización y la relocalización. Esto, por supuesto, no implica que tanto la desterritorialización, como la reterritorialización posean una identidad negativa o positiva inherente, todo depende de las relaciones de poder bajo las cuales surge. Existen contextos donde la reterritorialización implica un despojo [empresas extractivistas que cambian de localización y se instauran en territorios originarios, ecosistémicos] y contextos donde la desterritorialización es un proceso antihegemónico [expulsión de empresas extractivistas, expulsión del crimen organizado].

En el pasado, el territorio indígena no era exclusivo, sino que era habitado, vivido y transitado por múltiples culturas tanto contemporáneas como a través del tiempo, algo muy similar a lo que Haesbaert (2012) denomina como multiterritorialidad o territorios red. Las fronteras culturales existían en tanto distinción identitaria, no como una delimitación para ejercer poder y control sobre dicho espacio. Era parte de la socialización y convivencia inter e intracultural de las diversas culturas. Sin embargo, con la imposición de la colonia las fronteras adquirieron la dimensión de exclusividad y los territorios una delimitación y privatización, la territorialidad cambió, así como todo el panorama cultural, no sólo en término de ocupación de espacios, sino también debido al etnocidio y epistemicidio que ello implicó.

Desde las perspectivas de algunos pueblos originarios tanto de México como del resto de América Latina, se puede observar que sus propuestas territoriales van más allá tanto de lo legal y lo ancestral, puesto que socavan aspectos cosmogónicos trascendentes e immanentes que rayan en lo ontológico. La propuesta de representación social del mundo de dichos pueblos es a través de la analogía del cuerpo-mundo, que tanto Haesbaert (2020) como Ulloa (2010) y muchas otras autoras feministas indígenas retoman desde las cosmogonías originarias.

3.4 Reexistencia

Para hablar de esta propuesta, es necesario plantear que tanto los procesos de reexistencia como de territorialidad forman parte de un entramado decolonial, pues no pueden ignorarse los aspectos de herencia colonial, racial, de género y de clase que están formando parte de la territorialidad en sus diferentes vertientes (desterritorialización y reterritorialización) y que se expresan a través del dominio y la colonialidad del poder.

En ese sentido, no se puede hablar de territorialidad sin contemplar tanto las relaciones de poder, como los procesos de colonialidad que aún hoy día siguen vigentes y que afectan de diversas formas a las culturas originarias. La territorialización es indisociable de los procesos cosmogónicos, económicos, políticos, sociales, simbólicos, de género, de clase y de salud que viven las culturas, sean estas subalternizadas o hegemónicas. Así, en cuanto a la territorialidad y la colonialidad, no puede ignorarse que sus alcances se recrudecen cuando se entrecruzan con el género, la raza o la clase.

De esta manera, resulta menester analizarlos incluyendo una perspectiva de género, de clase y étnica/racial, puesto que las formas de instaurarse desde los primeros contactos, fue a través de procesos de dominio que incluían evangelización o imposición religiosa y cosmogónica sobre los pueblos nativos que implicaba la suspensión de su *modus vivendi* de cacería y recolección, para sustituirlo por la sedentarización y el alejamiento de prácticas consideradas ‘salvajes’ y ‘anti-cristianas’.

Por ejemplo: la secularización que implicaba la expulsión de los clérigos y la creación de focos poblacionales alrededor de las antiguas misiones, que terminaron convirtiéndose en comunidades; la fronterización, cuyos efectos fueron la división territorial entre dos Estados-nación obstaculizando el tránsito ancestral de las culturas originarias y la securitización que significó el blindaje de dicha frontera entre ambos países dejando totalmente divididos y separados en dos naciones distintas a las culturas originarias cuyos proyectos civilizatorios eran contrarios a la idea de territorialidad ancestral de los pueblos.

Como se puede observar, todos esos procesos fueron una negación tácita de la territorialidad ancestral de los pueblos originarios (Ulloa, 2010) cuyas consecuencias se vivieron de forma diferente entre hombres y mujeres, puesto que se impuso una patriarcalización y cuyos alcances se pueden distinguir aún hoy en día de diversas

maneras. Es por eso que feministas indígenas plantean una perspectiva feminista del territorio-cuerpo, puesto que las formas de desterritorializar el espacio también se vivieron como una desterritorialización del cuerpo, pues para muchas culturas originarias no existe distinción entre el cuerpo y la Tierra.

La propuesta cuerpo-territorio es mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, y donde habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético (Cruz Hernández, 2017, 43).

Es por eso que no se puede ignorar la perspectiva de género en las territorialidades tanto hegemónicas como contra-hegemónicas, puesto que son las mujeres quienes llevan a cabo la mayoría de movimientos de resistencia desde la perspectiva que incluye al cuerpo como territorio y que retoma dicha acepción desde las cosmogonías originarias. Puesto que la desterritorialización tiene rostro patriarcal, colonial y capitalista; mientras que las representaciones sociales de la reterritorialización tienen rostro feminista, decolonial, anticapitalista y sobre todo cosmogónico.

A partir de una perspectiva de género, enfatiza el territorio relacionado a la escala primordial del cuerpo, el “cuerpo-territorio”, proveniente principalmente de proposiciones de investigadoras feministas (o eco-feministas) y del movimiento indígena, que prestaron atención al poder de la corporeidad al mismo tiempo como objeto de ejercicio del poder y como sujeto (corporificado) de resistencia (Haesbaert, 2020).

De esta manera, la territorialidad originaria, en última instancia apunta hacia una propuesta de reexistencia, donde no sólo se lucha por la territorialidad legal del espacio, ni por la ocupación ancestral del mismo, sino que se propone una especie de reterritorialización a manera de sanación política [el reconocimiento y respeto de la soberanía del territorio ancestral], ecosistémica [por los procesos de explotación y extracción de recursos], cosmogónica [la revitalización y restitución de la sacralidad territorial], de la memoria [por los procesos de colonialidad histórica sobre los cuerpos y los territorios en el pasado], cultural [debido a la resignificación y revitalización cultural de los pueblos], de salud [revitalización de los saberes de medicina tradicional albergados

en la memoria], de género [debido a la imposición de procesos de dominio patriarcal en todas las escalas de colonialidad], de clase [por la permanente precarización de las formas de vida tradicionales] y epistémica [debido al etnocidio-epistemicidio y negación histórica de los conocimientos originarios como legítimos].

En pocas palabras, la territorialidad, la memoria y la medicina tradicional, son representaciones sociales que se entraman, condensan y culminan como procesos de reexistencia, puesto que no sólo incluye la resistencia activa como el enfrentamiento directo ya sea política o bélicamente por el poder, ni tampoco se limita a la resistencia pasiva donde las formas son menos coercitivas y más silenciosas, como la ausencia de contacto, el alejamiento cultural, etcétera.

En la reexistencia no pueden separarse todas las facetas de la desterritorialización y la colonialidad del poder sin que las respuestas contra-hegemónicas apunten no sólo a la resistencia a los embates de la Modernidad, sino a una propuesta propia de reexistir que no solo sea un retorno al pasado, sino que incluya las propuestas actuales de existir que han generado y creado las culturas originarias desde sí y para sí.

El énfasis dado por muchos grupos sociales latinoamericanos, especialmente los pueblos originarios y movimientos de mujeres -principalmente mujeres indígenas-, al cuerpo-tierra-territorio como categoría de la práctica, es reveladora, ante todo, de la importancia del territorio de vida, aquí denominado “territorio de r-existencia”, contra las tantas amenazas y violencias que estos grupos vienen sistemáticamente sufriendo (Haesbaert, 2020).

Una de las formas de reexistencia que más se pueden observar es el acercamiento a conocimientos y epistemologías tradicionales sobre el cultivo y mantenimiento del cuerpo es la rememoración, revitalización y resignificación de las medicinas tradicionales, que principalmente llevan a cabo las mujeres indígenas. En este caso, la medicina tradicional es parte fundamental del desarrollo cultural de todas las sociedades, pues cada acervo de conocimientos es propio, único y localizado; asimismo, el conocimiento médico tradicional es el tópico principal que atañe a la presente investigación.

En términos de Rivera (2019), los procesos de reexistencia se ocupan de:

1. Cómo se ha configurado el fenómeno en que las personas de origen étnico/racial/cultural diferenciado son despojadas de su dignidad humana, vamos a decir

de su existencia en términos sociales y psicológicos. 2. El análisis crítico de sus condiciones en la contemporaneidad y los efectos sobre su existencia. 3. Las formas en que estas personas han logrado a través de procesos comunitarios y políticos transformar su significación del sí mismo individual y colectivo y existir de otra manera. 4. La transformación de las relaciones interétnicas, interraciales e interculturales y su relación con la educación (en general, y en psicología) y en la transformación de los aspectos anteriores.

Agregaremos nosotros la cuestión territorial, cosmogónica y sobre todo de salud, puesto que las propuestas de reexistencia en particular de pueblos originarios son indisociables de dichos aspectos, ya que en muchas ocasiones se plantean como procesos de sanación tanto individual, como comunitaria. Como se ha ido mencionando, para las culturas originarias, no pueden separarse los procesos psicológicos de los físicos y cosmogónicos con respecto al bienestar y la salud. Dentro de este aspecto, también entra la cuestión de la dignidad como estandarte de las demandas de reivindicación de dichos pueblos.

En ese sentido, interpretamos la reexistencia como una forma integral de sanación, que no sólo se limita al ejercicio político de demandas de dignidad, sino que busca traer a colación, desde las epistemologías originarias y ancestrales, propuestas de sanación que incluyan las territorialidades-corporalidades otras, la memoria cultural, las medicinas tradicionales y la decolonialidad que culminen en la reconfiguración de las representaciones sociales como una auto-proyección ética sobre el poder, la soberanía, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos.

3.5 Medicina tradicional

Con respecto a la medicina tradicional como acervo de conocimientos en sí mismo y como representación social, lo que nos atañe es: “descubrir, explicar y sistematizar la problemática social de la salud, de la enfermedad y de las terapéuticas en el contexto de cada sociedad y de cada cultura, desde sus orígenes hasta nuestros días [...] investiga la explicación que cada cultura da a estos fenómenos y a esa problemática.

Aquí entran los conceptos propios de una serie de binomios emparentados: salud-enfermedad, bienestar-malestar, vida-muerte, médico-curandero, curandero-hechicero, salud individual-salud pública, etcétera. Entran también las causalidades atribuidas: de tipo religioso, psicológico, económico-social, cultural, de patología natural” (Anzures, 1978).

Como ya se ha mencionado a lo largo del texto, desde las cosmogonías originarias y sus correspondientes epistemologías, la distinción entre esferas del conocimiento se encuentra difuminada e imbricada entre sí. De esta manera, hablar de medicina tradicional no puede separarse del territorio, del ecosistema, del contexto y la cosmovisión; es por esto que tanto las representaciones sociales de salud como de enfermedad están específicamente situadas en los contextos culturales donde surgen.

Desde los aportes sobre etnomedicina de Anzures (1978), se puede distinguir cómo las medicinas tradicionales otras han sido catalogadas -desde procesos hegemónicos como el eurocentrismo y el epistemicidio- como mágicas, demoníacas y/o supersticiosas, debido a no plantear una visión racional de la salud y por incluir aspectos cosmogónicos dentro de sus postulados.

En términos generales, la inclusión de procesos encantados de interpretación sobre el cuerpo y la salud han sido suprimidos, reprimidos y oprimidos debido a relaciones de poder que se impusieron a partir de la colonia; sin embargo, sus orígenes datan de temporalidades más antiguas. Como lo menciona Anzures (1978), desde las primeras tribus semitas judáicas ya se tenía una interpretación peyorativa de las prácticas médicas que no fueran propiamente hebreas, catalogándolas de charlatanerías, supersticiones y brujería, lo cual era contrario a las enseñanzas y mandatos divinos.

Esta interpretación sobrevivió debido a la proliferación del judeocristianismo que se instauró en el mundo a través de la globalización. Con la llegada de la racionalidad instrumental científica, esto no fue distinto, pues sólo se toma como legítimo todo aquel conocimiento médico que surja de la ciencia biomédica.

Esto solo puede interpretarse como parte del desencantamiento del mundo que implican los procesos de desterritorialización, epistemicidio y etnocidio que se han impuesto desde la colonialidad del poder. Este desencantamiento muestra cómo se desvirtúan tradiciones médicas ancestrales en todo el mundo, a pesar de que gran parte de

la farmacopea occidental existe como producto de la extracción, saqueo y despojo de las culturas no occidentales. Bajo ese tenor, la medicina tradicional se contempla como un mero ‘empirismo mágico’ carente de legitimidad científica y por tanto, de efectividad real sobre los padecimientos y enfermedades que aquejan a las diferentes culturas.

Como lo menciona Anzures (1978): “en el campo de la medicina no dan el nombre de médicos o de doctores a los que se ocupan de restituir la salud en esos grupos humanos, sino que los llaman despectivamente curanderos, magos, brujos, yerberos, hueseros, pulsadores, etcétera”. Esto puede encontrarse en la gran mayoría de interpretaciones sobre medicinas otras, precisamente como parte de esa negación de la existencia plena de la diversidad cultural.

Los procesos de salud en las medicinas tradicionales son llevados a cabo por personalidades con distintos nombres (Anzures, 1978), pero cuyo principal atributo es la inclusión de la realidad profunda con respecto a los procesos de salud-enfermedad, bienestar-malestar, cosmovisión-cosmovivencia. Para poder tener un acercamiento a la medicina tradicional, es menester primero tener en cuenta que dicho constructo responde a muchas otras facetas de existencia como las que ya hemos mencionado, pero también se requiere comprender el campo de lo cosmogónico, lo sagrado, lo religioso, lo trascendente y lo inmanente, puesto que al ser propuestas encantadas de la realidad, van a responder a lo que la cosmovisión y cosmogonía de cada cultura plantee.

Así, al hablar de medicina tradicional indígena debe tomarse en cuenta que los médicos tradicionales se encuentran en un estado liminal entre lo material y lo sagrado, lo concreto y lo simbólico, y que las terapéuticas creadas en dichas culturas, también responden a lo que contemplan como sagrado, profano o religioso. Durkheim (2003) propone que todas las religiones del mundo poseen ‘estructuras elementales’ que comparten entre sí.

La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnomos, las leyendas, son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, las relaciones de unas con otras y con las cosas profanas (Durkheim, 2003).

Lo sagrado no puede explicarse más que en relación a lo profano y viceversa, sin embargo, para Durkheim, cada uno es una esfera absoluta e infranqueable, puesto que la esfera de la sacralidad es totalmente contraria e irreconciliable con la esfera de lo profano; “los dos mundos no solamente se conciben separados, sino hostiles y celosamente rivales uno del otro” (2003).

Para Callois (2006), lo sagrado se estructura en una temporalidad específica, no todo el tiempo es sagrado, sino sólo aquel en que se realizan rituales y prácticas orientadas a mantener y seguir ciertos lineamiento que en épocas profanas no existen; pueden ser desde ayunos, ejercicios, prohibiciones, ceremonias, fiestas, rituales, entre otros. Lo sagrado se distingue por su temporalidad limitada, mientras que lo profano es todo aquello que se realiza de forma común y corriente, sin necesariamente una significación trascendente; las prácticas de la vida cotidiana como el trabajo, el sexo, la comida, entre otras.

En ese sentido, los médicos tradicionales no sólo se encargan de aspectos físico-biológicos, sino también de lo sagrado y lo profano [cosmogónico], o mejor dicho, para los médicos tradicionales lo físico-biológico no es una esfera separada de lo sagrado y lo profano, sino facetas yuxtapuestas que tienen influencia mutua en los procesos de salud, enfermedad y las terapéuticas que sobre estas se crean. La cuestión es que las representaciones de lo sagrado y lo profano no son las mismas para todas las culturas y cambian de contexto a contexto.

Esto significa que prácticas que antaño no se consideraban religiosas o sagradas ahora han sido observadas a través no de lo sagrado y lo profano como la dicotomía durkheimiana, sino planteando dichas dimensiones como opuestos complementarios de una realidad dialéctica. No se puede hablar de prácticas profanas si toda acción está orientada a través de lo sagrado; sea en términos concordantes o discordantes.

Hablar de lo sagrado no sería posible de no ser en contraposición a lo profano, mostrando así una interdependencia primaria; de esta forma, lo sagrado sólo puede surgir a partir de la presencia y existencia de lo profano. Lo sagrado deja de ser propio de la excepcionalidad para entrar a formar parte del sentido común y la vida cotidiana, sin que esto interfiera con su sentido de novedad y actualización.

Las diferencias pueden encontrarse en las formulaciones y acepciones o representaciones de la medicina tradicional donde se exprese tanto lo sagrado como lo profano, en este caso, nos referimos a lo trascendente y lo inmanente como esferas de manifestación de lo anterior. Por trascendente nos referimos a las representaciones sobre los aspectos suprahumanos o supramateriales que las culturas ostentan en sus cosmogonías; las ideas sobre la muerte, la vida, la existencia, la realidad, la salud, etcétera; mientras que lo inmanente se refiere más a aspectos cotidianos donde entra lo sagrado, como en los alimentos, las plantas, la cartografía simbólica, el agua, el bienestar, etcétera, sin que necesariamente se requiera de un tiempo específico para ello, sino que se desenvuelve en el mundo de la vida cotidiana.

En la medicina tradicional pueden vislumbrarse esas dos facetas de forma indisociada, pues tanto lo trascendente expresado en las ideas propias del origen de las enfermedades o la forma de representar la enfermedad está mediada por el encantamiento cosmogónico. En palabras de Frigerio (2016), lo trascendente es aquello que está en una dimensión por fuera, algo más allá tanto de la realidad como del cosmos mismo, mientras que lo inmanente se refiere a aquella sacralidad que se encuentra dentro de todas las cosas sin que se tenga que traspasar de dimensionalidad y sin que exista una diferencia ontológica entre lo sagrado y lo interno, es pues la integración y presencia de lo sagrado en la vida cotidiana.

La inmanencia responde a procesos de religiosidad individual, en la que las personas se acercan a lo sagrado desde lo cotidiano, desde sí mismas y sin intermediarios institucionales y oficiales, es una relación directa con la sacralidad, libre de preceptos y reglamentos solidificados, Anzures (1978) lo plantea como psico-religioso. Por su parte, la trascendencia se refiere a todas esas formas socializadas a través del tiempo con respecto a lo sagrado, es una relación con la sacralidad cuya característica principal es la colectividad y la ritualización generalizada de lo sagrado.

Epistemológicamente, debemos mencionar al menos dos rasgos esenciales, íntimamente relacionados pero heurísticamente distinguibles: el énfasis en el individuo como centro de la experiencia religiosa, pero también de la autoridad religiosa. El individuo es el principal vehículo de la experiencia religiosa, el más ajustado intérprete de su experiencia y el árbitro final acerca de su validez y de sus alcances (Frigerio, 2016).

Dentro del acervo de conocimientos de la medicina tradicional originaria, pueden encontrarse tanto aspectos trascendentes como inmanentes, cuya configuración y representación a nuestro parecer, son equivalentes a lo que podríamos llamar sagrado y profano, solo que contextualizado a la realidad indígena, y tomando en cuenta que en dicha estructura de pensamiento no existe una división tajante entre lo sagrado colectivo y lo sagrado personal con respecto a lo profano.

Lo que Frigerio (2016) plantea es muy similar a lo que desde hace algunas décadas se ha denominado como ‘espiritualidad’, la cual es una contrapropuesta a las antiguas formas religiosas organizadas colectivamente en iglesias y bajo las cuales se crearon mandamientos, reglas y deberes, que de ser transgredidos conllevan condenas tanto simbólicas como materiales.

Este tipo de formas religiosas han sufrido cambios debido a los procesos globales como la secularización, el desencantamiento y la pérdida de confianza en las instituciones religiosas, aunado a la proliferación del individualismo como propuesta de sacralidad. Lo que se busca es el alejamiento de intermediarios entre las personas y lo sagrado y sobre todo del ‘deber ser’ que dichas formas religiosas proponen e imponen, puesto que muchas ya no pueden ser llevadas a cabo por las reconfiguraciones en los contextos globales.

Lo que se propone a partir de los postulados de Frigerio (2016) es precisamente que tanto lo trascendente como lo inmanente, son formas que pueden entrelazarse en las religiosidades originarias y que tienen un impacto a través de las medicinas tradicionales sin que necesariamente tenga que existir la distinción entre lo sagrado y lo profano. Lo que se puede dilucidar de la sacralidad en la medicina tradicional es precisamente que la sacralidad se experimenta, tanto de forma individual a través de formas personales y privadas de relacionarse con lo sagrado que no necesariamente están apegados a procesos tradicionales sino que apelan por procesos de innovación o lo que se conoce como *alteraciones* en la teoría de las RS: cuidados personales, autosanación, entre otros; como de forma colectiva a través de procesos de renovación como rituales, festividades, ceremonias, etcétera.

Lo sagrado no está mediado por la tradición, la institución o los sacerdotes (como en las iglesias) ni por profetas carismáticos (como en las sectas), sino caracterizado por su inmediatez respecto del individuo [...] adopta la gnosis de la experiencia, postulando que lo sagrado es conocible a través de la propia conciencia, experiencia, sensación o intuición (Frigerio, 2016).

En ese sentido, Pereira (2020) propone el término de ‘religiosidad vivida’, en el cual plantea que la religiosidad dejó de ser una esfera separada de la vida cotidiana, pasando a ser parte de ésta; donde lo sagrado no necesariamente surge en lugares oficializados, sino en los contextos que podrían pensarse como totalmente seculares, dando lugar a la religiosidad vivida a partir de la emergencia de lo trascendente en diferentes momentos y lugares del hacer cotidiano de las personas. Es decir, una religiosidad personal e individual que se expresa a través de las acciones cotidianas y vivencias ordinarias de lo sagrado que en última instancia desembocan en el cultivo de un bienestar que consecuentemente desemboca en el cultivo de la salud.

La religión vivida es la sacralización de las prácticas cotidianas a través de una individualización de lo religioso; esto significa que dichas prácticas pueden coincidir o no con las que se realizan en rituales institucionalizados; asimismo, pueden estar sujetas a interpretaciones personales que en ocasiones pueden o no contrastar con las creencias practicadas en religiones oficiales e institucionalizadas sin que esto entre en contradicción con las narrativas de los sujetos. Incluso, acciones que no se contemplan propias de la medicina, se incluyen dentro del entramado mayor de prácticas de salud y bienestar cuyo móvil es la sacralidad.

El hecho de que las prácticas de los sujetos muchas veces parecen contrastar con las creencias entendidas como oficiales o tradicionales no implica que las creencias no formen parte central de la vida de los creyentes. Más aún, las creencias pueden formar parte fundamental de la vida cotidiana (Pereira, 2020).

La religiosidad vivida se diluye en la vida cotidiana, dando espacio a lo sagrado y trascendente en prácticas o contextos que un análisis superficial no podría vislumbrar como posibles o disponibles para ello. Esto implica una disolución, desdibujamiento de lo sagrado y lo profano, esferas antaño consideradas separadas. Es imprescindible tener en cuenta que lo sagrado puede estar presente de formas y en espacios que no se consideraban posibles, tanto que podrían resultar contradictorias a las creencias oficiales o tradicionales. Sin embargo, esto no implica que no sea considerado sagrado, religioso o trascendente para quien lo practica (Pereira, 2020). En ese sentido, lo sagrado y lo profano está atravesado por un desdibujamiento y transformación; se muestran como dos dimensiones de una misma realidad que toman forma en la vida cotidiana a través de lo inmanente y lo trascendente.

La religiosidad vivida propone una interpretación y observación de lo sagrado a partir de la cotidianidad y no sólo de la tradición. En ese sentido, se abre la posibilidad de interpretación de la religiosidad a partir de los practicantes, pues sólo se captan sus diversas facetas en la dimensión cotidiana y vivencial.

Fácilmente se puede entrever que la medicina tradicional tiene aspectos que pueden ser interpretados bajo el concepto de religiosidad vivida, debido a la inclusión de la sacralidad inmanente y trascendente, así como la individualización de las prácticas sobre la salud y la enfermedad.

Las prácticas cosmogónicas sobre el cultivo de la salud, como terapéuticas, ceremonias, rituales, sanaciones y festividades entran en el campo de lo trascendente, pues implican un intermediario de conocimiento profundo sobre los aspectos sagrados que se encuentran en los relatos míticos, así como una colectividad que lo represente y lo practique; mientras que lo inmanente se expresa en prácticas de prevención, de autocuidado y bienestar personal, como la alimentación, la higiene, la relación con el territorio, entre otras, sin que existan intermediarios entre la sacralidad y los sujetos.

Desde las representaciones sociales se pueden observar las formas en que las culturas proyectan sus propias prácticas y sentires con respecto a la realidad, son expresiones de la cosmovisión que hacen uso y aplicación del conocimiento tradicional a través de los procesos de memoria y rememoración, pero que sin embargo responden también a nuevas facetas y reconfiguraciones sobre lo representado, dando pie a transformaciones y actualizaciones.

Desde la concepción misma del territorio y la territorialidad, las representaciones sociales muestran las formas en que se crea, mantiene y evoluciona el conocimiento y acciones de una cultura, tanto a través de la innovación, como de la renovación. Pues no hay que dejar de lado el dinamismo que estructura dichas representaciones, más aun considerando los cambios globales, los procesos de colonialidad, de extracción, de hegemonía; pero también de rememoración, resignificación, revitalización, reterritorialización y reexistencia.

Como se planteó al inicio, la medicina tradicional no puede entenderse sin su dimensión espacial y territorial, pues es en el territorio donde cohabitan todas las cuestiones sagradas y cotidianas. Es en el territorio donde se encuentra la inmanencia de los sujetos, así como la trascendencia de los lugares.

La secularización responde a la permanencia y mantenimiento histórico de un proceso de etnocidio que implica el exterminio en términos demográficos a través de guerras, esclavitud y asesinato; el exterminio a través de la eliminación directa de los conocimientos y saberes o epistemicidio; la eliminación geográfica a través del despojo, usurpación y/o apropiación del territorio o desterritorialización; la secularización no surge como un proceso inherente a la cultura Kumiay, y tampoco implica una pérdida absoluta e irreparable del conocimiento de medicina tradicional, sino que a nuestro parecer implica una reconfiguración de la representación social del Kusiyay que se traduce en cotidianización o ‘naturalización’ del conocimiento hasta convertirlo en parte del sentido común.

Nos referimos a una manera muy particular de secularizar, puesto que no surge como un cuestionamiento a la institución del Kusiyay [si se nos permite tal catalogación], sino a relaciones de poder que culminan en procesos de desterritorialización, etnocidio, epistemicidio, colonialidad y hegemonía.

CAPÍTULO IV. ANÁLISIS DE RESULTADOS. REPRESENTACIONES SOCIALES DE LA MEDICINA TRADICIONAL KUMIAY

La medicina tradicional Kumiay se plantea como una representación social -desde los postulados de Jodelet (1986)-, que se expresa en un conjunto de prácticas que tienen origen y toman forma en la cosmogonía y se expresan/practican a través de una ritualidad encaminada al cultivo y mantenimiento del cuerpo. Así, este tipo de prácticas no solo contempla la salud y la enfermedad en términos de curación, pues propone una concepción integral/holista de la misma, en la que los aspectos cosmogónico-sagrados tienen igual influencia en la salud y la enfermedad, tanto como los aspectos físico-biológicos, generando así terapéuticas de sanación.

De esta manera, las representaciones sociales son aspectos del conocimiento del sentido común que se ha transformado con el paso de tiempo, ya sea por aspectos externos o internos que generan cambios culturales que tienen implicaciones no solo en lo que se recuerda, sino en la forma misma en que se recuerda, en cómo se configura el recuerdo, la memoria y la identidad misma. Se dan a través de un proceso de *objetivación* y uno de *anclaje*.

La *objetivación* de la representación social de la medicina tradicional surge al considerar que debe haber una revitalización no sólo de sus saberes, sino una resignificación de sus aplicaciones terapéuticas. De esta forma, el conocimiento se condensa y se objetiva en el acervo de conocimientos de medicina tradicional que se guarda en la memoria y se transforma en parte del sentido común, creando un mundo de vida, sentido de pertenencia e identidad, compartidos entre los y las miembros del clan Meskuish.

En el proceso selectivo de la Medicina Tradicional Kumiay, la *depuración de la información* se realiza a partir de la realización de proyectos de revitalización cultural, de la lengua y de la cosmovisión. Un aspecto sobresaliente es la labor pedagógica sobre plantas nativas, medicinales y sagradas, para lo cual realiza una selección de conocimientos y saberes específicos orientados al cultivo de la salud; desde relatos míticos, conocimiento etno-botánico y procesos terapéuticos.

Las llamadas *alteraciones* surgen al momento de presentar la información y el acervo de conocimientos médicos a las generaciones jóvenes a través de la rememoración. Sin embargo, la memoria está principalmente en las generaciones mayores, por lo que los y las jóvenes hacen interpretaciones o aprendizajes con respecto al interés que tengan en conservar y aprender dichos conocimientos y sobre todo, con respecto al nivel de identificación que con dichos saberes tengan. De este modo, la medicina tradicional se presenta como un fenómeno nuevo para las generaciones más jóvenes, generando nuevas configuraciones en dicha representación social.

Con respecto a la *esquemización estructurante*, esta se basa en el sentido relacional que las nuevas generaciones imputan o encuentran en la medicina tradicional. Es la identificación de un impacto más allá que el solo mantenimiento del conocimiento, es la forma en que los sujetos interpretan y viven cotidianamente dicho conocimiento; es la aplicación pragmática de dichos saberes y su dimensión identitaria, lo cual implica cambios e interpretaciones diversas.

En esta *esquemización* se busca la total familiaridad de los sujetos con la representación. Las formas de socializar el acervo de conocimientos sobre medicina tradicional están orientados a las nuevas formas de interpretar de las generaciones más jóvenes. Asimismo, la información es completamente comprensible sobre todo viviendo en los territorios donde están presentes todos los elementos relacionados a la medicina tradicional. Desde referencias geográficas, sitios sagrados, plantas medicinales, plantas sagradas y lugares de recolección.

Jodelet (1984) menciona como la pertenencia y por consiguiente, la identidad juegan un papel primordial en el compromiso y el ‘agenciamiento’ de los elementos que constituyen la representación. La identidad étnica y la participación en los procesos de rememoración serán clave a la hora de la construcción de la medicina tradicional como una representación social.

La *naturalización* implica la cotidianización del acervo de conocimientos médicos y de salud, tanto en aplicación terapéutica, como en su inclusión y presencia en el lenguaje cotidiano y sentido común. Es la manera en que una cultura familiariza su mundo de vida como propio y compartido entre sus semejantes, creando relaciones sociales basadas en acuerdos de percepción y acciones orientadas a dicha representación.

La construcción de una representación social se da cuando los sujetos se encuentran frente a un nuevo fenómeno que buscan comprender y posteriormente aprehender en información-objeto-imagen-representación. Se emplea la estructura de cognición para cognoscer el nuevo fenómeno, se recurre a procesos de interpretación y acción guardados en la memoria.

La cuestión estriba que en Nejí no podría plantearse como un fenómeno nuevo, es decir, la medicina tradicional Kumiay lleva más de 10,000 años de desarrollo, por lo que implica un conocimiento milenario. Sin embargo, en su construcción como representación social, el fenómeno novedoso es en realidad un fenómeno milenario que se presenta a las nuevas generaciones como un conocimiento en proceso de rescate y revitalización, y por tanto novedoso.

La medicina tradicional Kumiay forma parte de un entramado de significados y simbolismos emanados de la socialización de su representación cuyas articulaciones se guardan en la memoria. En el caso de la asignación de sentido a la Medicina Tradicional Kumiay como RS se encuentran dos vertientes. Por un lado, el alejamiento consciente de los haceres Kumiay. Por otro lado, la identificación por línea materna, con la cultura Kumiay, el conocimiento del ecosistema, los saberes etnobotánicos, los relatos míticos y el aprendizaje de la lengua, dan cuenta de una cotidianidad que incluye gran parte del acervo de conocimientos Kumiay y que además es empíricamente útil para la vida en dichos territorios.

En ese tenor, las nuevas generaciones kumiay, si bien no conocen la figura de Kusiay como una pieza clave de la organización social kumiay, sí la conocen como una figura clave del cultivo y mantenimiento de la salud. En el caso de la Medicina Tradicional Kumiay las fricciones podrían ser la resistencia de algunos jóvenes a involucrarse más en los procesos de aprendizaje, revitalización y mantenimiento de los saberes médicos kumiay.

La Medicina Tradicional Kumiay es una representación social enmarcada en procesos de transformación del conocimiento constante y sostenida, pues al ser un acervo de más de 10,000 años albergado en la memoria, identificado con el territorio y totalmente relacionado al ecosistema. Los cambios, transformaciones y reconfiguraciones que hasta ahora siguen sucediendo tanto en el acervo de conocimientos, como en la figura de Kusiay misma y por tanto en la percepción de la salud. En ese sentido, el conocimiento

no solo debe entenderse como un cúmulo de información guardado en el almacén de la memoria, sino como una forma en sí misma de entender la realidad y de crear relaciones sociales, es decir de formas específicas de cognición.

La *objetivación* da cuenta de cómo la Medicina Tradicional se configura cual imagen terminada, como se instaura como representación; mientras que el *anclaje* muestra la aplicación y desarrollo de dicha representación en relación a la identificación de los grupos e individuos con ésta.

Sobre la *construcción selectiva* de la Medicina Tradicional y su dimensión de representación social. Los y las jóvenes toman de sus conocimientos previos las formas de interpretar el conocimiento adquirido a través de los cursos y talleres, así como de la rememoración de recuerdos familiares. El conocimiento etnobotánico se complementa con los conocimientos previos sobre el territorio y las especies que lo habitan y conviven.

Esto es algo que solo puede responderse a través de una observación etnográfica y un trabajo de campo que dé cuenta de dichos aspectos. Podría plantearse que la *esquemización estructurante* que genera la concreción de los fenómenos en imágenes terminadas, en el caso Kumiay sería la figura de Kusiyay; la imagen terminada que emanaría de la representación social de la Medicina Tradicional y de la medicina en general, sin importar si se trata de alopátia, homeopatía, medicina alternativa, etcétera. Pues dicha entidad reúne aspectos generales del cultivo de la salud, conocimiento territorial, saberes cosmogónicos que se relacionan directamente con la medicina tradicional Kumiay.

En el caso Kumiay de Nejí, la revitalización del conocimiento medicinal ancestral no es un fenómeno nuevo, sino una refamiliarización de conocimientos antaño cotidianos. Es una cotidianización de los saberes que están aprendiendo y su inclusión pragmática en sus haceres, así como de su sentido común.

La *instrumentalización del conocimiento* sobre la medicina tradicional Kumiay se basa en la sociabilidad de dichos saberes, en la vigencia e identificación social que existe entre la comunidad de Nejí con respecto a la medicina tradicional y sobre todo a la figura de Kusiyay, misma que actualmente se representa como ‘médico’ o ‘doctor’.

Históricamente, cada nueva generación kumiay aplicaba sus conocimientos ancestrales y al mismo tiempo los reconfiguraba al acrecentar el acervo y crear nuevas aplicaciones de dichos saberes. Con respecto a dicha *instrumentalización del conocimiento* de medicina tradicional, los y las jóvenes utilizan y practican este conocimiento en los ambientes donde viven.

Por ejemplo, en el rancho Meskuish, en Nejí, es una zona donde abunda la flora y la fauna nativa, esto implica que las personas que ahí habitan aprovechan su relación y saberes con respecto a alimento, agua, plantas medicinales, entre otras. Así, este tipo de saberes tiene un impacto en la diferencia entre vivir o morir en los semidesiertos, ya sea por comida, hidratación, fauna o flora.

En el caso de la medicina tradicional, la decisión de practicarla o por lo menos memorizarla, no sólo depende del sujeto que efectúa dicha decisión, sino de todo el contexto propio de su comunidad y también de su comunidad con respecto a situaciones externas como la relación con la sociedad mexicana y sociedades extranjeras. Este tipo de procesos influyen en gran medida el sentido de pertenencia que pueda generar una representación social en los sujetos que la configuran como tal.

La propagación de la medicina tradicional como representación social se instaura en el proceso pedagógico que se imparte a las generaciones más jóvenes, propio de las diferentes propuestas de reexistencia en América Latina. Estas nuevas generaciones tienen ya formas definidas de comunicación y adecuaciones sobre el conocimiento adquirido y sobre las formas de relacionarse entre sí.

Los proyectos pedagógicos con los cuales se busca revitalizar la lengua y rescatar la cultura Kumiay muestran la contextualidad de las representaciones sociales. Se delimita la noción de ser Kumiay y se espera que las generaciones jóvenes formen parte de dicha delimitación. Se refuerzan las creencias y cosmovisión Kumiay a través de cursos de conocimiento, talleres de lengua y aprendizaje de relatos míticos. La incitación por parte de la comunidad para que los y las jóvenes apliquen, aprendan, comprendan y vivan dicho conocimiento como parte de su mundo de vida y sentido común.

Las representaciones sociales son una síntesis entre los aspectos cognitivos, sociales y culturales [cosmovisión-cosmovivencia], debido a que lo simbólico también implica la forma de vivir y existir en la cotidianidad. Desde cómo se construye lo

sagrado, hasta las formas de nutrirse, pasando por el cultivo de la salud y lo simbólico, así como la configuración de las relaciones y acciones sociales; se dan a partir de representaciones sociales.

Las representaciones sociales sobre la medicina tradicional Kumiay nunca son estáticas y cambian de generación a generación y de contexto a contexto, por lo que la identificación con la memoria es un factor clave para conocer el estado actual de las representaciones sociales en torno a la medicina. Asimismo, no se puede hablar de una memoria, y mucho menos de representaciones sociales sobre medicina tradicional sino se contempla la dimensión territorial de éstas.

Un aspecto importante de las representaciones sociales es su inclusión en el entramado simbólico y el acervo de conocimientos, tanto especializados como cotidianos. Puede conllevar a una relación orgánica en el sentido de la congruencia mutua, en la representación en sí y la interdependencia con su contexto.

Son construcciones interpretativas de la realidad que dan sentido y familiaridad a lo conocido y desconocido. Son pues, acervos de conocimiento que no solo perciben y normalizan lo nuevo, sino que fungen como punto de partida para nuevas formas de interpretar y percibir. Entendido esto también como formas de socialización.

La representación social de la Medicina Tradicional Kumiay, se compone de aspectos del pasado representados en el presente, tanto en historias de vida, como en la memoria y también en los referentes ancestrales, milenarios e históricos, y sobre todo a través de la vigencia de las vivencias cotidianas. Pues el acervo de conocimiento sobre la salud, es un compendio tan amplio como la existencia de la cultura Kumiay misma.

Las representaciones sociales de Medicina Tradicional Kumiay así como de la figura de Kusiay, implican también procesos sociales y cognitivos que incluyen aspectos directamente relacionados a la acción social, las relaciones sociales y la memoria. Es decir, no se trata solo de elucubraciones mentales o recuento del pasado, sino de procesos conscientes tanto de percepción e interpretación del pasado, como de acción en el presente y simbolización de lo cotidiano.

4.1 Representaciones cosmogónicas de la Medicina Tradicional Kumiay

Dentro de la cosmogonía Kumiay, el mundo fue creado por los Gemelos Sagrados, siendo la muerte de uno de ellos donde surge la enfermedad. Dentro del relato, se menciona lo siguiente: “cuando me vaya, tú corres, escarbas en la tierra. Todo mi cuerpo lo terminas de enterrar. Entierras todo, que no quede cualquier parte del cuerpo descubierta, sino la enfermedad sale. Se enferman y todo acabaran muertos. ‘Sí, así lo haré’. El mayor echaba mentiras; al menor, le andaba echando mentiras [...] El hermano menor murió. El hermano mayor tenía flojera y dejó el dedo gordo expuesto [...] La enfermedad brotó. Mucha enfermedad brotó” (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Evidentemente, la enfermedad surge debido a un descuido, a una conducta que implicó consecuencias en el cuerpo y el bienestar. El hermano mayor no le daba la importancia necesaria a las instrucciones del gemelo menor, inclusive, en ocasiones realizaba exactamente lo contrario con el fin de agraviar al menor. Sin embargo, muchos de sus resultados, lejos de ser negativos, fueron diferentes a lo esperado, otorgando una forma diversa y complementaria de binarismo. Por ejemplo, la conducta errática no necesariamente era negativa, como en el caso de la creación del Sol [Ña] y la Luna [Lhja], puesto que sus descuidos y agravios siempre creaban algo que posteriormente se transformaba en útil.

Inclusive, la muerte y la enfermedad fueron necesarias para que los animales se sentaran a conversar sobre cómo proceder ante tales situaciones. Por un lado, la aparición de la enfermedad hizo imperativa la creación de prácticas, terapéuticas y acervos de conocimiento para su posterior recuperación; mientras por el otro lado, la muerte provocó que crearan los procesos funerarios que también forman parte de la Medicina Tradicional, pues implican el manejo higiénico de las defunciones.

Entonces no había muerte, nadie había muerto, no había enfermedad. Vivían a gusto, sin nada de preocupación, así era. El Gato Montés enfermó, estaba enfermo, acostado. Todos se reunieron para platicar, el Gato Montés estaba muy enfermo: ¿Cuando muera que vamos a hacer? ¿A ver qué pasa? ¿A dónde lo tiramos? ¿Qué hacemos? Aquí nunca ha muerto la gente, todos nosotros nunca hemos muerto. No sabemos de la muerte. ¿Qué pasará? Decían, estaban pensando... [Nmi nmoos Jattpa - El Gato Montés suegro del Coyote - Yolanda Meskuich, C.P. 2022]

Yolanda Meskuish menciona que en el territorio ‘te enfermas si andas de descuido pisando plantas, lugares sagrados o sitios shpuy’ [Yolanda Meskuich, C.P. 2022], la enfermedad se contempla como parte integral del ambiente, que afecta sólo si hay una puerta de entrada; en este caso, el actuar con descuido y desinterés por el mundo, provoca consecuencias negativas en la salud. No estar prevenido para enfrentarte a la enfermedad es también un factor clave en el bienestar. Por ejemplo, el no alimentarse bien, el no tener una higiene adecuada, el no tener una relación respetuosa con el territorio, con los animales, etcétera, generan alteraciones en el flujo normal de la salud y del cuerpo; es pues un asunto de cosmovivencia.

Un punto importante es la presencia de la cosmogonía en los procesos de sanación, pues para los Kumiay las enfermedades vienen de las sombras, de las regiones frías y de la muerte, son pues cuasi inevitables en el devenir humano:

Si es una enfermedad grave, le construían una vivienda lejitos, y donde pega más el Sol, porque dicen que la enfermedad viene de las sombras, del frío, entonces, tenían que ser, no sé, una pared abierta o algo para que el sol siempre entre [Yolanda Meskuich, C.P. 2022].

Las enfermedades son creación del descuido de uno de los gemelos sagrados como forma de mantener el equilibrio, pues un cuerpo no puede ser sano por sí mismo, sino a partir de procesos de desequilibrio y enfermedad, sólo así se puede distinguir el estado de bienestar y de malestar. Aunado a que la enfermedad se instaura en el cuerpo y lo afecta debido a formas de actuar en el territorio, de relacionarse con los demás y de autocuidado, es decir debido a la cosmovivencia. Algo un tanto similar a procesos médicos como Ayurveda o Acupuntura (Anzures, 1978), donde se tratan desequilibrios y no necesariamente invasiones.

Como lo menciona Salinas (2012): “la idea de que los humanos tienen una deuda con los no-humanos por el alimento proporcionado. Empero, tratar de faltar en sus obligaciones conlleva a que los no humanos traten de restaurar el equilibrio de reciprocidad atrapando componentes de la persona humana de diversas maneras, ya sea participando de sus alimentos o al absorber parte de su vitalidad”.

Las [plantas] del Norte enferman, entonces del lado del sur, cortábamos para... yo no sé si quiere decir que les pega más rápido el sol o porque este estaba en un lado donde el sol no pega rápido... Bueno, algo... También, es como pa'l lado de Peña Blanca, tampoco lo podíamos comer ni usarla para medicinales, porque te enferman lejos de curarte (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Las personas Kumiay solicitan permiso a las plantas antes de tomarlas para consumir en caso de alimentación o sanación, pues las consideran entidades vivas con quienes hay que colaborar sin dañar. Inclusive, el referirse a las plantas aún cuando éstas no estén presentes o hablarles de forma hostil, es considerado una falta de respeto y por lo tanto una afrenta a lo sagrado. De la misma forma, el caso de los animales es igual, ya que no buscan dañar su entorno, ni lastimar a sus ejemplares, sino sólo convivir con ellos y compartir el territorio. La relación de colaboración va más allá del mero consumo para satisfacer una necesidad básica, el consumo implica una relación en la que se busca adquirir los poderes de la planta o animal en cuestión.

No se tiene que tratar de plantas enteógenas -cuyo consumo entre los Kumiay ya sólo se encuentra en los relatos de los antiguos Kusiyaí-, sino con solo implicar nutrición, se busca que la planta brinde todo su potencial y se fusione con la persona que la está ingiriendo; con los animales es igual, se busca adquirir los poderes de los animales a través, ya sea del consumo o de la emulación ritual de los mismos.

Sin embargo, actualmente los Meskuish no poseen animales para labores, ni para venta, pues consideran que no existen para trabajar. pues eso es una forma de esclavitud. Sólo tienen algunas chivas que salen al monte a alimentarse, así como gallinas y gallos y algunos perros. Del mismo modo, los animales salvajes que cohabitan y cosmoviven con los Kumiay son respetados y venerados como sagrados por haber estado presentes en los relatos de existencia y haber enseñado a la humanidad cómo actuar y vivir.

Esto se evidencia en su cosmovivencia intersubjetiva, pues cada ser, cada roca, cada animal, cada planta, forman parte de una dimensión óptica horizontal, donde cada cual juega un papel diferente en forma pero igual en importancia. Inclusive, lo corrobora Delfina Cuero (Shipek, 1972) en su autobiografía y de igual manera Yolanda Meskuish, quien en nuestras conversaciones ha mencionado cómo al inicio de los tiempos y en el tiempo mítico, no existía diferencia entre animales, plantas, personas y entidades sagradas:

Mi mamá nos contaba que antes, los animales eran iguales a las personas, así, iguales. Hablaban, caminaban, pensaban, cantaban, bailaban, sanaban... (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Otras entidades de igual importancia cosmogónica son los astros: *Ña*-Sol, *Ljhá*-Luna y las estrellas; el *Jasilj*-Mar. Tanto *Ljhá* como *Ña* fueron creados por los gemelos sagrados, quienes a su vez acababan de salir de *Jasilj*. La creación de *Ljhá* fue un asunto inesperado, pues el gemelo mayor estaba haciendo las cosas sin esmero cuando el menor le pidió que creara un sol. El gemelo mayor, al saber que su hermano estaba ciego, se aprovechó y le dijo que ya había terminado de crear al Sol; pero al no tener brillo, el hermano menor se dió cuenta que no era un Sol, pues carecía de fuego. El gemelo menor dice que esa era la Luna y se dispone a crear un Sol por sí mismo, uno que sí brillara.

Toma un trozo de arcilla que manipula y moldea hasta darle una forma esférica, al mismo tiempo que le incrusta su propia barba alrededor, transformándose ésta en los rayos que emite. Lo coloca en el cielo y comienza a brillar y generar calor. De esta forma lograron secar la *Mat*-Tierra con el calor del *Ña*-Sol y mantuvieron las mareas estables de *Jasilj*-Mar con la ayuda de *Ljhá*-Luna y pudieron comenzar a crear a las personas.

Estas entidades juegan un papel primordial en el mundo de vida Kumiay, pues así como influyen en el territorio y las especies que lo habitan, también influye en las personas, pues forman parte del ecosistema. Durante las charlas y entrevistas se habló de las influencias de *Ljhá* en la gente y sus emociones y sentimientos, pues cada persona era influida por las fases y cambios que le suceden a la Luna. Así, por ejemplo se menciona que todas las personas tenían una etapa en el mes en que no querían hablar ni ver a alguien, y era bien sabido que ‘estaba en su *Ljhá*’ y por eso se respetaba su espacio personal.

Las representaciones cosmogónicas de la Medicina Tradicional Kumiay se pueden encontrar en lo que Garduño (2017) nombra como ‘cartografía simbólica’, es decir, “los elementos naturales del paisaje, espacios intervenidos y sitios que sólo aparecen en sus narraciones como piedras, agujeros y montañas; cementerios y sitios rituales. Todos ellos geosímbolos sobre los cuales los kumiai han elaborado una narrativa que los identifica como elementos importantes”.

Esto se puede encontrar en la etnografía, sin embargo, lo que el autor no menciona es que este tipo de lugares están representados de forma cosmogónica, es decir existen debido a la cosmovisión-cosmovivencia que genera dicha representación de territorialidad.

Los lugares *Shpuy* son otra manifestación de las representaciones cosmogónicas de la Medicina Tradicional Kumiay, pues implican un tipo de sitio en el que no se puede estar por su energía tan densa. Se dice que inclusive las plantas medicinales resultan dañinas si son recolectadas en lugares *Shpuy*. Yolanda Meskuish (C.P. 2022) menciona que esto se debe a la proximidad con los rayos de *Ña-Sol*, pues en los lugares orientados más hacia el sur, es donde mayor abundancia de plantas sanadoras hay, mientras que en sitios más al norte, se encuentran las plantas que afectan la salud. El *Shpuy* no se refiere a un lugar sagrado, por el contrario, son sitios donde conviene no estar, pues afectan la vitalidad y salud de las personas; sin embargo, se desconoce la razón de su negatividad.

Otro lugar igual de abrumador para los Meskuish de Nejí, es *Jasilj-Mar*, pues desde hace algunas generaciones dejaron de visitarlo y por lo tanto muchas personas lo desconocían, catalogándolo de mal augurio. La cuestión es que se consideraba una entidad con la que se había perdido contacto y por tanto, conexión, por lo que podría ser abrumador el reentablar debido a posibles resentimientos y represalias de éste.

Existen otro tipo de lugares como los agujajes donde brota agua hechicera o *ja kusiyay*. Se dice que todos los asentamientos antiguos de los Kumiay estaban ubicados cerca de agujajes, y todos los agujajes se consideran como *ja kusiyay* por el solo hecho de ser el agua una entidad eminentemente sanadora. Ya sea por hidratación, higiene, ritualidad o sanación, el agua siempre ha jugado un papel primordial en las representaciones cosmogónicas de la Medicina Tradicional Kumiay. Es en el agua [*Jasilj*] donde se encontraban los gemelos al momento de la creación y de donde surge toda la existencia.

Se supone que es curativa, pero la historia dice que esa agua son muy medicinales porque tienen alrededor sus piedras, sus piedras ahora sí que las piedras vivas que le dan energía y fuerza al agua. Ahí hay mucha curación. Tenía que beberla y se tenía que bañar también. Tenían un día especial -que no sé qué día es ni qué mes-, pero ellos se manejaban por la Luna. Era recoger un agua de ahí y traerla en un frasco que sea de vidrio. Lo traían un día, cuando llegaban lo colgaban en alguna parte -estar colgada abajo de un árbol o de una parte que ellos escogían para colgarlo-. Esa agua, duraba creo que un mes. Se hace poca, y con esa agua ya podían hacer muchas cosas. Con esas gotas podían hacer otra agua, como un tipo de brebaje, pues, para tenerlo. (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

En los aspectos cosmogónico-sagrados de la medicina tradicional, como ya se mencionó, es muy evidente cómo se pueden vislumbrar las cuestiones que regularmente se relacionan a lo religioso o lo espiritual, el caso de la Medicina Tradicional Kumiay no es la excepción. Desde los periodos formativos, la cultura Kumiay ha recurrido a representaciones de la salud íntimamente relacionadas y ligadas a lo sagrado, creando así una cosmovisión-cosmovivencia intersubjetivas basadas en la sacralidad vivida. Por un lado, los relatos míticos hablan de cómo las entidades sagradas crearon, tanto la salud como la enfermedad y también los procesos para mantenerlas o transformarlas.

Así, el Kusiay es el depositario de dicho conocimiento ancestral para el mantenimiento de la salud, no de forma individual, sino también colectiva, e incluso territorial, pues no solo se encarga de ‘curar’, sino de aplicar, crear, transformar y promover procesos de salud, tanto desde renovación a través de la memoria, como desde la innovación que culminan en la sanación individual, colectiva y de la *Mat*-Tierra. En ese sentido, los aspectos cosmogónico-sagrados de la medicina se encuentran en la forma de relacionarse con los remedios, con los enteógenos, las plantas medicinales, los minerales, los animales el territorio y el planeta mismo -otorgándoles una carga óptica a cada uno-, es decir a través de la cosmovivencia.

Proponemos el término de homeostasis generalizada al territorio en su totalidad y conjunto (Salinas, 2012). Es un término médico que se refiere al ‘estado de equilibrio entre todos los sistemas del cuerpo que se necesitan para sobrevivir y funcionar correctamente’. [Diccionario de Cáncer del NCI]. Si hablamos de la percepción óptica sobre la Tierra como ser-cuerpo de les Kumiay y la conjugamos con esta definición de homeostasis, obtenemos un acercamiento más entendible para nosotros acerca de la cosmovisión-cosmovivencia Kumiay, su interpretación del cuerpo, la salud, el territorio, los animales, las plantas, el agua y la Tierra misma; podemos darnos cuenta la correspondencia tanto con sus concepciones de la salud y la enfermedad, como también de sus sistemas de Medicina Tradicional.

En palabras de Salinas (2012): “percibían ciertos elementos del paisaje como parte de una realidad única, derivado de un complejo sistema de creencias donde montañas, cerros, cuevas, cuerpos de agua y afloramientos rocosos fungían como elementos de cohesión social, integrantes de una cosmovisión en la que estos grupos otorgaban significados al entorno en una geografía específica mediante vehículos de significación”.

Esto nos deja entrever cómo la relación con el entorno, aún hoy en día es diferente, a través de representaciones sociales sobre el territorio en las que todo integrante es igual de importante, respetable y sagrado; asimismo, cada integrante del territorio tiene agencia y conciencia propia, por lo que tiene un impacto activo en el devenir del mundo, no importa si es planta, animal, mineral, viento, lluvia, *yupu*¹ o cualesquier otra entidad no-humana.

Asimismo, en el territorio existen lugares tan sagrados, que en generaciones pasadas solo era permitido que los Kusiay o iniciados los visitaran, como el cerro Peña Blanca, al cual se le sigue representando como una entidad-lugar sagrada, pero cuyo acceso ya se permite con el visto bueno de los Kumiay. De esta forma, la intersubjetividad [cosmovisión-cosmovivencia] Kumiay no puede ser deslindada de su sacralidad intrínseca.

Por consiguiente, uno de los principales factores que a nuestro parecer influyen en el desarrollo y mantenimiento de la Medicina Tradicional Kumiay, es precisamente la cosmovisión. Pues en la cosmogonía Kumiay, los relatos están totalmente relacionados al ambiente geográfico en los que ancestral y milenariamente se desenvuelven. Existen relatos donde se menciona la Peña Blanca: “hay varias historias, una de ellas dice que la Peña Blanca era una *michaap chaak* [mujer blanca], a la que quería conquistar Cuchumá...” (Yolanda Meza, C.P. 2021). Claramente se puede observar una relación intersubjetiva con su entorno geográfico presente en sus relatos míticos.

Participaban de un conocimiento intrínseco y detallado del entorno que habitaron ya que mantenían con este un haz de relaciones significativas. Entendemos pues que el espacio habitado es cultural no natural, máxime si volvemos a contraponer que para estos grupos, la dicotomía naturaleza-cultura no existe, es impensable; a diferencia de nosotros no la concebían como esferas separadas que suponen la supremacía de los humanos sobre las demás entidades no-humanas, al contrario, es un espacio de relaciones y comunicación. (Salinas, 2012).

¹ El término *Yupu* [en lengua Kumiay] se refiere a entidades del territorio que suelen ser traviesas y juguetonas, aunque a veces un poco bruscas o incluso hostiles. Son análogas a lo que se conoce comúnmente como duende en la cultura popular.

4.2 Representaciones de una *sacralidad vivida* en la Medicina Tradicional Kumiay.

La Medicina Tradicional Kumiay propone una forma específica de sacralidad que puede interpretarse desde la óptica de la religiosidad vivida de Pereira (2020); ésta plantea que la religiosidad se vive de forma cotidiana sin que necesariamente existan intermediarios entre lo sagrado y las personas, una religiosidad personal e individual, sin embargo, a nuestro parecer, en el caso Kumiay no se vislumbra una religiosidad como tal, sino más bien se pueden observar representaciones de lo sagrado.

En ese sentido, se busca aplicar dicho concepto de religiosidad vivida al contexto de la Medicina Tradicional Kumiay, haciendo una propuesta de análisis que aboga por una *sacralidad vivida* heredada ancestralmente, y que no responde a las mismas causas que las religiosidades occidentales u orientales, pero que sin embargo, promueve las representaciones de lo sagrado como parte intrínseca de la vida cotidiana, que puede expresarse en la alimentación, la vestimenta, el territorio, las terapéuticas y la etnobotánica, que emanan de una relación dialéctica cosmovisión-cosmovivencia.

En el caso Kumiay, lo sagrado se vive y se presenta de forma cotidiana, pues al vivir en su territorio ancestral, el paisaje está lleno o es interpretado a partir de la sacralidad en su totalidad, pues aun los componentes que aparentemente no tienen dimensión sagrada, forman parte y distinguen a los que sí, dándoles un papel en la vida cotidiana a través de la *naturalización* (Jodelet, 1986). Por ejemplo, la Peña Blanca, la piedra mujer. Lo sagrado se encuentra en el territorio mismo, o mejor dicho, el territorio mismo es sagrado, no sólo por poseer una distinción mística, sino también por ser territorio ancestral.

Precisamente estos espacios donde puede darse lo sagrado, como la casa, el trabajo y la ciudad; en el caso Kumiay, la comunidad y el territorio ancestral. Aquí, la sacralidad está presente desde la concepción ancestral del territorio como propio, pues se apropian del desarrollo de más de 10,000 años de existencia de su cultura en dicho territorio (Carrico, 2010; Wilken, 2019); asimismo, existen espacios específicos donde se representa la sacralidad, como Peña Blanca, Vallecitos, entre otros. Por tanto, la medicina tradicional Kumiay está impregnada de aspectos sagrados que se dan en la cotidianidad, en fisuras tan comunes como el hecho de ver el horizonte, ver las montañas, la flora, la fauna, etcétera.

La sacralidad vivida se ve representada desde las formas de alimentación, la indumentaria, el cultivo y mantenimiento de la salud, hasta los lugares, tanto los que se visitan como los que no se visitan. Por ejemplo, el caso de Yolanda Meskuish quien menciona que su madre les tenía prohibido mencionar cosas que pudieran ser negativas; decía que les tenía prohibido el mencionar el mar y por supuesto acercarse también; o mencionar la Peña Blanca sólo se podía realizar cuando era totalmente necesario, acercarse estaba igual de prohibido, puesto que la afectación a la salud podía ser inminente.

Asimismo, la constitución de altares en el hogar y el cuerpo, hablan de una representación permanente de lo sagrado, que influye directamente en el mantenimiento y cultivo de la salud; no se trata de una presencia absoluta, sino de la posibilidad de sacralizar cada espacio, o en otras palabras, que cada espacio puede tener una dimensión de la salud y lo sagrado. La Medicina Tradicional Kumiay ha mantenido la sacralidad vivida y cotidiana que ancestralmente se ha representado como parte del sentido común; los aspectos físico-biológicos y los cosmogónicos-sagrados no comprenden fronteras irreconciliables, sino partes de una misma representación.

Pereira (2020) propone un posible alejamiento de cultos oficiales o institucionales. Plantea que la religiosidad dejó de ser una esfera separada de la vida cotidiana, pasando a ser parte de ésta; donde lo sagrado no necesariamente surge en lugares oficializados, sino en los contextos que podrían pensarse como totalmente seculares, dando lugar a la religiosidad vivida a partir de la emergencia de lo trascendente en diferentes momentos y lugares del hacer cotidiano de las personas.

Es decir, una religiosidad personal e individual. En el caso de la medicina tradicional Kumiay , se puede vislumbrar que la formación del Kusiay ya no es la misma que en generaciones anteriores, a través de la frase ‘todos somos Kusiay’ (Yolanda Meskuish, C.P. 2021) se puede vislumbrar que ahora el conocimiento médico tradicional se ha difuminado e instaurado como un acervo de conocimientos del sentido común.

La sacralidad vivida Kumiay se diluye en la vida cotidiana, dando espacio a lo sagrado y trascendente en prácticas o contextos que un análisis superficial no podría vislumbrar como posibles o disponibles para la salud. Lo sagrado deja de ser propio de la excepcionalidad para entrar a formar parte del sentido común y la vida cotidiana, sin que esto interfiera con su sentido de novedad y actualización.

La sacralidad vivida deja entrever la interdependencia, difuminación y correlación entre las esferas tanto de lo trascendente y lo inmanente, como de la salud y la enfermedad. Al ser cada espacio una posibilidad para lo sagrado, lo privado puede entremezclarse con lo público, por ejemplo en un proceso de purificación, en una oración, etcétera, que se llevan a cabo en espacios públicos, pero que en realidad muestran una faceta que sólo se vería en contextos privados por la sacralidad de la práctica.

Cuando hablamos de espacio nos estamos refiriendo a los lugares donde lo religioso y lo espiritual puede emerger, abriendo la posibilidad no sólo a los lugares que son considerados los «propios» para la vivencia de lo sagrado sino también a aquellos que no lo son (Pereira, 2020).

Así, la religiosidad vivida abre la puerta a una interpretación y observación de lo sagrado a partir de la cotidianidad y no sólo de la oficialidad o institucionalidad. En ese sentido, se abre la posibilidad de interpretación de la religiosidad a partir de los practicantes, pues la sacralidad es tan dinámica y cambiante como el lenguaje mismo, es decir, sólo se captan sus diversas facetas en la dimensión cotidiana y vivencial.

El intento de revitalizar los aspectos sagrados como parte de la salud en la vida cotidiana Kumiay, se puede considerar como una forma de sacralidad vivida, desde las formas de alimentación, la indumentaria, el cultivo y mantenimiento de la salud, hasta los lugares, tanto los que se visitan, como los que no se visitan.

Imagen 2. Palos de Piak. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal

Imagen 3. Procesamiento de bellotas de encino. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 4. Selección bellotas de encino. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 5. Procesamiento de bellota de Encino. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 6. Bellotas de Encino procesadas. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 7. Molienda de bellota. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 8. Molienda de bellota. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 9. Atole de bellota. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Por ejemplo, el caso de Yolanda Meskuish (C.P. 2021) quien menciona que su madre, Benita Meskuish, les tenía prohibido mencionar cosas que pudieran ser negativas; como el Mar y por supuesto acercarse también; incluso mencionar a los difuntos estaba prohibido como parte de la tradición funeraria Kumiay, pues eso implica relaciones específicas del cuerpo con la sacralidad y por tanto, influencias propositivas o negativas para la salud. Menciona que transgredir estas normas conllevaba ejercicios de purificación intensivos, que en ocasiones duraban días.

Asimismo, la constitución de altares en el hogar y el cuerpo, hablan de una inclusión permanente de la salud sagrada; no se trata de una presencia absoluta, sino de la posibilidad de sacralizar cada espacio, o en otras palabras, que cada espacio puede tener una dimensión de lo sagrado (Pereira, 2020). En este caso, la creación de collares, pulseras y demás indumentaria, no sólo está relacionada a una cuestión estética, sino trascendente, pues están creados con material recolectado, muchas veces endémico del territorio y puede estar relacionado al cultivo de la salud, que también posee una dimensión sagrada, así como también se trata de un conocimiento transmitido de generación en generación a través de la memoria.

En el caso Kumiay, lo trascendente se vive de forma cotidiana, pues al vivir en su territorio ancestral, el paisaje está lleno o es interpretado a partir de la sacralidad en su totalidad, pues aun los componentes que aparentemente no tienen dimensión sagrada, forman parte y distinguen a los que sí, dándoles un papel en la vida cotidiana. Lo sagrado se encuentra en el territorio mismo, o mejor dicho, el territorio mismo es sagrado, pues posee una distinción sagrada y ancestral, y por tanto tiene un impacto directo en la salud.

Precisamente estos espacios donde puede darse lo sagrado, como la casa, el trabajo y la ciudad, o en el caso Kumiay, la comunidad y el territorio ancestral. Aquí, la salud está presente desde la concepción ancestral del territorio. Por tanto, el cultivo de la salud Kumiay está impregnado de aspectos sagrados que se dan en la cotidianidad, en fisuras tan comunes como el hecho de ver el horizonte, ver las montañas, visitar lugares conocidos por su simbolismo, ya sea positivo o negativo, o visitarlos por su historia, por su flora, por su memoria, etcétera.

Como se ha ido mencionando, en el caso Kumiay hablamos de una sacralidad vivida; esto debido a que los procesos como la distinción entre lo trascendente y lo immanente responden a dinámicas culturales muy diferentes, tanto a las vividas por

Durkheim (2003) en el siglo XIX, como a las vividas actualmente por la sociedad contemporánea. Al tener un proceso formativo tan diferente al occidental, las formas de representar lo sagrado están construidas a partir de una distinción dialéctica entre dichas distinciones como opuestas complementarias y no como una dicotomía irreconciliable.

La sacralidad vivida ha estado presente en la cultura Kumiay como una forma cotidiana de relacionarse con lo trascendente y lo inmanente y de cultivar la salud y el bienestar. La habitación del territorio ancestral, las formas de alimentación milenarias, las terapéuticas de salud, la relación con el ecosistema, etcétera; nos muestran que la sacralidad ha estado normalizada y socializada en su medicina tradicional desde los albores de su existencia.

El intento de revitalizar los aspectos sagrados como parte de la vida cotidiana Kumiay, se puede considerar como una forma de sacralidad vivida, desde las formas de alimentación, la indumentaria, el cultivo y mantenimiento de la salud, así como la reterritorialización, pues hasta los lugares, tanto los que se visitan, como los que no se visitan tienen relación con lo sagrado.

Por ejemplo, el caso de Yolanda Meskuish (C.P. 2021) quien menciona que su madre, Benita Meskuish, les tenía prohibido mencionar cosas que pudieran ser negativas; como el Mar y por supuesto acercarse también; o mencionar la Peña Blanca sólo se podía realizar cuando era totalmente necesario, acercarse estaba igual de prohibido, incluso mencionar a los difuntos estaba prohibido como parte de la tradición funeraria Kumiay. Menciona que transgredir estas normas conllevaba ejercicios de purificación intensivos, que en ocasiones duraban días.

Asimismo, la constitución de altares en el hogar y el cuerpo, hablan de una inclusión permanente de lo sagrado; no se trata de una presencia absoluta, sino de la posibilidad de sacralizar cada espacio, o en otras palabras, que cada espacio puede tener una dimensión de lo sagrado (Pereira, 2020).

En el caso Kumiay, lo trascendente se vive de forma cotidiana representado como inmanente, pues al vivir en su territorio ancestral, el paisaje está lleno o es interpretado a partir de la sacralidad en su totalidad, pues aun los componentes que aparentemente no tienen dimensión sagrada, forman parte y distinguen a los que sí, dándoles un papel en la vida cotidiana; por ejemplo, la Peña Blanca.

Por tanto, la cotidianidad Kumiay está impregnada de aspectos sagrados que se dan en fisuras tan comunes como el hecho de ver el horizonte, ver las montañas, visitar lugares conocidos por su simbolismo, ya sea positivo o negativo, o visitarlos por su historia, por su flora, etcétera.

Hablamos de una sacralidad vivida, debido a que los procesos como la distinción entre lo sagrado y lo profano responden a dinámicas culturales muy diferentes, tanto a las planteadas por Durkheim (2003) en el siglo XIX, como a las vividas actualmente por la sociedad contemporánea. Al tener un proceso formativo tan diferente al occidental, en la cultura Kumiay las formas de representar lo sagrado y lo profano están construidas a partir de una distinción dialéctica entre dichas distinciones como opuestas complementarias y no como una dicotomía irreconciliable.

La sacralidad vivida ha estado presente en la cultura Kumiay como una forma cotidiana de relacionarse con lo trascendente. La habitación del territorio ancestral, las formas de alimentación milenarias, las terapéuticas de salud, la relación con el ecosistema, etcétera; nos muestran que la sacralidad ha estado normalizada y socializada en dicha cultura desde los albores de su existencia.

La cultura Kumiay ha mantenido la sacralidad vivida y cotidiana que ancestralmente se ha socializado como parte del sentido común; los aspectos sagrados y profanos no comprenden fronteras irreconciliables, sino opuestos complementarios parte del mismo proceso, donde la medicina, el territorio y la cosmovisión están yuxtapuestas. En ese sentido, la medicina tradicional y el territorio son dos aspectos inseparables, pues una medicina tradicional no puede concebirse sin el territorio donde surge, debido a que es en éste donde se encuentran los componentes, tanto geográficos como biológicos y cosmogónicos para la existencia de acervos de conocimientos médicos.

4.3 Representaciones sociales del Kusiay

Kusiay en lengua Kumiay son las personas encargadas de los aspectos de salud, sacralidad, terapéuticas, sanación y espiritualidad. Etimológicamente dicha palabra está relacionada al uso de la datura, una planta con propiedades tanto medicinales como enteógenas que ha sido utilizada por los Kumiay desde su periodo formativo.

Las terapéuticas, remedios y formas de sanar no están separadas de la ritualidad y la sacralidad, pues al ser el Kusiyyay el puente entre lo trascendente-inmanente y lo cotidiano-concreto, las formas de equilibrar el cuerpo harán uso y aprovechamiento del conocimiento profundo de dicha cultura, pues las enfermedades no sólo son padecimientos físicos, sino que entran en el mundo de lo trascendente.

Comúnmente se asocia al Kusiyyay con el término de chaman pues ambas figuras han sido interpretadas como sinónimos por los estudiosos de los pueblos yumanos de Baja California. De esta manera, el Kusiyyay posee particularidades frente a la abstracción del chaman que no necesariamente se pueden encontrar o comparar. El concepto de chamán fue acuñado a partir del contacto con las culturas siberianas y del norte de Mongolia, donde literalmente las personas que se dedicaban a los aspectos tanto de medicina, como de sacralidad eran conocidos como chamanes.

En los relatos, Atondo menciona que los Kusiyyay “eran reconocibles por su vestimenta especial consistente en una red de hilo toda poblada de maderitas de cabellos que le cubría desde los hombros a los pies a modo de turca en la cabeza una como toca o cabi capilla hecha de plumas de varios colores que le cae sobre los hombros y en la mano derecha una palanca con los agujeros cuadrados y del largo de una vara y en la izquierda su arco y flechas” (Rodríguez, 2002, pág. 124).

Por su parte, Hohenthal (2001) y Wilkenmann y Finelli (2006) mencionan que existen diferentes tipos de Kusiyyay en las diferentes culturas yumanas. Se menciona que al igual que ciertas especializaciones médicas alópatas, existían Kusiyyay especializados en cierto tipo de padecimientos, terapéuticas o sanaciones; como mordeduras de víbora o *awi kusiyyay*, ensoñación o *simup kwsiyaya*, parterismo, hueserismo, manipulación del clima o *kwanmyar*, adivinación, entre otras.

Los Kusiyyay realizaban actividades como “la diagnosis y la adivinación; tenía habilidades como hechicero, infligiendo enfermedades o muerte a sus adversarios; podía servir como médium para la comunicación con los muertos, y contaba con capacidad para ver el futuro y leer la mente de las personas [...] Eran capaces de transformarse en animales, especialmente en aves, para emprender un “mágico vuelo” y viajar grandes distancias a velocidades extraordinarias, y de hacerse invisibles [...] otros estados alterados de conciencia (EAC) podían ser deliberadamente inducidos mediante el ayuno, la vigilia, fumando tabaco o salvia y consumiendo datura” (Wilkenman & Finelli, 2006).

Con respecto a los procesos de medicina tradicional observados por los misioneros, se habla tanto de artefactos, indumentaria, y supersticiones, como de prácticas rituales y simbolismos encaminados al mal. Es sabido que entre las culturas Yumanas, existían una especie de tablas utilizadas con fines rituales, que los Kusiay empleaban en las ceremonias y festividades. Por ejemplo, el fray Luis Sales (Rodríguez, 2002, pág. 46) menciona cómo observó una festividad en la que ‘el hechicero’ usaba dichas tablas a través de una especie de pantomimas. Dichos objetos tenían un orificio en el centro, por medio del cual, el Kusiay metía la lengua y provocaba reacciones hilarantes en los presentes.

Bajo esta lógica, los Kusiay eran los principales detractores y enemigos del proyecto evangelizador, pues eran quienes abiertamente se oponían y desprestigiaban los planteamientos católicos por no tener relación ni sustento en la realidad yumana.

El Guama convocó a todos los indios a un lugar secreto y les dirige otro discurso contrario al del misionero, valiéndose de cuántas razones pudo para impugnarle siendo la principal que ellos no habían visto lo que el misionero les predicaba y que al contrario, no pocas veces habían visto y oído hablar de Fehual, o sea el espíritu director de las acciones humanas, lo cual era testificado por todos los guamas y que de niños no aprendían otra doctrina sino la que les enseñaba Fehual (Rodríguez, 2002, pág. 180).

De la misma forma, se relata cómo las tablas rituales eran usadas como artefacto mnemotécnico y pedagógico, pues los caracteres inscritos en dichos objetos podían “estar vinculado con la adoración de algunas imágenes de piedra, en una especie de altar venerado tanto por el chamán, como por los jefes de familia, también fue reportada la utilización de dichas tablas con recurso nemotécnico para recordar la secuencia precisa de alguna compleja ceremonia” (Rodríguez, 2002, pág. 54).

Se mencionan, también, las capas de cabello humano, que solo podía portar el Kusiay en cuestión, pues implicaba la cantidad de trabajos y procesos de sanación que había realizado, puesto que según los misioneros, los cabellos implicaban el pago de sus pacientes por recibir atención, tratamiento y curación. Cabe aclarar, que los procesos médicos también implicaban aspectos relacionados a lo sagrado.

Eran de gran importancia para las comunidades el caso de los objetos rituales entre ellos conocemos las capas tejidas con cabellos humanos, las pipas, o chacuacos de piedra o arcilla y las tablillas de madera todos ellos ligados según las fuentes a la actividad del chamán [...] las capas confeccionadas con cabello humano es otro de los rasgos de los chamanes de casi todo el territorio peninsular que ha sido reportado por diversos cronistas. Los cabellos de que estaban hechos eran obtenidos por el curandero, según testimonios como pago por sus servicios que eran entre otros, la conducción de las ceremonias de iniciación, ritos de paso, funerales, fiestas y sobre todo sus funciones curativas (Rodríguez, 2002, pág. 53).

Al ser los Kusiyyay quienes tenían el contacto directo con lo que las comunidades interpretaban como trascendente y sagrada, eran considerados autoridades para toda toma de decisiones del Chumul, por ejemplo si se tenía que salir a cazar, era bajo la supervisión y aprobación del Kusiyyay; si se debía realizar una ceremonia, era presidida por dicho personaje; si se requería partir a recolección, era menester que el Kusiyyay comandara las acciones para tener buenos resultados. Los misioneros lo contemplaban como un obstáculo y un charlatán que sólo proponía supersticiones, como lo menciona el padre Venegas:

Los hechiceros embaucadores tienen alguna mayoría y superioridad, pero que no pasaba de sus fiestas, del tiempo de sus enfermedades y de algunas pocas cosas que incluya su miedo y superstición, sin embargo habían las rancherías y aún en las naciones ya uno ya dos llamadas, que daban las órdenes para la colección de frutas frescas y para las expediciones militares, cuando se hacían de hacer hostilidades en otra nación o ranchería. No sé lograba está, tal cual su prioridad por sangre y familia, no por privilegios de la edad, ni tampoco por votos y elección formal de los súbditos, solo la natural necesidad que pide dirección y acuerdo de uno o de pocos para socorro y las necesidades de sus comunes obligaba a que con un tácito consentimiento celebrarse sobre los demás, aquel que fuera más animoso o más avisado y ladino, sagaz; pero su autoridad se tenía forzosamente a los términos que quería ponerle el antojo de los que sin saber cómo, se le sometían (Rodríguez, 2002, págs. 51-52).

El padre Baegert (Rodríguez, 2002, pág. 54) habla de cómo presencié una ceremonia de sanación llevada a cabo por un Kusiyyay, donde describe cómo el ‘hechicero’ lamía y chupaba al enfermo, mientras usaba una especie de cilindro hueco a manera de popote para soplar a través de él en el cuerpo del paciente; menciona los gestos extraños que realizaba al mismo tiempo que lo anterior y cómo mencionaba palabras entre dientes a manera de conjuros, y al final después de jadeos exhaustivos, enseñaban a la persona enferma un objeto, ya fuera pedernal, hueso u otra cosa, haciendo alusión de que la enfermedad había sido extraída y depositada en dicho objeto, por lo que la persona ha sido liberada o mejor dicho, sanada.

Bajo ese tenor, los Kusiayay eran quienes llevaban la dirección y organización de las ceremonias tanto relacionadas al cultivo directo de la salud, como a menesteres relacionados con prácticas de corte religioso. Como lo menciona el padre Venegas: “los hechiceros se aprovechaban del ascendiente que tenían sobre los demás miembros de la banda, eran los que tenían la voz cantante. Ellos eran el alma de las festividades que se organizaban por diversos motivos; aunque eran más solemnes las que se celebraban por la cosecha de las pitahayas, por la victoria lograda sobre otras naciones, por el repartimiento de pescas y pieles de venado, y cuando horadaban las orejas y las narices de los niños” (Rodríguez, 2002, pág. 66).

Los frailes y soldados sabían que los Kusiayay eran los portadores del conocimiento medicinal y sagrado, por eso la importancia de desaparecer la confianza que en ellos depositaban sus comunidades. El fray Luis Sales, en sus Noticias de la Provincia de Californias, habla sobre los hechiceros:

Estos viejos [Kusiayay] suelen tener conocimiento de hierbas medicinales y con ellas hacen algunas curaciones pasmosas, pero lo que usan más regularmente es el zumo de tabaco de humo aplicándolo en llagas heridas y contusiones. Igualmente en cualquier parte de oriente se aplican ligaduras de cordeles pero muy apretadas para que no pase el humor picante a la parte sana también aplican tizones encendidos a la parte doliente, motivo por lo que casi todos están señalados en brazos, muslos y piernas pero la operación más común que hacen estos viejos singularmente en las llagas o tumores es aplicar la boca al tumor reventarlo y chupar toda la podredumbre hasta que salga sangre; esto lo repiten muchas veces aunque el humor está en la parte más asquerosa e incidente y ellos no tienen asco de estas y otras operaciones; pues si lo tuviera no lo harían y sino lo hicieran no serían buenos curanderos no los regalarían y seguramente se verían despreciados, sin comida, sin crédito y sin mujeres. Pues por tener estabilidad toda se le rinden y se tienen por dichosas (Sales, 1960 [1794], pág. 53).

Un rasgo que nos parece importante resaltar es la relación tan estrecha a pesar del tiempo y del espacio, pues las descripciones realizadas tanto por Venegas como por Sales, pueden ubicarse aún hoy en día en ciertos aspectos de las culturas yumanas. Por ejemplo, el uso ceremonial del *Jalmá*, la colecta y consumo de bellota, la preparación ritual de las festividades, las danzas y los procesos de sanación.

Salvatierra “mencionaba que los bailes de los californios eran muy diferentes [...] tienen más de 30 bailes todos diferentes y todos en figura de traje y enseñanza de algunas cosas esenciales para la guerra, para la pesca, caminar, enterrar, cargar y otras cosas semejantes y se aprecia el niño de cuatro y tres años de salir con bien el papel de su baile

como si fueran ya mancebos de mucha emulación y juicio cosa que nos vio a todos mucho divertimiento de verlos” (Rodríguez, 2002, pág. 174). Con la proliferación del término en las ciencias sociales y su socialización a la población en general, se popularizó y generalizó como una categoría cuasi intrínseca a toda cultura no occidental; y más aún, con las propuestas contemporáneas denominadas como neo-chamánicas.

Mircea Eliade (2016) plantea que el chamanismo se basa en hierofanías, es decir, manifestaciones de lo sagrado en contextos profanos y personales, sin embargo, a nuestro parecer, el concepto no es el adecuado para la medicina tradicional Kumiay, o en el caso específico, para la figura de Kusiayay. A partir de las observaciones realizando trabajo de campo, inferimos preliminarmente: que la dimensión sagrada para los Kumiay de Neji no se basa en hierofanías, sino como una posible síntesis entre lo contemplado como trascendente y lo contemplado como inmanente.

Dentro del mundo de vida Kumiay, se ha podido vislumbrar que no existen distinciones tajantes y absolutas entre lo sagrado y lo profano, sino que en muchas ocasiones estas dos categorías ni siquiera se presentan o al menos no como separadas o antagónicas. Si bien, pueden encontrarse similitudes importantes en varias tradiciones de conocimiento en las que se encuentran personalidades poseedoras del saber, también es importante resaltar y remarcar las particularidades culturales de cada contexto donde existen dichas personalidades, pues cada una de ellas responde específicamente a la cosmogonía donde surge.

En ese sentido, las similitudes que se presentan con respecto del Kusiayay y la figura del chaman en abstracto descrito por Eliade (2016), son la presencia de indumentaria como el Jalma yumano que sería equivalente al tambor; la oniromancia e hipnagogia, la comunicación con entidades no humanas: sean éstas animales, plantas, ancestros, difuntos, etcétera; un acervo de conocimientos sobre el cultivo de la salud, desde saberes etnobotánicos, saberes terapéuticos, saberes rituales, saberes alimentarios, entre otros; asimismo, tanto los Kusiayay como los chamanes se encargan de realizar y presidir las ceremonias de iniciación, matrimonio, funerarias, festividades, etcétera.

Empero, debido a procesos de hegemonía cultural y colonización, el término chaman muchas veces funge como factor invisibilizador u homogeneizante, aunque sea en procesos que se pretenden empáticos o propositivos para con dichas tradiciones. En nuestro caso, optamos por utilizar el término Kusiayay no como sinónimo, sino como

análogo del chaman, pues de esta manera no sólo se nombra de forma materna, sino que se conservan las cualidades etimológicas, cosmogónicas y epistémicas bajo las cuales surgió en el contexto cultural Kumiay.

Investigaciones etnográficas (Hohenthal, 2001; Winkelman & Finelli, 2006) han demostrado que la raíz etimológica de la palabra Kusiayay viene directo de la glosa para denominar a la *datura stramonium*, mejor conocida como toloache, la cual es una planta enteógena cuyo uso está sumamente extendido por el territorio nacional, tanto cultural, como geográfica y sobre todo históricamente. En ese sentido, el Kusiayay es aquella persona que conoce los secretos de la datura tanto para curar, como para adquirir poder y conocimiento.

Juan Scuro (2015) plantea que el neochamanismo es una transformación paradigmática frente a la forma en que se percibe la salud con respecto a la espiritualidad [sacralidad] en contextos modernos. Este tipo de procesos están ligados o surgen a partir de otros como el colonialismo o neocolonialismo y el extractivismo. Un ejemplo de extractivismo en la cultura Kumiay, es la extracción ilegal de salvia silvestre, misma que se realiza para surtir el mercado de plantas espirituales entre los *jikus*².

Asimismo, la realización de eventos dentro del territorio Kumiay, como búsquedas de visión, retiros y visita a sitios sagrados por parte de *jikus*, es parte importante de las nuevas formas de extractivismo espiritual que bien pueden ser interpretadas como formas de neochamanismo, pero cuyo origen poco o nada tiene que ver con la cosmogonía y la Medicina Tradicional Kumiay.

...yo soy indio, y no ando haciendo esas mamadas [sic]; es distinto cuando eres indio, porque así ya creces con esas ideas y no necesitas andar probando nada, ni intentando nada... (Hernán, C.P. 2022).

Por un lado, en muchas ocasiones el ‘intercambio’ cultural entre saberes tradicionales y conocimientos modernos se da a través de procesos de hegemonía donde a pesar de la ‘buena voluntad’, se aprovechan privilegios otorgados por la clase, la raza o la procedencia, sobre todo en territorios con pasado colonial.

² Término en lengua Kumiay para designar a las personas mestizas

Por otro lado, la extracción de conocimientos tradicionales con la finalidad de lucrar u obtener beneficios que no son otorgados a la comunidad en cuestión, ya sea en prácticas económicas o en conocimientos y saberes.

Esto ocurre debido a que en los sistemas médicos de corte alópata no existe la dimensión sagrada, pues al ser procesos de conocimiento científico, cuentan con una perspectiva secular y en muchas ocasiones, desencantada de la salud. Es por eso que resulta pertinente la distinción entre curación y sanación, refiriéndose la primera a procesos meramente físico-biológicos, donde se curan enfermedades, heridas y padecimientos; mientras que la sanación se refiere a procesos terapéuticos donde la salud se interpreta de manera holista o integral, y se relaciona de forma directa con otras esferas como lo sagrado, lo relacional, lo mental, lo territorial y lo emocional.

En el caso de la Medicina Tradicional Kumiay, tanto en los documentos históricos, como en las investigaciones contemporáneas, se puede inferir que se trata de conocimientos relacionados con la sanación. Sin embargo, estos conocimientos también se ven atravesados por la colonialidad, pues los saberes de medicina tradicional y su prácticas son extraídas, sobre todo en saberes etnobotánico-herbolarios y en la usurpación de conocimiento tradicional.

Se habla de una incorporación de los conocimientos originarios como algo exótico, que se construye de manera ecléctica, cuyas interpretaciones pueden responder a folclorizaciones y romantizaciones que forman parte del entramado colonial de extractivismo cultural.

4.4 Representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay: prevención, sanación y salud

Durante la realización del trabajo de campo, surgió el tema de la prevención como parte de las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay. Específicamente en el clan Meskuish, las representaciones sociales de la salud, versan sobre la dimensión preventiva de la Medicina, pues se toma en cuenta que tanto la ingesta de remedios, como la higiene personal y la alimentación son puntos clave para el cultivo y mantenimiento del cuerpo y la salud. Esto se ve expresado en que el mantenimiento del cuerpo no sólo sucede en estadios de enfermedad, sino como fortalecimiento de la salud ya existente.

Tanto las generaciones grandes como las de adultos jóvenes, plantean que la medicina tradicional es un conjunto de procedimientos que no apelan por la inmediatez de la sanación, sino que se construyen paulatinamente a través de la cotidianidad y el sentido común. Como lo menciona Yolanda Meskuish: “las plantas, esas son para prevenir las enfermedades, ‘pa’que [sic] no te enfermes, bañate con este, tomate este’, aunque no era necesario, pero era como prevención, siempre estaba preparado el cuerpo, porque si una vez te enfermas te dan esa hierba, no te alivias pronto porque no estaba prevenido, pues” (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Esto, podría interpretarse como un proceso similar a los adaptógenos, ya que no necesariamente buscan mitigar algún mal en específico, sino fortalecer el sistema inmunológico con el fin de mantenerlo preparado para contingencias de enfermedad; evidentemente, esta es una mera interpretación, hacen falta estudios químico-biológicos sobre este tópico para poder aseverarlo.

Desde esta perspectiva, definimos la medicina tradicional Kumiay como toda práctica, tanto cotidiana como ritual; mitos, ceremonias, terapéuticas de prevención y sanación; tratamiento de padecimientos, enfermedades, heridas y labores de parto; conocimientos botánicos, herbolaria y nutrición; sacralidad y espiritualidad; orientadas al mantenimiento del cuerpo, la sanación y el cultivo de la salud. Abarca el conocimiento milenario heredado y construido por la cultura Kumiay.

Otra de las formas de cultivar la salud preventiva era a través de la alimentación tradicional. La gran mayoría del repertorio alimenticio de los Kumiay se encuentra en su territorio de forma natural, y al construir acervos de conocimiento tan antiguos, pudieron encontrar especies específicas para ciertos padecimientos, como frutas para malestares de la garganta, de los pulmones, de los intestinos, de los ojos, de los oídos, de la piel, entre muchos otros; pero cuya distinción es un conocimiento ancestral sobre el territorio que se heredó a través de la memoria.

Asimismo, los padecimientos de las cuerdas bucales y de la garganta, están íntimamente relacionados con las labores ritualísticas, como el canto y la danza.

Nosotros no podíamos arrimarnos, a eso, por eso es que no supe cómo lo hacían, pero a nosotros no nos dejaban arrimarnos. ‘Te va a caer en la boca, te va a caer en los ojos, te hace daño, nomás nosotros’, nomás los adultos. Pues, me gusta (risas), ahorita pienso y me gusta ‘ay, yo quisiera comer todo eso’, pero ahorita ya como que ya no, pero antes sí se comía. Luego, aparte, pues sembraban, sembraban también, nopales del monte, tunas, este, muchas. O sea, que yo digo; así te encierras en la comunidad, no te mueres de hambre ni te enfermas, ahí hay todo (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Los materiales utilizados en los procesos de sanación nunca repetían su uso como forma de prevención, sino que eran desechados por contener los agentes considerados como desequilibrantes o poseedores de enfermedad, por lo que se recurría a enterrarlos o alejarlos lo más posible de la comunidad y las personas, especialmente de los niños. En tiempos pasados, los procesos funerarios implicaban la cremación ritual de la persona finada, cuyo proceso se encuentra en los relatos míticos como parte de las enseñanzas de los gemelos, pero también podemos dilucidar que tenía una dimensión higiénica y saneadora, donde los agentes potencialmente peligrosos para la salud se mitigaban a través del fuego y la ritualidad.

Se dice que los procesos rituales tenían una duración indefinida, muchas veces de varias noches seguidas o una noche entera, durante las cuales se tenían que mantener cantando y danzando sin parar, lo que provocaba afectaciones en el habla, por lo que la alimentación y aplicación de frutos como el del encinillo, contienen la faceta de lo físico-biológico, lo cosmogónico-sagrado y lo estético.

En el caso particular Kumiay, la medicina tradicional, al haber sido creada bajo su cosmovisión y a partir de un acercamiento etnográfico, podemos dilucidar que su forma es holista, pues no solo contempla la dimensión física-biológica de la enfermedad, sino que incluye esferas como la psico-emocional, la cosmogónico-sagrada, la socio-relacional, la eco-geográfica y también una dimensión estética, pues en su cosmovisión el cuerpo se contempla como una totalidad indivisible, pero no solo como una intervención vs las enfermedades, sino también incluyendo la prevención como pilar fundamental. Al mismo tiempo, las enfermedades no necesariamente se contemplan como agentes invasores, sino como aspectos inherentes a la existencia que pueden prevenirse a través del comportamiento, de una relación óptima con lo sagrado, con el territorio y con los semejantes [humanos, plantas, animales, entidades].

nos decían es que tomaras hormigas rojas y dejaras que te picaran. Nos ayudaría a no enfermarnos, o si nos enfermábamos, nos quitaría la enfermedad. Las hormigas eran supuestamente buenas porque comían toda clase de plantas y sacan las bondades de ellas. Las hormigas te daban lo bueno cuando te picaban (Cuero, 1972).

Como se puede vislumbrar, la prevención de las enfermedades no sólo se contempla en su dimensión físico-biológica [alimentación, ingesta de brebajes, actividad física], sino también cosmogónica-sagrada [intersubjetividad, sacralidad de plantas y animales] y psico-emocional [estabilidad emocional]. En los procesos de sanación de la Medicina Tradicional Kumiay todo importa, puesto que todo puede sanar, justo ahí reside la inmanencia de lo sagrado con respecto a la salud; el viento, la lluvia, el Sol, el sereno, son procesos naturales y sagrados que promueven un bienestar y cultivo de la salud, independientemente si se está padeciendo un malestar o no.

La dimensión territorial juega un papel primordial en los procesos preventivos, pues la recolección de plantas, minerales y demás materiales se enmarca en un conocimiento profundo sobre la territorialidad y sus componentes. Para llevar a cabo la práctica de prevención, siempre se recurre tanto a la memoria como a la territorialidad, pues la primera propone las formas específicas de proceder con respecto al diagnóstico, aplicación y preparación de alimentos y remedios; mientras que la segunda, está encaminada a la ubicación de los insumos necesarios para la realización de procesos de sanación, como el ecosistema, las plantas, los minerales, los animales, etcétera, que solo se encuentran en el territorio ancestral.

Las representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay se componen de toda práctica, tanto cotidiana como ritual; mitos, ceremonias, terapéuticas de prevención y sanación; tratamiento de padecimientos, enfermedades, heridas y labores de parto; conocimientos botánicos, herbolaria y nutrición; sacralidad, espiritualidad, orientadas al mantenimiento del cuerpo, la sanación y el cultivo de la salud física, emocional, mental y espiritual. Abarca desde el acervo de conocimientos milenarios emanados de la cosmogonía y albergados en la memoria Kumiay, hasta los procesos de sanación que se dan en la cotidianidad actualmente.

Para los Kumiay la enfermedad es parte constituyente de su territorio y cotidianeidad, se dice que a ciertas horas del día, específicamente durante el *Ña ojap*-Ocaso, la enfermedad comienza a actuar sobre el mundo y las personas, sin contar con una identidad inherentemente negativa, pues es parte integral del ambiente, la cuestión

es que a partir de la colonia, se incluyeron muchas enfermedades que eran desconocidas para les Kumiay. Desde enfermedades de transmisión sexual, cardiovasculares debido al cambio de dieta, pasando por padecimientos mentales como depresión, ansiedad, etcétera.

Como parte integral de sus prácticas de higiene cotidiana para la prevención, estaban los baños medicinales que utilizaban les Kumiay; al mismo tiempo, el contacto y colaboración con las plantas componentes del brebaje, traía de forma inmediata la dimensión sagrada de dichas prácticas. Así, en términos cosmogónicos, la enfermedad es parte sustancial de la existencia misma, es por eso que la medicina tradicional Kumiay no plantea a la enfermedad como inherentemente negativa, sino como un proceso de restauración del cuerpo [ser], en el que se tiene que recurrir a los aspectos sagrados, puesto que su origen se encuentra en otro plano, en el plano trascendente.

para que no nos enfermáramos, nos bañaban siempre con hierbas, son 7 o 10... los niños son 7 clases de hierbas, nos cocían para los baños, nunca nos bañamos con agua natural, y las personas adultas, ellos más hierbas, como 10 o 7 plantas, porque eran más fuertes, pues, ellos aguantaban más. Sí, es prevenir. (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Justo aquí es donde se puede ver más claramente la dimensión preventiva de la medicina tradicional Kumiay, pues la prevención se basa en la cotidianización de la salud. Es decir, no se plantea una medicina tradicional de respuesta inmediata ante emergencias -aunque sí tenían ese tipo de práctica ante situaciones inesperadas-, sino prácticas diarias orientadas al mantenimiento de la salud, tales como: alimentación, higiene, actividad física, trabajo emocional.

Como lo menciona Yolanda Meskuish (C.P. 2022): “decía mi mamá, porque siempre decía ‘en cuanto oscurezca, en cuanto el sol se meta no teníamos que hacer ruido, ni hablar recio ni gritar ni hacer un ruido’ porque siempre decía ‘la enfermedad viene en el camino, va por todo el camino y va buscando donde desarrollar su... para meterse en algún lugar, para quedarse a vivir o enfermar y luego se pasa a otro”.

Tabla 5. Catálogo de plantas comestibles y medicinales de Nejí.

Nombre Kumiay	Nombre español	Nombre científico	Aplicación
Iy pshii	Chamizo negro/prieto	Adenostoma fasciculatum	Recursos - Leña Indumentaria - Flechas
Iy jepuulj	Chamizo colorado/rojo	Adenostoma sparsifolium	Salud - Reumatismo Recursos - Construcción - Leña
Iy uka	Romero silvestre	Ambrosia monogyra	Higiene - Lavar cabello
Furruy	Yerba mansa	Anemopsis californica	Salud - Antiséptico - Curación - Anestésico - Dolencias menstruales - Analgésico muscular
Josilj	Manzanita	Arctostaphylos pungens	Alimentación
Cham'pilj	Romerillo	Artemisia californica	Salud - Vesícula - Intestinos, digestión (vómito y diarrea) - Repelente insectos - Infecciones veterinarias Ritual - Incienso - Purificación
Pajau	Chamizo blanco	Artemisia tridentata	Salud - Antiséptico cutáneo - Analgésico muscular
Tamoot	Huatamote	Baccharis salicifolia	Salud - Crecimiento de cabello - Anticaspa - Antimicótico
Samalj kuak	Hierba de la vaca	Brickellia californica	Salud - Problemas digestivos - Problemas respiratorios - Covid
Mish'aaljy	Jacinto silvestre/coquito	Dichelostemma capitatum	Alimentación
Mii'aaq	Canutillo	Ephedra californica	Salud

			- Problemas renales
Muka jepilj	Hierba santa	Eridictyon spp.	Salud - Articulaciones - Curación heridas - Problemas respiratorio
Iy jamilj	Valeriana	Eriogonum fasciculatum	Salud - Digestión (vómito, diarrea)
Mat yiu	Golondrina	Euphorbia polycarpa	Salud - Curación de heridas causadas por animales (picaduras de insectos, arácnidos y víboras)
	Yuca/lechuguilla	Hesperoyucca whipplei	Alimentación
Joshik	Fusique/toyón	Heteromeles arbutifolia	Salud - Resfriados - Tosferina
Psilj	Junco	Juncus acutus	Indumentaria - Cestería
Iy sha	Enebro de california	Juniperus californica	Salud - Limpia riñones y sistema urinario - Limpia hígado
Juaalj kumiay	Lentisco	Malosma laurina	Salud - Labores de parto - Limpia útero en posparto
	Nopal bronco	Opuntia spp.	Alimentación
Ta'mu	Cachanilla	Pluchea sericea	Salud - Curación veterinaria Recursos - Construcción
Jei'aa	Álamo	Populus fremontii	Salud - Analgésico - Desinflamatorio Recursos - Construcción
Jkay	Islaya	Prunus ilicifolia	Alimentación
Siñaw	Encino	Quercus agrifolia	Alimentación
Juap	Encinillo	Quercus spp.	Alimentación

			Recursos - Leña - Construcción
Ljtut	Hierba del Oso	Rhamnus crocea	Salud - Fertilidad - Shpuy
Jualj	Mangle	Rhus ovata	Alimentación Salud - Labores de parto Recursos - Leña - Construcción
	Sauce	Salix spp.	Indumentaria - Cestería Recursos - Construcción
Piljtay	Salvia blanca	Salvia apiana	Ritual - Purificación sagrada Salud - Reumatismo - Problemas respiratorios - Inductor de sueño
	Palmilla yuca	Yucca schidigera	Alimentación Higiene
	Gobernadora	Larrea tridentata	Salud - Sistema renal
	Hierba de la Mujer		Salud - Problemas menstruales-uterinos
	Lengua		Alimentación
	Toloache	Datura stramonium	Ritual (pasado)

Fuente: Elaboración propia.

Imagen 10. Reconocimiento de plantas. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega

Imagen 11. *Piljtay*-Salvia (*Salvia apiana*). Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega.

Imagen 12. *Mish'aaljy*-Jacinto silvestre. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega

Imagen 13. Recolección de jacinto silvestre. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega

Imagen 14. Jacinto silvestre recién desenterrado. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega

Imagen 15. Jacinto silvestre procesado. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega

Imagen 16. Hierba de la Mujer. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega.

Imagen 17. Hierba de la Mujer. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega.

Imagen 18. Lengua. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega.

4.5 Representaciones físico-biológicas de la Medicina Tradicional Kumiai

Desde una óptica alópata, se pueden vislumbrar procesos de salud en las prácticas Kumiai que aluden específicamente a lo que se contempla como curación, siendo ésta considerada como formas de mitigar, disminuir, curar, tratar y eliminar padecimientos físicos que aquejan a las personas enfermas a través de la utilización de remedios, medicamentos y terapéuticas aplicadas para tal fin.

Las enfermedades han existido desde antes de la aparición humana en la Tierra, y las especies han aprendido a vivir con ellas, generando -en algunos casos-, formas de mitigar su impacto negativo, pero no fue hasta la aparición de la humanidad que se le dio un nombre y se construyeron entramados de conocimiento con respecto a la salud y la enfermedad. Asimismo, con la aparición de las sociedades, también aparecieron enfermedades y padecimientos específicos debido a la variedad de ecosistemas, territorios, cosmovisiones y cosmovivencias.

Las medicinas tradicionales son particulares y localizadas, pues sólo responden al contexto donde surgen y por tanto sus alcances se limitan al mundo de vida de cada cultura, sin que esto implique superioridad o inferioridad entre acervos de conocimiento médico.

Enfermedades tan comunes como la gripa, la tos, la diarrea -entre otros padecimientos que no necesariamente necesitan de una atención médica especializada o institucionalizada- han acompañado a la humanidad desde tiempos inmemoriales, incluso antes de la aparición de las primeras sociedades organizadas; han implicado el uso de remedios inmediatos y no necesariamente cotidianos, pues se trata de enfermedades que comúnmente acechan o se instalan en el cuerpo debido a situaciones particulares, pero cuya presencia puede ser evitada a través de la prevención.

La cuestión estriba en que a diferencia de la medicina alópata, en la medicina tradicional Kumiay la aplicación de medicamentos está supeditada a acciones cotidianas de prevención y cultivo del cuerpo, como baños rituales; alimentación balanceada y natural, ingesta de té, remedios y brebajes; baños de sol, actividad física, uso de indumentaria específica, sacralidad vivida. Así como la visita a lugares de sanación como parte de las terapéuticas de salud.

Un tiempo darle baños de Sol. Y otro tiempo, hay que serenarlo, en otro tiempo también la lluvia, todo sana pues, entonces... Cada cosa tenía que tocar esa casa. También dicen que había, pues eran de rama, y entonces también había como una ventana en el techo, para que entrara el Sol directamente. (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Así, lo que se propone es la aplicación de remedios curativos sólo cuando la enfermedad ha rebasado los procesos preventivos, pero siempre bajo la óptica de no afectar de forma negativa al cuerpo con agentes externos o desconocidos cuyos efectos secundarios pueden provocar otro tipo de padecimientos o malestares, puesto que el uso de medicamentos alópatas, en ocasiones afectan otros órganos para los cuales sus activos no están contruidos. La particularidad de la Medicina Tradicional Kumiay estriba en que los aspectos físico-biológicos no se tratan como aislados o separados de otras facetas de la existencia de la persona que padece, aunado a que sus procedimientos de curación no utilizan procesos quirúrgicos que pueden ser invasivos al cuerpo.

Lo que se vislumbró a través del trabajo de campo, es que tampoco la preparación de los remedios implica una perspectiva limitada a lo físico-biológico, sino que requiere de formas de accionar y actuar específicas que no se llevan a cabo separadas de la dimensión simbólica, como la recolección de plantas, la preparación misma de los brebajes y el consumo de éstos, se realizan a través de formas ritualizadas aunque no necesariamente ceremoniales, cuando son sanaciones menores e individuales. Cuando se trata de padecimientos leves, se preparan las flores y las hojas, mientras que para padecimientos más fuertes se utilizaba la raíz de las plantas o su corteza, lo que la sostiene y conecta con la Tierra.

Tiene que ver mucho la Luna con las heridas. Por ejemplo, si alguien estaba herido, digamos un golpe grande, un corte así que se mira la carne, que salga sangre, entonces ahí... Hay una Luna que la herida afecta, se ponen bien mal... no se tiene que asustar, no porque esté mal, sino porque es por la Luna, hay que esperar a que pase la Luna y la herida no va a estar tan grave. Como que también tiene que ver la luna con las heridas, y cuando va a sanar y cuando no (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Uno de los aspectos principales de la Medicina Tradicional Kumiay es que tanto los procesos de curación, tales como enfermedades leves o lesiones físicas, al entrar dentro del entramado simbólico se transforman en procesos de sanación, puesto que como ya se mencionó, no se limitan al tratamiento puramente físico del malestar, sino que al accionar procesos rituales, inherentemente se habla de un proceso de sanación, debido a la integración de la dimensión cosmogónica y emocional como fuente del bienestar. Es por esto, que desde esta óptica, no podrían llamarse ‘curanderos’ los encargados de realizar los procesos de salud, sino ‘sanadores’, puesto que no sólo se limitan a los aspectos físico-biológicos. Como se reveló en las entrevistas:

La Rumorosa. No sé si tenían que caminar hasta allá y traer los dátiles, porque se preparan para llegar allá, pos ahora sí que allá le dicen Wiyipok, la Rumorosa. Llegaban a un lugar, dicen, que yo no conozco. Que hay dátiles, hay agua, hay lugares donde ir a sanar, también. O sea, a sanar no quiere decir que estaba enfermo de una enfermedad del cuerpo, sino también del alma, emocional, espiritual es lo que se preparaba. Después cortaban la fruta y después se regresaban (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Al plantear la propuesta interpretativa de la dimensión cultural de las enfermedades, es decir, el origen social de éstas, históricamente la cultura Kumiay no generó enfermedades de otras geografías, sino que su terapéutica se limitó única y exclusivamente a padecimientos específicos de sus poblaciones, es por esto que existe una ausencia marcada de procesos médicos que apuntan hacia una construcción quirúrgica o alópata; más no porque sea inherentemente mala, sino porque no hubo el contexto necesario para que esto sucediera. Lo cual es muy evidente cuando se trata de comparaciones entre sistemas médicos, desde la etapa misional hasta nuestros días, donde se catalogaban como charlatanerías ineficientes todas aquellas prácticas que implicaban cultivo y/o mantenimiento de la salud.

Un aspecto que nos interesa resaltar, es que desde los primeros contactos no solo entre los colonizadores, misioneros y soldados y la cultura Kumiay, sino con respecto a todas las culturas habitantes del territorio californiano -y del continente en su totalidad-, es el papel protagónico que jugó la salud y la enfermedad como factor decisivo en la instauración del sistema misional y de la colonia en general.

Ya sea por contacto directo o indirecto, el proceso de colonización de América se dio a través de una guerra biológica en que la conquista se dio gracias a la nula resistencia inmunológica de las culturas originarias, así como su ausencia de terapéuticas para tratarlas, provocando un impacto epidemiológico de proporciones continentales. En pocas palabras, el proceso de colonización es eminentemente epidemiológico, más si se toma en cuenta el impacto psico-emocional y físico-biológico aún hoy en día sigue generando.

Debido a que las culturas y sus sistemas de salud son tan diferentes y diversos entre sí, al igual que los padecimientos y enfermedades. Proponemos que las enfermedades tienen una faceta cultural, en la que se desarrollan más ciertos padecimientos que otros, debido ya sea a prácticas cotidianas como alimentación, sexualidad, higiene, etcétera; propensión genética, poblaciones genéticamente vulnerables a cierto tipo de padecimientos como la diabetes, el cáncer, etcétera; o una nula relación con cierto tipo de padecimientos. En este caso, planteamos la interpretación de que la dimensión cultural de las prácticas de salud de los occidentales, tuvieron un papel si no determinante, sí de importancia en la colonización-evangelización.

De esta forma, proponemos que toda medicina -incluyendo la ciencia biomédica-, es una medicina tradicional, puesto que responde a contextos socioculturales específicos, la cuestión estriba en que unas se consideran legítimas y otras no, debido a relaciones de poder y procesos hegemónicos. Tanto las propuestas de conocimiento médico como las enfermedades y los padecimientos que buscan mitigar, tienen una dimensión cultural (Anzures, 1978).

Es decir, las enfermedades evolucionan con respecto a las prácticas de salud de las sociedades donde se instauran, aunado a que cada cultura tendrá su propia interpretación y percepción sobre la salud y la enfermedad, respectivamente. Así, cada acervo de conocimientos sobre medicina tradicional, está particularmente enraizado en la sociedad donde surge. Es por esto que hay tantos sistemas de medicina tradicional como culturas; inclusive diferentes sistemas médicos en una misma cultura.

La distinción entre sistemas médicos no se limita a las capacidades que tienen sobre las enfermedades y los padecimientos, sino a la forma de construir tanto criterios de salud y bienestar, como de enfermedad y malestar. Así, por ejemplo, la ciencia biomédica contempla que las enfermedades sólo existen en la esfera físico-biológica, y por tanto las terapéuticas que construyen se encargan exclusivamente de tratar las enfermedades de manera alópata.

A través de los procesos de desencantamiento, podríamos pensar que en la medicina alópata se trata de desvincular todo proceso simbólico, trascendente o sagrado que no esté relacionado de forma inmediata a la curación. Esto responde a formas de representar la medicina a través de procesos cosmogónicos, pues partimos del supuesto de que todas las medicinas son tradicionales y responden directamente a las cosmovisiones donde surgen.

4.6 Representaciones psico-emocionales de la Medicina Tradicional Kumiay

Otra de las facetas que pudimos entrever en las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay es la dimensión psico-emocional que ocupa un lugar primordial en su concepción de salud.

La cuestión del acompañamiento entre el Kusiay y el enfermo, tomando como parte integral del proceso de sanación, las inquietudes, los intereses, las emociones y los pensamientos de la persona en cuestión sólo evidencian que se contempla al cuerpo como una totalidad en la que todas las facetas o dimensiones de éste se ven afectadas por la enfermedad y no sólo en cuestiones físicas, aisladas y desencantadas.

Así, el Kusiay deviene no sólo en médico, sino también en terapeuta que apela por el bienestar psico-emocional de la persona a partir del afectamiento de la enfermedad y por tanto su labor no termina con el diagnóstico, la aplicación y preparación de los remedios, sino con formas terapéuticas que implican la orientación psicológica y el soporte emocional necesarios para afrontar problemas de salud. Aunado a esto, otro punto importante es que en ocasiones las enfermedades y padecimientos surgen como producto de un desbalance entre lo físico-biológico y lo psico-emocional; por ejemplo, estrés, ansiedad y depresión, se ven reflejados de forma física y emocional a través de la somatización.

Debido a que el impacto de los remedios de la Medicina Tradicional Kumiay es lento, en el pasado se requería un acompañamiento que diera un panorama amplio y cuidados paliativos para integrar el efecto de los remedios a la vida cotidiana; así como también un otorgamiento de un sentido profundo de la sanación como proceso no sólo paliativo, sino como un proceso que implicaba el conocimiento tanto de la enfermedad como un desbalance y de la sanación como un equilibrio entre todas las facetas del ser.

De esta manera, el Kusiay era/es representado como médico y como orientador, pues siempre se tenía presente la dimensión relacional e interdependiente de las enfermedades, es decir, su existencia como resultado de ciertas conductas [cosmovivencia], fueran estas conscientes o no. Así, tanto los padecimientos, como los anhelos, emociones, pensamientos y deseos de la persona enferma se ven integradas en un entramado holista de sanación, sin que ninguna entre en contradicción con otra.

Desde el punto de vista Kumiay, las emociones son representadas a través de *yei*, que ellos mismos traducen al español como: *alma*, y se encuentra justo en el área del esternón. Así, en el *yei* se encuentran todas las emociones y los sentimientos: *Yei ljpit*/olvidar, *Yei miley*/extrañar, *Yei kipit*/locura, *Yei map*/querer a alguien, *Yei jlup*/presentimientos, *Yei jilikuy*/estar contento. *Yei nilaj*/recordar.

Cabe destacar cómo es que la representación de las emociones y sentimientos es también física, tiene una zona propia del cuerpo donde suceden este tipo de procesos. Similarmente, en el pasado la educación que reciben los niños desde su primera infancia era basada en la no inmersión en las problemáticas de adultos, pues esto podría generar preocupaciones o afectaciones en la psique de los infantes. Si los adultos platicaban sobre problemáticas, no estaba permitido que los niños estuvieran cerca o escucharan.

Esto nos habla de una educación emocional diferente, pues hacen notar cómo en el presente no se toman en cuenta las posibles afectaciones que pueden sufrir las infancias al estar en contacto con problemáticas que no corresponden a su etapa en el desarrollo humano, sobre todo si se toma en cuenta el contexto de colonialidad de poder contra el cual estaban resistiendo desde hace 500 años.

La cuestión de *Yei jlup*/presentimientos también jugaban un papel importante como representación psico-emocional de la Medicina Tradicional Kumiay; dentro de la cosmogonía Kumiay, *Yei jlup* es la intuición y se basa en la identificación de cambios drásticos que se manifiestan como estímulos; pueden mostrarse a través de la ensoñación, con la manifestación de entidades como *T'jow*³, con sensaciones físicas de angustia, entre muchas otras. El asunto es cómo la intuición se representa como parte integral de los procesos y terapéuticas de salud Kumiay en su faceta psico-emocional.

Paralelamente, el proceso de la ensoñación [oniromancia, hipnagogia] está íntimamente relacionado con la intuición, pues se manifiesta a través de ésta. La interpretación de los sueños era una forma de adivinación que se practicaba con el fin de saber de qué manera un sueño influiría en la realidad cotidiana. Por ejemplo, la predicción de la muerte, la predicción de buena suerte, etcétera, podían ser conocidos por la gente si acudían con la persona capaz de ensoñar. Como lo menciona Yolanda Meskuish (C.P. 2022):

las tristezas, este... como que estaban más en el sueño, porque había personas que... ahorita tenemos en la familia una persona todavía que se guía con los sueños, entonces si se amanecía triste, decía, pues hay que platicar con él, algo soñó, o algo tiene que haber pasado. Entonces, en el sueño, si amanecía triste, ya sabía que había soñado algo malo y platicaban con él. Es mejor platicar con él que no, porque si platicas, los problemas que van a venir son menos fuertes que no platicarlos. Entonces antes se guiaban mucho con los sueños.

³ En la cosmogonía Kumiay, *t'jow* es la representación de una entidad cuya composición no requiere de un cuerpo físico y suelen ser portadores de augurios. Se pueden manifestar con la forma de una persona que va a morir y avisa a sus familiares, pero no es un 'doble'.

De un lado, esto nos muestra cómo la representación social de la ensoñación como parte de los procesos de salud sigue vigente, no solo como recuerdo, sino como práctica contemporánea; por otro lado, nos habla de cómo las representaciones de la intuición y la ensoñación juegan un papel en la orientación de las acciones y relaciones sociales, así como en los procesos cognitivos y psico-emocionales (Jodelet, 1984).

En definitiva, la sola acción de charlar el contenido de los sueños o de los sentimientos intuitivos, es en sí misma una labor terapéutica, pues promueve un desahogo de las emociones que aquejan a la persona en cuestión. Aunado a esto, la sacralidad inherente a la representación de la ensoñación promueve también una terapéutica basada en una forma de espiritualidad, dando pie a un proceso integral/holista de acompañamiento psico-emocional. ¿Podríamos plantear que tanto la ensoñación como la intuición son formas de aproximarse, percibir y de interpretar la realidad, así como lo son el gusto, el tacto, el oído, el olfato y la vista, tomando en cuenta su impacto en la cosmovisión-cosmovivencia? Esto sólo podrá ser respondido con un estudio formal que cubra esta temática en específico.

De igual manera, *Ljhá-Luna* tiene una influencia inexorable con respecto a las representaciones psico-emocionales de la medicina. A partir de las entrevistas y charlas sostenidas con Kumiay durante el trabajo de campo, salió a relucir el impacto de *Ljhá-Luna* en el mundo, las plantas, lo animales y las personas. Se dice que en las diferentes fases lunares las personas son afectadas de diferentes maneras. Por ejemplo, se habla de que todas las personas tienen una etapa cada mes, en la que sus emociones y sentires se alteran, de modo que es parte del sentido común que se respete el espacio de dichas personas.

Decía pues mi mamá y mi nana, siempre decía: ‘dos veces te enojas al mes’, porque es el cambio de Luna. Entonces dicen: ‘ay, pues este, este día, pues no sé, pasó, le dijo buenos días y a lo mejor no le contestó’, entonces dice ‘hay que respetarle su día, todo el día y si otro día, todo el día no hay que molestarlo, no hay que platicar con la persona, sino que lo mira que anda en su trabajo y todo’, y este, no sé a los cuantos días dice: ‘ya, ya anda bien’, siempre decían eso. Y ahorita todavía lo tenemos, nosotros ahorita decimos: ‘ay, anda en su Luna, no le hables’, decimos ahorita con los niños. Pero sí, eso pasaba. Ellos pensaban que dos veces se enojaban, estaban de mal humor al mes (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Actualmente, al ya no existir Kusiyyay como tal, el acompañamiento psico-emocional es una necesidad primordial en los procesos de bienestar de la comunidad de Neji. Cuando se realizan campamentos anuales, una de las solicitudes permanentes son los talleres es la inclusión de intervenciones psicológicas para niños, adolescentes y adultos, con el fin de mitigar las afectaciones en ese rubro que aquejan cotidianamente a las personas.

Imagen 19. Taller psicológico. Campamento Meskuish 2021.



Fotografía: Rossana López Triana.

4.7 Representaciones estéticas de la Medicina Tradicional Kumiay

Una forma de representar lo estético en la cultura Kumiay se da en sus procesos terapéuticos, pues como lo menciona Sánchez (1992), la creación estética no solo se limita al arte, sino también a objetos creados con propósitos utilitarios. Podríamos decir que en la medicina tradicional Kumiay es estética en sí misma, puesto que converge lo utilitario, lo práctico, lo artístico, lo preventivo, lo sagrado y la salud.

Primeramente la dimensión utilitaria se ubica en la necesidad de terapéuticas y formas de llevar procesos de recuperación e incentivación de la salud; en segundo lugar, dichos procesos implican una pragmática, formas específicas de realizar las acciones que al mismo tiempo fueron heredadas de generaciones anteriores a través de la memoria; en tercer lugar, las creaciones y procesos terapéuticos que se realizan llevan siempre un cierto procedimiento que culmina en la creación ya sea material o ritual, cuyo resultado bien puede ser apreciado cual creación artística; el cuarto aspecto se refiere a las representaciones de lo sagrado en la medicina tradicional, pues la sanación es un proceso sagrado en sí mismo, se lidia con las fuerzas y entidades de la realidad, y el Kusiay es también encargado de ser el puente entre lo trascendente y lo cotidiano.

En ese sentido, hablar de medicina tradicional Kumiay es hablar de estética, o mejor dicho, se puede hablar de representaciones de la estética en la medicina tradicional Kumiay, pero no como una parte, sino como algo que permea a la medicina tradicional. Como ya se mencionó, la esfera inmanente de la sacralidad se encuentra en el desarrollo personal individual y subjetivo, sin embargo, en el caso de la medicina tradicional Kumiay, si bien sí existe una dimensión personal e individual de lo inmanente, esto también forma parte de una representación social.

Desde esta perspectiva, el territorio Kumiay podría plantearse como eminentemente estético. Por un lado, en el territorio Kumiay se encuentran los sitios netamente sagrados, como panteones, sitios ceremoniales, ojos de agua, cerros, etcétera. Por otro lado, en el territorio también se pueden distinguir aspectos relacionados a lo estético, como la alimentación y la recolección de plantas, tanto para fines rituales, como de salud; tales como la salvia, la datura, la hierba de la mujer, cola de caballo, mezquite, entre otras. Se contempla a las plantas como entidades conscientes, por tanto, toda relación que se emprenda es una relación estética e intersubjetiva.

Asimismo, la constitución de altares en el hogar y el cuerpo, hablan de una estética cotidiana de la salud y una sacralidad vivida; se trata de una posibilidad de sacralizar cada espacio, o en otras palabras, que cada espacio puede tener una representación estético-sagrada.

En este caso, la creación de collares, pulseras y demás indumentaria, está relacionada a una cuestión estética que desemboca inherentemente en lo sagrado, pues están creados con material recolectado, muchas veces endémico del territorio y puede estar relacionado al cultivo de la salud, ya que los materiales que se emplean tienen propiedades sanadoras, y al mismo tiempo, se trata de un conocimiento transmitido desde la memoria.

Cuando se habla de la alimentación y su dimensión estética en la Medicina Tradicional Kumiay, se habla de una acción cargada de simbolismo; desde la recolección de algunos alimentos, la rememoración de su uso ancestral y los efectos para la salud que tienen dichos alimentos, son procesos que pueden interpretarse como una inmanencia de lo sagrado y al mismo tiempo, como parte de una representación estética, pues tanto las formas de preparar los alimentos, los materiales y herramientas para su procesamiento, como la manera de alimentarse, tienen un proceso y resultado ritualístico.

Podríamos decir que para los Kumiay, lo estético es interdependiente de la salud y se vive de forma cotidiana, pues al vivir en su territorio ancestral, los componentes que aparentemente no tienen dimensión sagrada, forman parte y distinguen a los que sí, dándoles un papel en su mundo de vida. Por ejemplo, la Peña Blanca, puede representar aspectos trascendentes y al mismo tiempo aspectos inmanentes. Lo estético se encuentra en el territorio mismo, o mejor dicho, el territorio mismo es sagrado y por ende, estético.

Durante las charlas sostenidas en la realización del trabajo de campo, surgió el tema del cabello, la salud, la muerte y el luto. Se mencionó cómo el cabello es sagrado para los Kumiay por ser una extensión de la conciencia, por lo que el tacto se reserva sólo para aquellas personas muy allegadas, como hijos, hermanos y padres. El tocar el cabello de otra persona sin consentimiento previo puede implicar consecuencias negativas para la salud de las dos personas implicadas.

De igual forma, durante procesos funerarios por la pérdida de un familiar, se recurre al recorte del cabello trenzado como expresión de luto y liberación del apego a la persona, ejemplificando el corte como un desprendimiento voluntario y consciente de la persona, para la posterior sanación y trascendencia del evento durante un año de guardar dicho luto.

Otro aspecto que llamó nuestra atención fue la utilización de indumentaria cotidiana con fines de salud, como collares, aretes, pulseras, pendientes y demás piezas de arte que estaban ya sea elaboradas o que contenían material médico, como plantas, animales y minerales. Estas piezas, al igual que el cabello, solo pueden ser tocadas por la persona que los porta, pues la efectividad de sus componentes se ve comprometida al recibir la energía de cuerpos ajenos, puesto que genera una adaptación al cuerpo que lo porta.

En este caso, la creación de collares, pulseras y demás indumentaria, está relacionada a una representación estética y por tanto, trascendente, pues están creados con material recolectado, muchas veces endémico del territorio y puede estar relacionado al cultivo de la salud, que también posee una representación sagrada, así como también se trata de un conocimiento transmitido de generación en generación. La indumentaria que ellos mismos crean, es una representación misma de lo sagrado a través de la inmanencia, misma que viven de manera cotidiana y a la cual recurren como medio para cultivar el bienestar.

De igual forma, la realización de prácticas como el corte de cabello, también están impregnadas de lo sagrado, pues implica un tributo de una parte física propia que refleja la vida, ofrecida a la persona difunta. En ese sentido, el luto se hace visible y evidente en la ausencia de la cabellera como símbolo de penitencia.

Una vez pasado el año del fenecimiento, se ofrece el takei kiña, donde bailan por primera vez en un año, conviven y dan el último adiós al ser querido a través de la quema de su *mono* y sus pertenencias, dando por terminado el proceso de luto y la reintroducción a las actividades colectivas y de ocio. Se renueva el Sol, se renueva la Tierra y se renueva el cuerpo [ser]; el luto no solo se ve como un proceso de dolor, sino como una puerta de acceso a la renovación, a través del cuidado propio, de la disciplina, el acompañamiento.

Este proceso no solo se centra en los aspectos emocionales o los físicos, sino que representa a ambos como parte integral de un todo, tomando igual importancia el uno y el otro. Tanto es importante la salud física a través de la alimentación, como lo es la salud emocional a través del trabajo personal. Es importante notar que la gran mayoría de rituales y ceremonias tienen el aspecto de la salud, *cuasi* como única meta.

En estos escritos etnográficos e históricos, podemos ver como lo que promovían principalmente dichas prácticas era el cultivo y mantenimiento de la salud. Inclusive, los tatuajes pueden fungir no solo como una expresión estética que marca una etapa de la vida, sino también pueden fungir como una muestra o garantía de cuerpos sanos, cuerpos que han sido prevenidos y expuestos a diferentes aspectos y procesos que desembocan en el fortalecimiento del ser como entidad total. Como se menciona en la investigación de Otzi (), cuando hablan de sus tatuajes como ‘terapéuticos’, debido a la hipótesis de haber sido realizados como procesos de acupuntura prehistórica.

La abuela me dijo que escarbaban un hoyo, lo llenaban con arena tibia y mantenían ahí a la niña. La tatuaban alrededor de la boca y mentón. Cantaban sobre comida para ver si le daba hambre; para ver si podía soportar el hambre. No le era permitido comer. Bailaban alrededor del hoyo. Una semana, creo que la tenían ahí, no estoy segura. No querían que las niñas estuvieran arrugadas prematuramente o que les salieran canas, querían que tuvieran buena salud y bebés saludables (Cuero, 1972).

Habría que realizar estudios formales con respecto a los tatuajes y su dimensión terapéutica, tanto actual como histórica, sin embargo, esto nos muestra un atisbo a la forma de interpretar dichas marcas. En ese sentido, la experiencia estética se representa como una forma ritualística que promueve un estado específico del ser, en el que convergen tanto aspectos físicos y emocionales, al mismo tiempo que sagrados, dejando entrever una dimensión totalizante donde no se distinguen las fronteras entre las esferas físicas, emocionales y sagradas. Lo emocional es físico, y lo físico es sagrado.

4.8 Representaciones terapéuticas de la Medicina Tradicional Kumiay: danza, música y sanación.

Otro de los aspectos que proponemos como parte de la dimensión estética y la salud, es la existencia de los diferentes tipos de cantos orientados al bienestar, la salud y la protección; mismos que son parte *sine qua non* de los procesos de sanación, rituales y ceremonias. Los cantos de sanación, cantos funerarios y cantos de recolección son parte integral del acervo de conocimientos Kumiay; se dice que los Kusiay antes de cada intervención realizaban canto-danza alrededor del enfermo para invocar fuerzas, crear poder y tener éxito.

Precisamente, durante el Takei Kiña de Oscar Eyraud, su madre nos agradeció por haber estado presentes acompañando y conviviendo con su hijo; mencionó cómo el proceso la hizo sentir tranquila, pues pudo despedirlo con el ritual y la danza de sus ancestros, por lo que podrá estar tranquilo y descansar en paz. Asimismo, durante el inicio de la ceremonia, Hernán, un primo de Oscar, a quien acompañamos a buscar leña, nos platicaba cómo no era coincidencia que lloviera ese mismo día, pues: “para mí, esta es la forma en la que Oscar me está diciendo adiós, porque él defendía el agua, siempre defendió el agua. Todos los indios somos hijos de la tierra, ya sabemos que pedo” [Hernán, C.P. 2021].

Esto nos muestra cómo tanto la danza como los cantos tienen una función terapéutica más allá de la mera reproducción a manera de costumbre; se realiza con el propósito de otorgar claridad en el último viaje del difunto, y de otorgar tranquilidad en el luto de quienes lo despiden. Al mismo tiempo, estudios como los de Velázquez (2014) han revelado que:

Esos ritmos pueden alterar el latido del corazón, con los efectos especiales derivados de una mayor circulación de la sangre por todo el cuerpo. Se requiere de estudios formales para probar sus efectos, aunque los que practican los ritmos en danzas o cantos ya han comentado que entran en un tipo de trance o estado de conciencia especial, que les permite hacerlo sin agotarse por tiempos prolongados y sin que les afecten factores externos como el ruido de la gente o la lluvia. El escuchar con atención los cantos con ritmos constantes de la sonaja, como los de Trinidad Ochurte, por más de una hora genera una sensación muy especial, que permite que pase el tiempo sin darse uno cuenta e incita a seguir el ritmo con movimientos de partes del cuerpo” (Velázquez, 2014).

Esto sólo nos habla de cómo las canciones y danzas Kumiay no solo eran un adorno o costumbre, sino que juegan un papel primordial en los procesos terapéuticos por su relación con el *ishesh* [corazón], el cultivo de la salud y posteriormente de estados contemplativos o del *yey* [espíritu], debido a su conexión e influencia con la respiración y la oxigenación, apelando por la esquematización estructurante de las RS.

La salud, como ya se ha ido mencionando, no sólo depende de los aspectos propiamente médicos como brebajes, recetas, plantas o terapéuticas, sino de todo un entramado cultural y cosmogónico que justifica y promueve un cultivo específico del ser y por tanto, busca una forma específica de bienestar, mismo que incluye, también, la experiencia estética.

En el mismo tenor, las interpretaciones que se han hecho sobre los rituales y el éxtasis entre los Kumiay han sido valoradas como trance, empero, ¿podría interpretarse que la ritualidad Kumiay en realidad busca promover estados contemplativos a través de la danza, el canto y el jalmá que provocan un cultivo específico de salud y bienestar? Antiguamente, se dice que los rituales duraban toda la noche o varias noches, y en todos ellos se incluían cantos y danza, lo que nos lleva a plantear nuestra pregunta.

Antiguamente, los Kusiay realizaban diferentes tipos de prácticas que formaban parte de un mismo acervo de conocimientos; desde aspectos de la salud, de la psicología, de los sueños, de la alimentación, de lo sagrado, de lo ecológico, de lo territorial, etcétera. En ese sentido, en los trabajos etnográficos a través del análisis sonoro, se ha encontrado que también existen cantos que promueven estados parecidos a la hipnagogia, en la que el cuerpo entra en un estado de semi-vigilia a través del canto y el baile.

Dentro del trabajo de campo, también logramos escuchar que en Nejí existen aún personas que nacen con el don de la ensoñación y que la practican de forma cotidiana, pero al ser temas sagrados, no se nos reveló la identidad de dicha persona, sino sólo sus habilidades.

Proponemos que los ritmos kumiay eran practicados como una forma de meditación, ya que el trance en sí mismo es un estado alterno de conciencia que no es cultivada conscientemente, mientras que un estado contemplativo a partir de técnicas meditativas en efecto es cultivado y buscado de manera consciente. Cuando se menciona el poder de controlar la presión sanguínea y las partes del cuerpo a las que se quería llevar más sangre, se está hablando de una observación profunda de los procesos del cuerpo humano y su forma de vivencia y más aún de cómo accionar para vivir el cuerpo propio, es en pocas palabras, una especie de síntesis donde se hacen indistinguibles las fronteras entre cuerpo-mente o mejor dicho *maat-yei*.

Para poder probar mejor nuestra propuesta interpretativa sobre los estados contemplativos, hace falta un estudio orientado propia y específicamente en dicho tópico, puesto que las limitaciones espacio-temporales que nos atañen, nos hicieron imposible ahondar más en el tema, sin embargo, creemos que tiene un gran campo de análisis y estudio.

4.9 Representaciones rituales de la Medicina Tradicional Kumiay

Como se mencionó en el apartado metodológico, esta investigación se construyó con base en técnicas etnográficas, a través de observación-participante. A continuación se muestran una serie de relatos etnográficos sobre los rituales Kumiay que se presenciaron durante el transcurso de la investigación. En algunos se nos invitó a participar de forma activa en la logística del ritual, así como en su ejecución, mientras que en otros se participó sólo a manera de espectador, sin embargo, sólo se nos permitió tomar fotografías durante el Peón. Cabe destacar que directa o indirectamente, estos rituales guardan una relación intrínseca con la Medicina Tradicional Kumiay, siendo a nuestro parecer, representaciones sociales contemporáneas de dichos saberes.

4.9.1 Ritual de transición [XV años]

Durante el otoño de 2021 se llevó a cabo la fiesta de quinceañera de una nieta de Aurora Meskuich [QEPD] a la cuál se nos invitó. Se llevó a cabo el sábado 6 de noviembre en Nejí, B.C. Arribamos al lugar al rededor de las 7pm y ya se encontraban muchos invitades en la fiesta.

Al llegar saludé a todos mis conocidos y me presentaron a las personas desconocidas, aunque en realidad, el desconocido era yo. Algo que llamó mi atención fue una estructura a manera de tipi debajo y enmedio de un par de encinos muy grandes. El tipi estaba hecho con tres troncos de unos 2.5m de altura, posicionados como un triángulo, separados en la región del suelo hasta entrecruzarse, formando el triángulo. Los troncos estaban cubiertos por una tela dando la apariencia de tienda de campaña. Dentro de la estructura se encontraba una silla, el lugar destinado para la quinceañera. Encima un atrapasueños de tres aros verticales, uno grande, uno mediano y uno chico, con dos tiras de plumas, una a cada lado. En la parte frontal del tipi había un gran moño color guinda, igual que el vestido de la festejada, con un par de cuernos de venado atados al moño.

Cuando llegó el momento de iniciar la ceremonia, todos fuimos convocados a guardar silencio, poner atención y participar en el Kuri Kuri. Las hermanas Meskuich eran las encargadas de realizar y presidir la ceremonia. Una vez en el círculo colectivo, comenzó la quema de salvia, la petición de buen augurio y la purificación de todos los presentes. Yolanda pasaba por cada uno y lo bañaba con el humo de la salvia. Había cuatro

cantores de *Mat Perjaw*-San José de la Zorra tocando para que se hiciera el Kuri Kuri.

Una vez concluida la purificación, procedimos a comenzar el Kuri Kuri, danzando alrededor de la quinceañera, quien en un inicio estaba sentada en medio y después se paró para realizar la danza ella también. Se cantaron alrededor de 7 canciones; primero se estaba cantando frente a los cantantes y posteriormente comenzamos a danzar en círculo alrededor de la salvia que seguía quemándose. Cuando terminó el Kuri Kuri, procedieron a realizar el vals de quinceañera y después se dio paso a la cena. El baile comenzó alrededor de las 10pm, con música *jiku*, principalmente norteña y de banda.

4.9.2 Ritual del Peón

Durante el campamento Meskuich en el verano de 2021 vinieron de vista Kumiays de Escondido para enseñarles a los niños cómo se juega y qué significa. Primero, se realiza una fogata y se deja que tome cuerpo, se crean dos equipos con 5 integrantes cada uno y se buscan palos de madera delgados para registrar las puntuaciones. Antes de iniciar, se realiza una purificación e inauguración del juego, quemando salvia y pasando por todos los presentes.

El juego inicia colocando a cada equipo frente a la fogata que se encuentra en medio, de modo que puedan verse de frente. Se posicionan en cuclillas y sostienen una manta que cubre el cuerpo de todos los participantes, dejando sobresalir solo la parte superior del pecho y la cabeza.

Ralph, la persona que estaba explicando las reglas y origen del juego, también fungía como árbitro, para determinar y legitimar el triunfo o derrota de uno u otro equipo. Comenzó diciendo que el juego inicialmente se jugaba de uno contra uno, pero que con el paso del tiempo se diversificó.

También mencionó que no era un juego exclusivo Kumiay, sino propio de todas las culturas yumanas de ambos países, y que incluso se llegó a practicar como una forma de solucionar conflictos inter e intraculturales.

El relato comienza con la existencia de tres personas, una mujer Kumiay de clan fino y dos hombres que contendían por su amor. El juego no determinaba que el ganador tomaría a la mujer, sino que la mujer podría elegir si quedarse o no con el ganador. Cuando

los dos jóvenes supieron el uno del otro, querían contender a golpes, pero eso acarrearía conflictos entre ambas culturas, agradando y posiblemente terminando en guerra, por lo que decidieron actuar de forma diferente y crearon el juego. Posteriormente, el juego tenía una representación relacionada con la preparación para el matrimonio. Los hombres debían participar en el ritual como preparación para el matrimonio.

El ritual es de tipo adivinatorio y su duración no tiene un límite, sino hasta que uno de los dos gane, por lo que los participantes no pueden suspender su participación ni ausentarse bajo ninguna circunstancia. Es por eso que uno de los requerimientos para llevarlo a cabo, es tener la templanza necesaria, la voluntad impecable y el corazón firme, pues estar frente al fuego intenso por tantas horas, sin agua, sin cambiar de posición, no puede ser llevado a cabo sino sólo en un contexto ritual.

Para iniciar, se emplean dos artefactos de cuero, uno negro y otro blanco que se avientan sobre el fuego para que el equipo contrario lo tome y adivinen en qué mano está la pieza negra, a la que llaman ‘güera’ debido a que en tiempos pasado fue traducido como ‘cuero’, pero cuya dicción cambió debido a las diferentes lenguas implicadas.

La contienda se realiza por turnos, ya sea individual o grupal, primero se adivina desde una trinchera y después desde otra. Al final, el ganador es quien haya logrado juntar más palos [puntos], dejando al contrincante sin éstos. La cuestión es la presencia tan notable de la resistencia física, claridad mental y la afinidad con lo sagrado para realizar dicha práctica. El ritual puede implicar formas de resolver conflictos, contiendas o problemáticas tanto personales y familiares como colectivas e interculturales, por lo que debía haber una preparación previa en términos de nutrición, de higiene y contemplación.

Imagen 20. Preparación del ritual del Peón. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal

Imagen 21. Narración del relato del Peón. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 22. Repartición del material para el Peón. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

4.9.3 Temazcal

El Temazcal es un ejemplo clarificante con respecto a los procesos de prevención y sanación, pues a nuestro parecer, sintetiza a ambos en uno solo. Si bien, actualmente los temazcales que se practican en Neji vienen de tradición Lakota, la sacralidad y el simbolismo son los mismos. Para los Kumiay, antiguamente el temazcal era individual, no grupal, y se procedía a escarbar en la tierra para enterrar a la persona en cuestión, a diferencia de la construcción de un domo que se lleva a cabo actualmente.

Y ellos, pues, ahí sí que usábamos los temazcales, pues. Los temazcales individuales que siempre digo, no. Nomás donde tu duermes, así. Una escarbada y ahí se ponían las hierbas que deben de ponerse, qué hierbas se ponían este día y mañana que otras clases de hierbas. Y también con lo que curaban eran las piedras; ellos tenían que saber de donde traer la piedra, cual piedra, de qué color. (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

El meollo central, es que un temazcal se realiza tanto con fines curativos, como con fines preventivos. Por un lado, la sanación deviene producto de la actuación de las plantas, los animales, el fuego, la tierra, el viento y el agua, sobre las personas ya sea que busquen sanar procesos emocionales, mentales; así como padecimientos físicos o espirituales. Se dedican las piedras al Sol, solicitando calor y fuerza vital para que las piedras ardan mucho; se pide permiso a los cuatro rumbos cardinales, buscando orientación en el mundo. Se crea el domo con el fin de emular el vientre materno, y en este caso, se le atribuye la representación del Vientre de la Tierra, el cual se calienta con el fuego interno de la misma, otorgando calor y fuerza a quien reciba el proceso, contribuyendo así a la prevención.

El temazcal comienza desde la limpieza del lugar destinado para ello. Como parte de la observación participante, se me permitió correr el temazcal y ser el *A'aw Tipai-Hombre Fuego*, cuya labor consiste en realizar la selección de la leña, el acomodo de los troncos seleccionados, mismos que tienen que ser los más fuertes. El acomodo debe crear una base con las piedras, encima se colocan cuatro troncos orientados hacia el Este; encima de éstos se colocan otras piedras hasta crear una especie de pirámide con piedras y troncos.

En este caso, el domo ha sido el mismo que han utilizado desde hace más de 3 años, cuya estructura está compuesta por palos entrelazados y amarrados, hasta tener una forma cupular. El domo se cubre con telas y cobijas, al mismo tiempo que se pone un altar en medio del camino entre el domo y la fogata. Dicho altar es redondo, con alrededor de 50cm de diámetro, se coloca un palo en medio con dos ramificaciones en las cuales se colocan flores sagradas y cuernos de venado. En la base del tronco se coloca un jalma, collares sagrados con medicinas como el cedro y la salvia, ambos molidos y envueltos en un pañuelo junto a copal.

Una vez terminado el altar del fuego y el altar del camino, se procede a prender fuego a la hoguera. El fuego sólo puede realizarlo y mantenerlo el *A'au Tipay*, se inicia con hojarasca del rededor en la base de la pirámide de rocas y leña, haciendo oraciones y solicitudes de buen augurio para el fuego y la sanación. Se espera que el fuego prenda en toda la fogata y se alimenta con leña durante dos horas. Las llamas pueden llegar a alcanzar los 2m de altura, generando una radiación que alcanza a quemar hasta 1m de distancia; sin embargo, la leña debe ser colocada con cuidado y paciencia, sin importar la temperatura. Si un tronco es arrojado sin precaución, puede derrumbar la pirámide y traer mal augurio al temazcal.

Cuando las 40 piedras están al rojo vivo, después de estar sometidas al fuego durante dos horas, la pirámide ya ha sucumbido a las llamas y la madera se ha convertido en cenizas, se solicitan las medicinas envueltas al pie del altar. Las personas que entran al interior del temazcal deben pedir permiso por sí mismos y 'por todas sus relaciones' en kumiay se dice *majkei*, tocando el suelo con la frente, para que el fuego, la medicina y el agua, así como los animales invocados, otorguen la bienvenida.

Al momento de comenzar a transportar las piedras hacia el interior del domo, se toma una piedra con el tridente, se sacude con una rama de matorral para quitar el material incandescente que pudiera saltar y lastimar a alguien; al llevarla dentro del temazcal alguien aguarda el arribo de las piedras y al mismo tiempo se les da la bienvenida diciendo: *Ijan Pa Nimau* [bienvenida abuelita].

Las piedras se toman con un par de cuernos de venado y se depositan en la hendidura del suelo en medio del domo para bendecirlas dibujando una cruz equilátera con el copal en las piedras y tener el permiso de los cuatro rumbos. Cada *Nimau* que entra es rociada con polvo de salvia y cedro hasta completar 10 en cada puerta.

Chin wa'a es la traducción para primera puerta y se solicita la primera medicina compuesta por: flor de tila y menta blanca. Al entrar el recipiente que la contiene, debe tocar las piedras en señal de reconocimiento mutuo. Esta medicina representa el fluir de la vida. Posteriormente se cierra la *wa'a*-puerta y se comienza a rociar las piedras provocando la vaporización de las medicinas.

Ya en el interior, se da un discurso sobre los propósitos del temazcal, la sacralidad que implicaba y sus posibilidades terapéuticas, se recurre en auxilio de las plantas como la salvia para liberar y purificar el ser desde el interior; se dedica la puerta a un propósito de salud y se invoca a un animal de poder.

En la *chin wa'a*-primera puerta es *Shpa*-Águila, la que todo lo mira desde las alturas y se realiza con la ya mencionada medicina para calmar y tranquilizar el *yei*. El *Shpap*-Águila representa la visión clara de las cosas, paciencia y serenidad para lograr lo propuesto, tanto con respecto a la salud, como a la enfermedad. Se busca su vuelo alto y constante.

Sus representaciones son psico-emocionales, pues busca cultivar estabilidad mental y emocional a través de la adquisición de las habilidades de la *Shpa* y con ello tener una presencia distinta en el mundo y en el *yei*. Lo que se espera es lograr estados de atención y concentración debido a lo intenso del calor y el poco flujo de aire fresco, pues este tipo de procesos requieren un corazón fuerte que no sucumba ante la abrumación de la situación, sino quien se mantenga hasta terminar la puerta.

En la *juak wa'a*-segunda puerta se invoca al *Jattpa*-Coyote con medicina de hinojo y mandarina, buscando adquirir su tenacidad, astucia, persistencia y resistencia. Se busca su fiereza y fuerza para afrontar el mundo. Esta puerta se dedica a la salud, tanto preventiva como para mitigar males ya presentes. Se mencionó que esta es la puerta más fuerte en temperatura, por lo que es la de mayor intensidad.

Al inicio de la *juak wa'a* se habló sobre el impacto de la enfermedad en la vida, se dedicó y pidió por las personas cercanas que estaban enfermas, ya fuera por cuestiones físico-biológicas o psico-emocionales, pues la enfermedad se representa en ambas esferas de manera indistinta.

El *Jattpa* es una especie de guardián, que a pesar de ser tramposo u oportunista, en ocasiones promueve la salud, pues es el animal guardián de les Kumiay. Su ayuda es la adquisición de fuerza, voluntad y resistencia para afrontar enfermedades y sus afectaciones.

La *jemok wa'a*-tercera puerta se reserva para invocar al *Topas-Oso*, esperando adquirir su pelaje repelente de todo y su medicina se compone de romero y alcachofa. Se espera adquirir claridad y libertad para que ni la enfermedad ni nada se adhiera al ser en su camino. *Topas* es una entidad protectora cuyo pelaje funge como blindaje para enfermedades, padecimientos y eventos desafortunados. Quien adquiera las habilidades del *Topas* repelerá la enfermedad.

La *chpaw wa'a*-cuarta puerta está dedicada a *Awi-Víbora* y se invoca para adquirir su conocimiento y sabiduría, absorber los saberes del Sol. La medicina que se emplea es un té de eucalipto y salvia para abrir los pulmones. Cuando la *chpaw wa'a* ya está por terminar, se da las gracias y se preparan para salir de uno por uno. Una vez afuera, el *A'aw Tipai* debe encargarse de refrescar y equilibrar la temperatura de las personas, dándoles baños de agua fría y prendas para secarse.

Imagen 23. Estructura del Temazcal. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 24. Estructura del Temazcal. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

4.9.4 Tikei Kiña, la Ceremonia de las Imágenes

Yolanda y Elena Meskuish y Aurora Eyraud e hijas, se encontraban ensamblando el altar donde se llevaría a cabo la llamada ‘ceremonia de las imágenes’. Michael ayudó en el ensamblaje de las telas para que no se volaran con las corrientes de viento, todo se realizó con ganchos de ropa comunes, para unir las telas entre sí y dar la sensación de una pequeña habitación.

Dicho altar consistía en un espacio de 1.5m x 1.5m de perímetro, cuyas paredes eran de tela. Había dos floreros en cada lado del piso, uno a la izquierda y otro a la derecha. Estaba una mesa cubierta con un mantel negro que también tenía otro nivel más alto; en dicha mesa se encontraba una fotografía de Oscar, acompañado de chocolates snickers, cerveza Tecate light, una charola con dulces, cigarros y una bolsa de plástico con salvia seca. Frente a la fotografía estaban 6 veladoras encendidas, mientras que en la falda frontal del mantel, estaba una cruz blanca de tela.

A los lados, había 6 pañuelos de colores rojo, verde y morado, así como trazos de tela similares en tamaño a los pañuelos, que emulaban las prendas que en vida vistió Oscar. Tres de los pañuelos estaban colgados en la pared izquierda de forma equidistante uno entre otro, mientras que en la pared de atrás, del lado derecho, estaban los otros tres pañuelos. En el lado izquierdo de la pared trasera, colgaron el ‘mono’ que representa a Oscar; dicho mono consistía en un pantalón de mezclilla azul marino, con una playera azul más claro y unos calcetines de tono grisáceo. Ahí estaba Oscar presente.

Alrededor de las 5pm, Yolanda dio inicio a la ceremonia, colocando salvia de la bolsa en un cuenco y prendiéndole fuego para purificar el ambiente. Posteriormente, dio una explicación sobre algunos aspectos del ritual. Mencionó que en el pasado, este ritual se realizaba para que la persona fallecida encontrara un lugar de descanso permanente con los ancestros, después de recorrer el mundo recogiendo sus pasos y demás partes de sí [cabello, uñas, dientes, etcétera] que fueron quedando en cada lugar que estuvo durante su vida.

También comentó que es raro que se realice un tikei kinei a una persona joven, pues regularmente es a los ancianos a quienes se les realiza, sin embargo, no es un proceso inmediato a la muerte el realizar dicho ritual, pues existen aspectos que pueden obstruir la realización. Como ya se mencionó, se realiza al pasar un año del fenecimiento, pero si otra persona muere en el transcurso de dicho año, el ritual no se realiza, pues interfiere con la presencia de la otra persona difunta.

Mencionó que se podía comer y beber con el difunto, frente al altar, para convivir con él, pues en la cosmovisión Kumiy, la persona difunta se encuentra entre nosotros durante todo el año después de su muerte. También mencionó que esto lo hacían como una forma de mantener viva la memoria cultural de su pueblo. Después, Aurora, la madre de Oscar, habló sobre la importancia de dicho ritual no solo como parte de revitalización cultural, sino también como parte del duelo y la sanación que ello implica para poder sobrellevar la pérdida; también dio gracias por nuestro interés, apoyo y asistencia al evento, pues para ella era importante que a pesar de no haberlo conocido en persona, estábamos ahí para acompañarle y conocerlo en este nuevo proceso.

Cuando el sol se estaba poniendo llegaron kumiays de Perjaw [San José de la Zorra] para acompañar la ceremonia con cantos tradicionales, hubo tres rondas de cantos de alrededor de 40 minutos cada una, separada por hora y media entre una y otra; los

cantores se colocaron frente al altar, quedando de lado hacia él, Yolanda los acompañó con su jalmá, eran cuatro cantores en total. Antes de iniciar los cantos, colocaron una cruz de tierra en el suelo, frente al altar y 12 velas encendidas en dicha cruz, que daban cuenta de los meses pasados desde el fenecimiento de Oscar.

Mientras se cantaba y tocaba el jalmá, Aurora, madre de Oscar bailaba de frente a los cantores, avanzando o retrocediendo en pasos de traspie muy cortos, dependiendo de la guía de los cantores; si ellos avanzaban, los danzantes se retraían y viceversa, durante todo el canto. Después de la segunda ronda de cantos, hubo otro momento para comer y repartieron pan dulce de diversos tipos y sabores, así como café y tamales, pues seguían llegando algunas personas.

Para la tercera ronda de cantos, uno de los cantores invitó a todos a participar en la danza, pues el punto central del ritual es el descanso tanto del difunto como de la familia y asistentes, pues para poder trascender una pérdida de ese tipo se requiere templanza y solemnidad. El cantor mencionó que para que Oscar pudiera descansar, debíamos bailar, no para honrarlo, sino para acompañarlo y facilitarle el trayecto a su lugar de descanso definitivo. De esta manera, tanto parientes como invitades se dispusieron a acompañar en la danza a Aurora.

En dicho proceso, Aurora pudo tomar la foto de Oscar y bailar sosteniéndola con sus manos frente a su pecho, materializando a Oscar de nuevo en este mundo, mientras estaba acompañada de su nieta, que también bailaba a su lado, tomada de su mano.

Mientras los cantores seguían entonando cantos y sonando sus *Jalmá*, estábamos siguiendo el ritmo de la danza frente a los cantores, siguiendo a Aurora. Posteriormente, se bajó al *mono* de la pared y Aurora comenzó a danzar con la figura de Oscar y pasado unos momentos, la devolvieron a su lugar. Se tenía que cantar hasta las 2am, para poder proceder a la cremación del mono. Una vez dadas las 2am, los cantores se dispusieron a cerrar los cantos, mientras que Yolanda, Aurora y Emilia se disponían a desensamblar el altar, dando paso a la ceremonia de los regalos.

Cuando cesaron los cantos, Aurora tomó una bandeja con artesanías Kumiy que estaba en el altar y comenzó a pasar frente a las personas, obsequiándoles una pieza de arte, como simbolismo de las pertenencias de Oscar. Por mi parte, tomé un collar de cola de rata color azul, con unas cuentas y una herradura en miniatura colgando de él.

Posteriormente, descolgaron los pañuelos y las telas, también con la intención de obsequiarlas, Aurora se acercó a mí, después de pasar en círculo con otros compañeros, y me obsequió un pañuelo morado. Curiosamente, desde mi llegada al lugar, dicho pañuelo llamó mi atención por ser el único de tono morado y por parecerme particularmente bonito y llamativo.

Aurora solicitó el apoyo de una persona alta para poder tomar al mono y descolgar los pañuelos y las telas, por lo que Eduardo, Michael y yo nos dispusimos a colaborar con el desarme del altar. Las telas estaban colgadas con pequeños alfileres que resultaban difíciles de quitar, pues estaban clavados en la madera, por tanto, recurrimos a herramientas punzocortantes para lograrlo, como cuchillos y navajas. Una vez terminado de quitar las telas, tomaron el mantel que cubría la mesa del altar y en él envolvieron todos los materiales que formaban el altar, para dar paso a la ‘quema del mono’.

Colocaron las pertenencias en el suelo y se dirigieron a tomar leña ardiendo para prenderlas. Había una fogata previamente encendida para dicho propósito. Se quemó más salvia y los cantores comenzaron a entonar cantos de nuevo mientras ardía el fuego. Pasados unos minutos, comenzamos a danzar alrededor del fuego, con los obsequios pertenecientes a Oscar en nuestras manos. El ritual terminó cuando el fuego consumió todo el material, alrededor de las 3am, sin embargo, todavía faltaba que en la mañana recogieran las cenizas y las llevaran al cementerio de Nejí, donde se encuentra Oscar, para dar por terminado el proceso.

CAPÍTULO V. ANÁLISIS DE RESULTADOS. MEDICINA TRADICIONAL KUMIAY, SECULARIZACIÓN, TERRITORIO, MEMORIA Y REEXISTENCIA

5.1 Representaciones sociales y secularización

Las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay se han transformado y reconfigurado, replanteando lo que implica el cultivo de la salud y sobre todo la figura del Kusiay. Si bien es cierto, la gran mayoría de los saberes en su acervo de conocimiento guardan una relación directa con el mantenimiento de las representaciones sociales; sin embargo, también es importante hacer notar cómo *yei jlpit*-olvido ha jugado un papel importante en las dinámicas actuales de les Kumiay, pero de igual forma lo ha jugado el *yei miley*-extrañar, pero ¿podría hablarse de una proto-secularización de la medicina tradicional al plantear que el Kusiay dejó de ser una figura única y se difuminó su conocimiento entre todos los miembros de la comunidad?

Hablar de secularización en el caso Kumiay debe contemplar las particularidades propias de dicha cultura, pues estos procesos no son homogéneos y mucho menos estáticos. La Medicina Tradicional Kumiay ha mantenido la sacralidad vivida y cotidiana que ancestralmente se ha socializado como parte del sentido común y ‘naturalizado’ como parte de las representaciones sociales; los aspectos físico-biológicos y los cosmogónicos-sagrados no comprenden fronteras irreconciliables, sino partes de un mismo proceso. En caso de que pudiera afirmarse que existe un proceso de secularización, no puede dejarse de lado la cuestión de la colonialidad como punto de partida para que esto ocurra, pues sería resultado de las relaciones de poder y los procesos hegemónicos.

En la cultura Kumiay existen concepciones de lo trascendente y lo inmanente, pero no como aspectos irreconciliables, sino como parte de un mismo proceso. En este caso, juega un papel central las interpretaciones encantadas de la realidad. Por ejemplo, la alimentación se contempla dentro de la esfera de lo inmanente, empero, sus implicaciones se convierten en trascendentes a partir de la interpretación de los alimentos y su conexión cultural, como alimentos tradicionales de toda índole, desde cotidianos hasta ceremoniales.

Podría decirse que para la cultura Kumiay puede no haber distinción absoluta entre lo trascendente y lo inmanente, sino una correlación dialéctica. Que sí bien, son contrarios, uno no existe sin el otro. Sin embargo, en el contexto Kumiay, estos aspectos pueden fungir como una imposición, pero también como una forma de ampliar las formas culturales existentes; como la inclusión de productos modernos como dulces, bebidas, etc., en las ceremonias rituales como el tikei kiña, el uso de tecnología para la revitalización cultural, la inclusión de diversas formas de nutrición o la aplicación y uso de la medicina alópata también entran dentro de las esferas de lo sagrado y lo profano sin que entren en contradicción con las formas de encantamiento previas.

En ese sentido y contrario a lo que se piensa, el desencantamiento del mundo, planteado por Weber (2004) existe, pero no de forma homogénea a todas las culturas, sino como procesos diferenciados por los contextos propios de cada cultura y región. En el caso Kumiay, se puede hablar de un desencantamiento a partir de formas impositivas externas que generan un impacto al interior, pero que no necesariamente proponen un alejamiento total de sus concepciones de lo sagrado.

Es decir, existen procesos que apelan por una ‘pérdida’ de los valores culturales propios de la cultura Kumiay, pero que a nuestro parecer más bien crean reconfiguraciones en las representaciones sociales. Debido a diversos procesos a los cuales se han enfrentado o han atravesado los Kumiay, como la colonia, la etapa misional, la fronterización y la securitización, se podría hablar de secularización, pero no en el sentido de pérdida o extinción de los aspectos sagrados o desencantamiento del mundo, como lo plantea Weber (2004), sino como transformación y reconfiguración de los mismos, como lo plantea Hervieu-Léger (1996) y De la Torre (2016): “las religiosidades contemporáneas son cada vez más individuales, subjetivas, intuitivas y emocionales”.

Desencantamiento y secularización son procesos separados. Si bien la secularización se debe a la desinstitucionalización, esto no necesariamente implica un desencantamiento. La figura de Kusiay antaño depositario del conocimiento de medicina tradicional y del conocimiento sagrado de la cultura Kumiay -sin considerarse como separados-, ahora se encuentra difuminada entre los miembros de la comunidad. Es decir, ya no se trata de una figura especializada en el conocimiento sagrado y médico, sino de un acervo de conocimientos socializado en la comunidad y transformado en sentido común, que sin embargo, mantiene acepciones de lo sagrado, lo trascendente y lo inmanente.

Como ya se mencionó, los procesos de secularización lejos de implicar una extinción de los aspectos sagrados, se trata más bien, de una rearticulación de lo sagrado, una serie de alteraciones en las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay. Tanto la medicina tradicional como la figura de Kusiay, se han transformado y reconfigurado no solo a través de procesos de memoria, sino también de resignificación, revitalización y reexistencia. Se trata de procesos de renovación e innovación, mejor conocidos como procesos de alteración en las RS por Jodelet (1986), pues se mantiene la tradición, al mismo tiempo que se emplean y adquieren nuevos conocimientos a través del intercambio y el contacto que conlleva la Modernidad en su faceta de globalización.

En ese sentido, la Modernidad no implica una extinción de la cultura Kumiay ni de sus aspectos sagrados, sino que se trata de un proceso -a nuestro parecer- heteromoderno⁴, donde la hibridación no implica un alejamiento del conocimiento ancestral, sino una forma de reconfigurarlo a manera de síntesis, cuyas consecuencias se evidencian en nuevas formas de representar la medicina tradicional. Esto puede vislumbrarse tanto en la labor etnográfica realizada en esta investigación, como en las entrevistas a los miembros del clan Meskuish, cuando hablan del mantenimiento y cultivo de la salud, siempre haciendo referencia a la memoria, el territorio y la sacralidad.

Desde diferentes perspectivas sociológicas se habla de la desaparición inminente de diversas culturas y cosmovisiones a lo largo del mundo, debido a la imposición de procesos de colonialidad y hegemonía que se expresan en secularización, principalmente las culturas catalogadas en peligro de extinción son de corte étnico, pues el capitalismo ha buscado unificar al mundo a través de la globalización, en un solo proyecto civilizatorio: la Modernidad. Desde dicha óptica, se propone que existe un alejamiento de las grandes religiones debido, tanto a la historia de opresión de las grandes instituciones religiosas, como también a las nuevas facetas que se presentan en la Modernidad. La secularización se plantea como una desaparición de la ritualidad religiosa debido a procesos de desencantamiento del mundo.

⁴ Heteromodernidad es un concepto planteado por Bolívar Echeverría (2013) donde se superan las contradicciones entre la Modernidad y los proyectos civilizatorios distintos, generando diversos tipos de ethos que ‘hacen vivir lo invivable’, es decir que trascienden dichas contradicciones creando un proyecto civilizatorio diferente y propio.

Los aportes de Weber (2004), como el desencantamiento del mundo responde a la eliminación de todo contenido simbólico de la ritualidad religiosa, implica una individualización de lo religioso, elimina todo contenido sagrado del mundo de vida, dando paso a procesos puramente pragmáticos en cuanto a relaciones y acciones sociales. Berger (1981) plantea que la secularización implica que “algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos”. Así, se puede entrever que la secularización es un proceso que implica un desencantamiento y un alejamiento de lo oficialmente religioso, ¿pero, implica una extinción inminente de lo sagrado?

La religión se plantea como una esfera en proceso de extinción debido a los alcances de la racionalidad instrumental que impone la Modernidad. La secularización era considerada inminente y absoluta; pero los hallazgos actuales y pasados dan cuenta de que en realidad dicha secularización no implicaba una desaparición de la religión, sino una transformación de la misma.

Entre sus múltiples facetas se encuentra la desinstitucionalización de la religión, la pérdida de feligreses, consecuencia de una desconfianza en la figura jerárquica de las iglesias oficiales, entre otras; “en cierta medida la tradición religiosa occidental contenía ‘la semilla de la secularización’, el protestantismo, se despoja del misterio, el milagro y la magia, había desempeñado un papel central en lo que Max Weber denominó el ‘desencantamiento del mundo’ (Blancarte, 2012).

Sin embargo, los estudios religiosos nos dejan entrever que la religión lejos de desaparecer, se ha reconfigurado de formas que en el pasado no se vislumbraban como posibles, y que la Modernidad en lugar de hacerlas desaparecer, se contraponen un campo amplio de agencias para su supervivencia y su transformación (Blancarte, 2012). Esto nos muestra que existe una tendencia a racionalizar el estudio de las sociedades y no necesariamente que las sociedades se racionalicen más.

En ese sentido, la secularización habla más de procesos de desconfianza y alejamiento de las instituciones históricamente consagradas a lo religioso, pero sin que el contenido simbólico y sagrado esté en juego y desaparezca, sino que se transforma.

De esta forma, la teoría de la secularización se presentó como homogénea a todo el mundo, pero sus alcances no lograban explicar más que el mundo occidental, donde los procesos de desapego de las instituciones religiosas podían explicarse en la inmediatez del empirismo, pero que al final solo daban cuenta sobre procesos particulares interpretados como globales, dejando entrever los aspectos de colonialidad y hegemonía sobre las religiosidades y sacralidades. Otras; “desde esa perspectiva, Occidente estaba a la cabeza del mundo desarrollado, y las sociedades marginales eventualmente se incorporarían al modelo de desarrollo o estarían condenadas a vivir en el atraso” (Blancarte, 2012).

Se pueden vislumbrar cómo desde las teorías científicas mismas, se reproducía un modelo evolucionista en el que la Modernidad y la racionalidad instrumental se proclamaban como la panacea del desarrollo civilizatorio, dando por sentado que toda manifestación de sacralidad o religiosidad era parte del pasado y por tanto, promotor de un atraso voluntario.

Sin embargo, cuando nos referimos a la cultura Kumiay, podemos dilucidar que la secularización se dio cuasi al revés, pues desde los primeros contactos y la evangelización, se ha recurrido al mantenimiento y cultivo del conocimiento milenario precisamente como respuesta a las imposiciones coloniales y hegemónicas. ¿Podría hablarse de una secularización a través de la reconfiguración de las representaciones de la Medicina Tradicional Kumiay; una secularización a la inversa o secularización como reexistencia?

Dobbelaere (1981) propone que la secularización se componía de tres puntos principales: “1) como un declive en la participación religiosa; 2) como laicización de las instituciones políticas; 3) como un proceso de cambio religioso, entendido éste como una transformación y adaptación de las agrupaciones religiosas al mundo moderno” (Blancarte, 2012).

Con el trabajo de campo realizado en Nejí, pudimos entrever que en efecto la participación de la sacralidad, en la ritualidad y las ceremonias antiguamente colectivas de los Kumiay no es la misma actualmente; asimismo el proceso de laicización de las instituciones políticas se dio a través de la imposición del Estado; mientras que el proceso de cambio religioso se puede evidenciar a través de las formas de revitalizar, resignificar y recordar el conocimiento del pasado para su aplicación en el presente y por tanto, la permanencia cultural contemporánea de los Kumiay.

Precisamente es aquí donde reside la multidimensionalidad de la secularización que menciona Dobbelaere (1981), pues también implica un ‘involucramiento religioso’ como expresión de lo sagrado en la escala individual, y el ‘cambio religioso’ como expresión de lo colectivo.

La cuestión es que al hablar de culturas originarias, en específico la Kumiay, los procesos de secularización se dieron de forma distinta. No hubo una pérdida de feligreses, sino un etnocidio; por otro lado, el alejamiento de las cuestiones sagradas no se dio a partir de un rechazo, sino a través de epistemicidio. La secularización que proponemos en el caso de la Medicina Tradicional Kumiay, responde a procesos específicos y particulares, donde tiene que vislumbrarse el papel de las relaciones de poder, la hegemonía y la colonialidad, puesto que no se habla de un alejamiento institucional al estilo occidental, sino que hubo una campaña permanente de desprestigio y eliminación de todas las formas de conocimiento previas.

Como ya se mencionó, para los misioneros, el principal obstáculo para llevar a cabo la evangelización exitosa, eran los Kusiay que mantenían las cosmovisiones originarias, interpretadas como ‘charlatanerías’ con respecto al conocimiento cosmogónico occidental. La secularización en la cultura Kumiay no surgió como un alejamiento, cuestionamiento y/o desencantamiento de la institución de la Medicina Tradicional o la figura del Kusiay, sino como producto de procesos de etnocidio y epistemicidio de las culturas nativas.

La cuestión estriba en que el abandono de prácticas tradicionales no necesariamente responde a un desencantamiento interno, sino en primer lugar, a la eliminación demográfica que implicó la colonia en sus diferentes etapas [etnocidio]; en segundo lugar, la persecución y condena de las prácticas antaño realizadas por los Kumiay [epistemicidio].

Un ejemplo claro es la cremación de cuerpos como ritual funerario o *Wa Keruk*, el cual se prohibió de forma permanente a partir del gobierno de Felipe Calderón y posteriormente con López Obrador, pero que no se dejó de practicar por un alejamiento voluntario, sino por una serie de prohibiciones históricas -desde la colonia hasta la actualidad- que culminaron en la eliminación y criminalización de dichas prácticas.

Otra de las prácticas milenarias que hoy en día se practican muy poco, es la partería, antaño realizada por la figura de Kusiay, también como consecuencia de la imposición del proceso de secularización.

Como se menciona en el DOF 24/01/2020: “Los cadáveres deberán inhumarse, cremarse, desintegrarse, embalsamarse y/o conservarse dentro de las cuarenta y ocho horas siguientes a la muerte, salvo autorización específica de la autoridad sanitaria competente o por disposición del Ministerio Público, o de la autoridad judicial. Para el caso de cadáveres de personas no identificadas se estará a lo dispuesto en la Ley General en materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas. La inhumación, cremación, embalsamamiento o la aplicación de cualquier otro proceso, sea químico o biológico, para la conservación o disposición final de cadáveres sólo podrá realizarse en lugares permitidos por las autoridades sanitarias competentes”.

Así, se evidencia la forma en que el desencantamiento del mundo es un proceso impuesto a través tanto de la colonia como por acción del Estado mismo sobre la cultura Kumiay. Independientemente que se trate de una práctica milenaria y ancestral, cuyo origen se puede rastrear hasta los relatos míticos, pasando por vestigios arqueológicos en zonas como Vallecitos, donde se puede encontrar zonas destinadas a la práctica de la cremación funeraria o *Wa Keruk* o sitios ceremoniales donde se realizaban prácticas relacionadas al parto y la maternidad.

De igual forma, procesos de recolección de alimentos y demás materiales que tiene un impacto directo en la salud y la sacralidad, han dejado de practicarse, debido a procesos de dominio y desterritorialización. Actualmente la frontera divide territorios antaño transitados por la cultura Kumiay, que ahora se encuentran insertos en dinámicas geopolíticas ajenas a les Kumiay, pero que sin embargo afectan de forma directa su *modus vivendi*.

En este caso específico, para plantear una religión institucionalizada Kumiay, se tiene que tomar en cuenta la cosmovisión, las formas propias de representar lo religioso, sino lo sagrado y las acciones y relaciones que se forman para con dichas representaciones. En ese sentido, en la actualidad la Medicina Tradicional Kumiay y la figura de Kusiay como instituciones solidificadas se encuentran difuminadas; sin embargo, no desaparecieron, sino que su representación social se reconfiguró como

propuesta de resistencia a los embates históricos a los que se han enfrentado desde la instauración de la colonialidad del poder; el Kusiayay como figura única poseedora de los saberes ancestrales, ahora se contempla como parte del acervo de conocimientos del sentido común.

En ese sentido, ¿se puede hablar de un desencantamiento del mundo en la cultura Kumiay? Una de las observaciones que pudimos realizar al llevar a cabo el trabajo de campo, fue precisamente que el desencantamiento del mundo planteado por Weber (2004), no necesariamente opera igual en las culturas originarias, independientemente de si han dejado de realizar prácticas o rituales, o si resignifican o revitalizan sus cosmogonías. Así, no podríamos hablar de un desencantamiento interno, sino de presiones coloniales para imponer el desencantamiento.

Dichas presiones van desde la desterritorialización, la evangelización, el etnocidio, el ecocidio y el epistemicidio; hasta la fronterización y la ciudadanización. Si bien, sí pueden vislumbrarse alejamientos por parte de los Kumiay con respecto a las formas ancestrales de conocimiento, tampoco se puede hablar de una secularización tajante, pues las dinámicas bajo las cuales surgen dichos procesos son particularmente diferentes.

Es importante recalcar que los cambios cosmogónicos han estado siempre presentes en las dinámicas culturales, no podríamos decir que los Kumiay han mantenido de manera absoluta todos sus conocimientos invariablemente desde hace 10 mil años, sino que han surgido diversos cambios a lo largo del tiempo y el espacio que han configurado y reconfigurado dichos conocimientos.

En este caso, la desterritorialización no sólo es una forma de desplazar a la cultura Kumiay, sino también una forma de desencantar su territorio, por lo cual, recurren a secularizar sus prácticas sagradas, pues la dimensión espacial de la sacralidad es innegable, sobre todo en cosmovisiones originarias donde la Tierra es una entidad viva y activa. “La movilidad social y geográfica erosiona las comunidades religiosas estables, organizadas en una base territorial; que también contribuye a la relativización de perspectivas a través de un contacto cultural extenso” (Blancarte, 2012).

Ahora, los Kumiay no necesariamente recurren al Kusiayay como ostentador del conocimiento de la Medicina Tradicional, sino que recurren a la memoria y la rememoración del conocimiento ancestral para su aplicación en el presente, tanto desde sí

mismos como desde sus círculos más cercanos. Como lo menciona Blancarte (2012), se individualiza lo sagrado, se personalizan las creencias y se liberan las opciones de sacralidad, puesto que ahora al ser un proceso personal, las representaciones de la medicina tradicional y lo sagrado, están supeditadas a construcciones propias de representaciones y significados, aunque basados en una memoria cultural y colectiva.

El individuo, por razones propias de una nueva relación con lo social y de una secularización [...] se convierte en un consumidor autónomo con capacidad para seleccionar de entre las distintas propuestas, provenientes tanto del aparato oficial como de las diversas representaciones religiosas, con lo cual termina construyendo su propio sistema de significados últimos (Blancarte, 2012).

Uno de los principales tópicos con respecto a las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay, es la relación tan directa y dependiente que tiene con la memoria, pues históricamente ha sido una cultura ágrafa, por lo que la tradición oral ha sido el pilar en la transmisión de los conocimientos de toda índole, no solo de la medicina tradicional.

En todas las entrevistas, así como en las charlas cotidianas al realizar trabajo de campo, pudimos vislumbrar que siempre que se menciona el acervo de conocimientos de la Medicina Tradicional Kumiay, se recurre a personajes familiares regularmente ya finados, que se encargaron de transmitir el conocimiento a través de la socialización y la educación. En el caso específico del clan Meskuish, la figura principal es Benita Meskuish, matriarca de su clan y última Kusiay del mismo, quien falleció en 2006. Tanto sus hijas como sus nietos hacen referencia a sus enseñanzas como las principales y más importantes sobre el cultivo y mantenimiento de la salud.

La existencia y mantenimiento de prácticas como el Takei Kiña, la quinceañera, el Kuri Kuri; así como la aplicación del conocimiento etnobotánico -tanto para nutrición, como para uso terapéutico-, del conocimiento territorial, del conocimiento climático, entre otras; hablan de una permanencia de lo sagrado a través de la rememoración, revitalización, resignificación, que consecuentemente transforman y reconfiguran las representaciones sociales tanto de la Medicina Tradicional como de la figura del Kusiay. De esta forma, la secularización en la cultura Kumiay no podía explicarse bajo los criterios de desaparición de lo sagrado, sino como una forma de reexistencia, en la que lo sagrado existe a través del bienestar y el cultivo de la salud.

Imagen 25. Kuri Kuri. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 26. Cantos tradicionales. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Como lo menciona Hervieu-Léger (1986), la secularización no es sino, “el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita suscitar para existir como tal”. En el caso específico de la Medicina Tradicional Kumiay la secularización muestra facetas particulares donde se presenta no ya como un alejamiento de lo sagrado, sino que inclusive se puede pensar que promueve la reconfiguración de lo sagrado (Blancarte, 2012). La cuestión, insistimos, reside en las diferentes formas en que surge dicha secularización, pues aunque siempre surge por relaciones de poder, no siempre surgen por colonialidad.

Sin embargo, algo que llama nuestra atención es cómo los procesos de secularización que se presentaron como una amenaza para la existencia de las culturas originarias y sus cosmogonías, ulteriormente fueron el punto de partida para la permanencia y reconfiguración de lo sagrado, y al mismo tiempo interpretado como una

forma de cultivar la salud, tanto de las personas, como del territorio y la Tierra misma. La Medicina Tradicional Kumiay es decolonial en sí misma, por su sola existencia y su propuesta de reexistencia, pues la resistencia que han mantenido por siglos ante las imposiciones hegemónicas han estado basadas en la defensa de su vida cotidiana y su derecho a existir como una cultura legítima y ancestral.

Bajo este tenor, podemos decir que la secularización fue el parteaguas para la reconfiguración de las representaciones sociales de la figura del Kusiyay, pues lejos de desaparecer, se ha difuminado en la población general de Neji como un acervo de conocimientos que forma parte del entramado del mundo de vida y la cosmogonía Kumiay. Como lo menciona tanto Hervieu-Léger (1981) como Blancarte (2012): “estos nuevos movimientos religiosos expresan al mismo tiempo una protesta contra la incertidumbre y el desorden producto de la crisis, un tipo de religiosidad compatible, ‘incluso una afinidad electiva’ con la sociedad moderna, o al menos con ciertas de sus características” (Blancarte, 2012).

En ese sentido, no hablamos de una resistencia absoluta o un anti-occidentalismo, sino que a través de los procesos de intercambio cultural, sean éstos por imposición o por voluntad, surgen nuevas formas de representar la salud y de construir conocimientos sobre la Medicina Tradicional, pues como ya se mencionó, son saberes que están bajo dinámicas de transformación permanente, más aún con los procesos de la globalización.

Indicadores contradictorios respecto al declive de lo religioso o al retorno de lo sagrado. Lo primero se podía constatar con la caída de la práctica de culto, de ceremonias de paso (bautismo, matrimonio, extremaunción), la caída de vocaciones religiosas y sacerdotales, la disminución de niños catequizados. La segunda por una demanda espiritual que se manifestaba de múltiples maneras, como el empuje de las religiones emocionales, las sectas y los movimientos carismáticos, el flujo de visitantes a los monasterios todavía activos, el atractivo cada vez mayor que ejercen los lugares religiosos y los nuevos movimientos religiosos en general (Blancarte, 2012).

De esta forma, podríamos plantear que las representaciones sociales tanto de la Medicina Tradicional Kumiay como de la figura de Kusiyay se han autonomizado, privatizado y generalizado, pues pareciera que ahora son aspectos inmanentes a lo sagrado los que permanecen y que se han individualizado cuasi de forma invisible (Blancarte, 2012), sin embargo muy presentes todavía como formas de contactar lo sagrado expresado

como trascendente o como immanente, que promueven un estado de bienestar a través de la salud integral y holista, pero que se difuminan en el hacer cotidiano y el sentido común, promoviendo la ‘naturalización’ como elemento de las representaciones sociales.

Así, podríamos hablar no sólo de un ‘retorno a lo sagrado’ como lo plantea Blancarte (2012), sino también de una resistencia y revitalización de lo sagrado a partir de la secularización. Bajo ésta óptica, la secularización no es más que la configuración de lo tradicionalmente sagrado con respecto a la Modernidad (Hervieu-Léger, 1981).

De esta manera, podemos decir que: los procesos de des/re/territorialización globales y locales han provocado que la medicina tradicional Kumiay se reconfigure, generando cambios tanto en la representación social y la concepción de la salud, como en la práctica misma de la medicina tradicional; así la representación social de la figura de Kusiay ha dejado de estar concentrada en una sola persona y se ha secularizado en la comunidad en su totalidad a través de la socialización del acervo de conocimientos y la memoria; más específicamente a través de procesos de reterritorialización, rememoración, revitalización y resignificación, que ulteriormente se condensan en una representación de reexistencia.

5.2 Territorialidad, Cuerpo-Tierra y territorialización

Estas dinámicas se centran en demandas que denomino de circulación de la vida, dado que proponen alternativas espaciales, ambientales y territoriales, basadas en principios culturales en torno a cinco ejes: el posicionamiento de otras relaciones con lo no humano (naturalezas relacionales), la política territorial horizontal y vertical, las relaciones de hombres y mujeres desde otras categorías de género, las dinámicas políticas basadas en la autonomía y la autodeterminación y las prácticas de vida a partir de sus conocimientos (Ulloa, 2016).

Como se mencionó en el capítulo contextual, la cultura Kumiay se ha enfrentado indistintamente a procesos de desterritorialización y de salud. En otras palabras, sin territorio Kumiay no hay medicina tradicional Kumiay y viceversa. Desde los primeros contactos, las relaciones interculturales han sido a través de hegemonía, dominio y exterminio, que se expresa a través de la desterritorialización.

En el s. XVI la desterritorialización se dió por medio de la invasión, usurpación e imposición del sedentarismo en el territorio; con la fronterización devino la expulsión de los Kumiay de sus territorios para ser ocupados por rancheros, mientras que con la

Revolución Mexicana el territorio se convirtió en propiedad ejidal, dando prioridad a la designación de suelos para cultivo, despojando a varios clanes Kumiay de posesión de sus territorios milenarios y ancestrales. Como lo menciona Yolanda Meskuish (C.P. 2022):

Entonces, dice el presidente de la república: ‘les voy a dar esto y les voy a dar esto’, y mandó sus topógrafos para que les dieran este territorio y les dieran este. Cuando nosotros éramos dueños de aquí toda la vida, pues. Desde que nacimos. Veinte generaciones atrás...

Actualmente los procesos de desterritorialización han cambiado, pues no se busca que los Kumiay mantengan los territorios que les fueron otorgados para vivir sedentariamente, sino que se busca la modernización de sus territorios actuales para la inmersión del mercado en diferentes sectores, como el turismo, el comercio, la producción vitivinícola, sector energético, habitacional, etcétera.

Al mismo tiempo que llevan a cabo una lucha por los territorios que está dividiendo el muro fronterizo que se construyó en la administración de Trump y la lucha por el agua, la lucha contra los invasores, entre otras, que ya han costado la vida de les Kumiay. Mientras siguen manteniendo la división ejidal que despoja a unos para beneficiar a otros. Lo que Ulloa (2016) llamaría *Escenarios Ambientales de la Apropiación*:

En el siglo XXI en América Latina se han incrementado los extractivismos conformando imbricaciones territoriales-ambientales-globales que denomino escenarios ambientales de la apropiación y el despojo (asociados con cambio climático, biodiversidad, agua, petróleo, agronegocios, minería, entre otros).

Sin lugar a dudas, no sólo se trata de despojo en términos políticos o económicos, sino también cosmogónicos y de salud, pues los procesos de extracción y despojo afectan en tanto usufructo de recursos, y en muchas ocasiones aplican procedimientos nocivos, tóxicos y contaminantes que destruyen los ecosistemas y la salud de quienes viven dichos territorios. Inclúyase también el saqueo o bloqueo del acceso al agua y su impacto en la salud del cuerpo como la salud del territorio, expresada en sequías y desabasto; lo cual se logra solo a través de corrupción. En palabras de Yolanda Meskuish:

Puede ser las areneras que no sé para quién trabajan, las mineras que no sé para quienes son, según son particulares y también las antenas eólicas por ejemplo que son empresas muy grandes y el CESPE. Como en esta parte donde nosotros estamos ahorita, es el lugar donde se entra todo lo que son, pues digamos que pa'l centro, o no sé como una parte donde nadie llega, ahí hay mucha agua, entonces el CESPE ha querido entrar aquí que no lo hemos dejado, pero no acaba ahí. El CESPE sabe cómo trabajar, se viene por el lado del Ejido Guadalajara, entonces el Ejido Guadalajara viene quedando como a esta parte y nosotros estamos pegados por esta parte. Si nosotros no dejamos que entren para el lado este, ellos del otro lado pueden entrar (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Los procesos de desterritorialización tienen implicaciones en todo el mundo de vida Kumiay y sobre todo en su práctica de medicina tradicional, pues al estar enfermo el territorio, está enferma la población. Todo proceso de extracción genera un impacto en el ecosistema debido a que generalmente se busca el mayor aprovechamiento de los recursos para generar mayores ganancias, lo que se traduce en explotación y sobreexplotación del ambiente; causando contaminación de agua, aire y suelo, así como afectaciones a la salud de personas al igual que las plantas y animales afectados por contacto directo con contaminantes.

Así como la extracción de corte minero, también existe extracción de plantas medicinales, principalmente de salvia. Por un lado, dicha extracción de salvia socava la economía sagrada Kumiay al no respetar los tiempos y formas en que debe extraerse; por otro lado, genera una afectación ambiental, pues la extracción se lleva a cabo como saqueo desmedido provocando un impacto en el ecosistema y en las plantas mismas; y al final de cuentas, promueve un ambiente de violencia al enfrentar a natives y saqueadores por la defensa del territorio y la imposición del saqueo.

El avance de las industrias extractivas es una invasión a los territorios y a los cuerpos, un saqueo de las tradiciones culturales y destrucción de las formas de vida que afectan de manera diferenciada a las mujeres, quienes, por ser en su mayoría gestoras principales del hogar, se ven obligadas a cambiar sus lógicas de vida para sobrevivir y proteger a su familia, a sus pueblos (Ulloa, 2016).

En el caso Kumiay existen diferentes tipos de pizca de salvia y otras plantas medicinales, en el que participan tanto hombres como mujeres, y cuyos efectos se plantean como economía local, aprovechamiento tradicional y venta. Las formas de aprovechar las plantas y generar ingresos a partir de su venta no están separadas de los procedimientos

tradicionales y artesanales con que se manufacturan las especies. El impacto ecológico de dicha extracción tradicional es prácticamente nulo, puesto que no se contempla como un recurso inagotable, sino como un recurso vivo que requiere de una colaboración mutua entre pizcadores y las plantas.

En última instancia, las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay dependen íntimamente de los procesos territoriales, políticos y hegemónicos, pues su práctica solo puede llevarse a cabo de forma plena al tener resueltas sus demandas de soberanía, autonomía y libre determinación. La salud solo puede ser tal en tanto la naturaleza, la sociedad y la Tierra estén sanas.

Haesbaert (2011) plantea que la reterritorialización es el proceso culminante de la desterritorialización; es la faceta a la cual, inevitablemente apunta esta última. Sin embargo, existe la contraparte, el resultado de dicha desterritorialización, en la que los Kumiay se reapropian de su territorio a partir de su memoria, pues el desierto y sus componentes están presentes en sus relatos míticos y sus ceremonias rituales, así como en sus recuerdos personales y relatos de vida.

Una visión de la continuidad de la vida articulada a sus territorios. Plantean como eje central la defensa de la vida, partiendo de sus prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no humano. De igual manera, proponen la defensa de actividades cotidianas de subsistencia, de autonomía alimentaria y de sus modos de vida (Ulloa, 2016).

Un aspecto importante que ya conlleva la reterritorialización Kumiay en particular y Yumana en general, es que la inclusión de su ambiente eco-geográfico es cuasi inherente, pues sus especies animales y botánicas, así como otros componentes del ambiente están incluidos en sus procesos terapéuticos de medicina. Pues como ya se dijo, se interpretan como parte integral del territorio que cosmoviven. Por tanto, uno de sus principales intereses es hacer modificaciones en el reconocimiento legal de su residencia en Nejí.

En el cerro Peña hay lugares donde se puede uno curar que ya no son de nosotros. Que podemos ir a usar esos lugares, pero no como que ya no está uno con confianza porque pues ya no es de nosotros. Nosotros respetamos muchos los límites, aunque ellos no nos respetan a nosotros. Siento que estamos invadiendo un lugar, y peor si es pa' una sanación, pues no te alivias, pues porque estás como en contra de todo (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

La desterritorialización no sólo de da en el despojo ejidal; también en el saqueo de plantas medicinales y sagradas como la salvia, por parte de particulares que invaden el territorio para extraerlas; los Kumiay tienen maneras de cortar las plantas y temporadas para hacerlo, dependiendo de las fases lunares, pues así pueden asegurar que la planta se mantenga viva y siga produciendo y contribuyendo al ecosistema. Procesos de este tipo no son aplicados por los salvieros *jikus*. En última instancia, los Kumiay han optado por otorgar permisos a algunas personas para extraer salvia, pero esto no ha evitado el saqueo ilegal.

del 75 para acá ya somos ejidos, porque es cuando entra como registrarlo como ejido. Según, entre comillas, para prevenir la invasión y robos de territorio y robos de plantas, todo lo que es la naturaleza; plantas medicinales, leña, piedra, agua, etcétera. Pero, no es así, sigue siendo igual, nada más con el régimen ejidal que es un problema muy grande porque nosotros nunca hemos estado para obedecer lo que son los regímenes ejidales, solamente vivimos como una tribu muy independiente, pues. Ora sí, tribal. Y eso ha traído problemas, porque eso trajo a que la gente de la comunidad se fueran, muchos migraran por muchas razones o una, que el régimen ejidal tiene que tener un papel donde se le llama 'derecho agrario' y 'derecho histórico' (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

De esta forma, se puede hablar de una medicina tradicional formada específicamente en esta geografía, pues la cuestión botánica/herbolaria es igualmente inherente a un territorio y las culturas que lo habitan, como lo es su lengua y cosmovisión, pues las especies de las que se apoyan muchas veces son endémicas u originarias.

La concepción de la salud es un aspecto propio de cada cultura; es decir, no hablamos sólo del acervo de conocimientos médicos tradicionales, sino que las enfermedades mismas no son iguales para todas las culturas ni los territorios. Por ejemplo, la introducción de diversas enfermedades en América traídas por los colonizadores que previamente no existían y para las cuales no había terapéuticas, no por una falta de capacidad, sino por la no familiaridad con dichos padecimientos.

La medicina tradicional Kumiay no sólo incluye remedios para curar, sino que va a construir toda una serie de terapéuticas de sanación basadas en la concepción de la salud, la sacralidad y territorialidad, como esferas trastocadas.

Así, las enfermedades o padecimientos no son el objetivo único de la medicina tradicional Kumiay, sino también la dimensión sagrada de la sanación, la interdependencia entre el origen/terapéutica de los padecimientos tanto físicos, como emocionales y mentales, con aspectos cosmogónicos mítico-rituales y territoriales.

Por ejemplo, Yolanda Meskwish (C.P. 2021) menciona cómo su madre Benita Meskuish –quien fue la última Kusiyay de Nejí-, sólo recolectaba plantas en la fase lunar específica, y sólo las cortaba de formas particulares para no lastimar a la planta y fuera benéfica. También menciona, como al solicitarle su madre, ir a cortar plantas para preparar algún remedio, le ordenaba que fuera con la cabeza agachada y sin voltear a ninguna parte que no fuera la planta, pues era negativo tanto para la elaboración del remedio y quién lo ingiriera, como para la salud de quien recolecta.

Ljhá-Luna tiene que ver mucho con nosotros y la tierra, las plantas y los animales y todo, porque, cuando la Luna está en una etapa, no hay que cortar las plantas, para curar no sirven, hay otra Luna que sirve, y en otra Luna se pueden cortar los postes para cercar los potreros y en otra luna no se debe de cortar, y en otra, ya ve que uno tiene que sembrar una Luna y en otro no. O sea, tiene mucho que ver. Es como yo digo, no tenía que ser así, pero ya que es así, pues hay que respetarlo, ajá (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Otro aspecto importante es cómo Benita Meskuish también tenía una especie de veto a mencionar ciertos lugares como el mar y la Peña Blanca, a menos que fuera total y completamente necesario. En ambos casos se debía a que son lugares considerados sagrados, cuya carga simbólica es tan fuerte que su intensidad puede resultar dañina para las personas; por supuesto, estaba prohibido visitar dichos lugares.

Para los Kumiay, la representación social del territorio no solo se da en términos económicos, como el sustento y la extracción de recursos; ni sólo en términos políticos, como la tenencia de tierra y la acumulación de terreno; tampoco se limita al aspecto ambiental, como el cuidado y mantenimiento de los ecosistemas; ni de los proyectos económicos externos; sino que apela por una identificación más profunda, cosmogónica.

En este caso, el territorio (Ulloa, 2010, 2016; Cabnal, 2013; Cruz Hernández, 2016, Haesbaert, 2011) guarda una relación directa con las representaciones sociales (Jodelet, 1986, 1984) de la medicina tradicional, puesto que no sólo es el espacio donde la cultura Kumiay se ha desarrollado desde los inicios de su existencia, sino que alberga al mismo tiempo los componentes que estructuran el acervo de conocimientos sobre medicina tradicional, como flora endémica, fauna nativa, ecosistemas y climas específicos para desarrollar tanto procesos de sanación, como de nutrición que al mismo tiempo poseen una carga simbólica y sagrada.

En el caso Kumiay, la dimensión territorial de la medicina tradicional se distingue a través de la cosmogonía y el conocimiento eco-geográfico. Representan socialmente al Kusiay y la medicina tradicional con respecto a su territorio a partir de una identidad cultural y una etnicidad propias de los desiertos, costas y sierras de B.C. Reterritorializan espacios, zonas y paisajes de corte sagrado, habitacional, recreativo y económico. El desierto, la costa y sus componentes están presentes en sus relatos míticos y sus ceremonias rituales, así como en sus recuerdos personales y relatos de vida.

Antes, como vivíamos un tipo céntrico nosotros, pues teníamos el cerro tal, todo lo que convivíamos o que comíamos en ese lugar, quedamos cerca de ellos. Pero sí quedó mucho territorio afuera. Se supone que hay varios panteones fuera, como ese Cañón de Manteca, Santa Verónica el Ejido Zaragoza que es ahorita, antes se llamaba de otro modo, y muchos lugares (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Al ocupar dichos territorios por más de 10,000 años (Carrico, 2008; Wilken, 2020), la cultura Kumiay no sólo representa el territorio bajo criterios ocupacionales, también los representan como los paisajes donde las entidades míticas dieron origen a su cultura y su cosmovisión; asimismo, donde sus antepasados vivieron y convivieron, permaneciendo hasta las etapas actuales. En ese sentido, la representación territorial también juega un papel primordial en la memoria y la medicina tradicional, pues en dichos territorios se encuentran fuentes de alimento, de salud y sacralidad que están siendo despojados y/o eliminados a través de procesos de fronterización y securitización.

El territorio no es una representación monolítica, sino que implica la vivencia, la rememoración, la revitalización y resignificación. El desierto y sus componentes están presentes en sus relatos míticos, sus ceremonias rituales y memoria cultural.

Es la forma de traer al presente el legado histórico y de memoria que sirve como parteaguas para diversos aspectos de la vida cotidiana, como movimientos por la defensa del territorio, proyectos de reexistencia, así como el desarrollo mismo de la medicina tradicional como representación social.

Dentro de las formas de reterritorializar los espacios y lugares Kumiay no solo se pueden encontrar formas netamente territoriales, sino también de otra índole. La contingencia por Covid-19 trajo consigo no solo acentuamiento de la desigualdad social, al mismo tiempo propició el ambiente adecuado para que la comunidad de Nejí se acercara al acervo de conocimientos heredado ancestralmente para hacer frente a dicha problemática.

Al enfrentarse al virus SARS-CoV-2, los Kumiay tuvieron que recurrir a los conocimientos botánico-herbolarios y medicinales guardados en la memoria y albergados en el territorio y legarlos a las generaciones más jóvenes. Por un lado, el poco acceso a servicios médicos de calidad y por otro, la voluntad de rescatar y resignificar los saberes ancestrales como medio, tanto para la etnicidad, como para la salud y el última instancia la reterritorialización, pues los conocimientos botánico-herbolarios están geográficamente definidos; las plantas medicinales, comestibles y sagradas se encuentran en los ecosistemas semidesérticos que componen los territorios milenarios Kumiay, a los cuáles se reencanta a través de la relación entre salud/sacralidad/territorio.

La cultura Kumiay no sólo cuestiona los aspectos geopolíticos de la división fronteriza, sino también sus interferencias en lo sagrado, pues mencionan que es una ‘profanación’ de su territorio y de su cultura; ya que la división no sólo parte en dos su territorio, sino que se instala sobre sitios considerados eminentemente sagrados, como cementerios. Esta contienda por el territorio busca hacer visible que no sólo se trata de soberanía territorial, sino del reencantamiento como principal motor de sus protestas.

Hablar de territorio es algo peligroso, porque ya le pienso mucho, por lo que le pasó a Oscar, pero no nos vamos a quedar callados. Que nos dejen vivir, porque nosotros no les perjudicamos a nadie, pues. Nuestro territorio es aquí, ancestral, porque los antepasados aquí nos dejaron. Por todas nuestras... plantas medicinales, la naturaleza, comidas y todo, y así nos deberían de dejar, pero qué, pos le estorbamos. Pues ojalá que un día nos dejen. Un día en la comunidad concientizar pues, de un solo pensamiento como yo digo o como yo pienso o como deberían concientizar. Que vean el bien, pues, cual es el bien; donde deberíamos de estar. Mientras no hagan eso, pues no (Yolanda Meskuish, CP. 2022).

Imagen 27. Señalética de delimitación territorial. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega

Durante la realización del trabajo de campo, surgió la idea de similitud entre postulados de feministas indígenas latinoamericanas con respecto a la defensa del territorio, del cuerpo y la salud de les Kumiay; todas pasando a través de la postura cosmogónica que representa al cuerpo humano como un fractal de la tierra y por tanto del territorio, no sólo desde una perspectiva ética y política, sino cosmogónica. Investigadoras como Ulloa (2016) y Cruz Hernández (2016), plantean cómo los feminismos indígenas latinoamericanos proponen una lucha desde el cuerpo, la Tierra y el territorio que ulteriormente se condensan en propuestas de reexistencia, pues no sólo defienden un derecho legal de ocupación de tierra, sino que buscan la legitimación de sus formas de vida que históricamente han sido negadas, desplazadas, violentadas y exterminadas.

Uno de los principales pilares de los movimientos territoriales indígenas latinoamericanos es la concepción cosmogónica de la Tierra como entidad viva, y en el caso específico Kumiay, existe una equivalencia expresa entre la Tierra y el cuerpo humano, como categorías indiferenciadas de esa sacralidad vivida.

En lengua Kumiay, Tierra se dice: *Mat*, mientras que cuerpo: *Maat*. Esto, lo interpretamos como una misma categoría etimológica, donde semióticamente implican el mismo valor. La Tierra es un ser vivo, un cuerpo orgánico al igual que los humanos. En palabras de Cruz Hernández (2016):

Invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro” donde la posibilidad de contrato, dominación y poder no tienen cabida (Cruz Hernández, 2016).

Es importante hacer notar que los proyectos de revitalización y resignificación en general, son llevados a cabo por mujeres del clan Meskuish, por lo que la mayoría de las problemáticas se asemejan a los procesos que viven las feministas territoriales en varias partes de América Latina, ¿podría plantearse la existencia de un feminismo territorial en Neji?

Entender las propuestas de mujeres sobre un control local de los procesos extractivos y, por ende, del subsuelo, es decir, una política vertical del territorio, así como sus demandas por otras relaciones de género entre hombres y mujeres en procesos de defensa del territorio, el trabajo, movilizaciones, luchas y resistencias. A estas dinámicas políticas de las mujeres las denominó feminismos territoriales (Ulloa, 2016).

La cuestión estriba que en el clan Meskuish no se han encontrado categorías EMIC que apunten a un feminismo territorial públicamente pronunciado, la propuesta es enteramente una categoría ETIC debido a las similitudes sociológicas y políticas que suceden en los ya mencionados movimientos, aunado a que también son pueblos originarios donde surgen y por tanto, la dimensión cosmogónica de sus movimientos también está presente. Sin embargo, Cumes (2021) menciona que:

en occidente, la lucha de las mujeres para subvertir el sistema patriarcal se nombró como feminismo. Como ya ni se cuestiona la posición supremacista de occidente, se piensa que todas las mujeres en el mundo que luchamos en contra del patriarcado somos feministas, pero la lucha de las mujeres ha nacido en muchos lugares. Que nombren como “feminismo” todas las luchas de las mujeres muestra una pretendida superioridad epistémica de occidente. No todas las mujeres que hacemos críticas radicales contra el patriarcado deseamos nombrarnos feministas. Al hacer la crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas. Porque en muchos casos el feminismo sólo da cuenta del patriarcado sin su conexión más amplia y perversa con otras formas de dominio.

Es por esto que dentro de sus demandas de defensa del territorio y la Tierra, siempre está imbricada la ética de dichas demandas, pues se lucha por la defensa de un ser vivo y su vida. Cuando se habla de la *Mat* [Tierra], se refieren a todo el globo terráqueo como organismo vivo y consciente; mientras que al hablar de territorio se refieren al que ancestralmente han vivido sus antepasados y que aún hoy día siguen viviendo; y con respecto al cuerpo, específicamente se refieren al cuerpo como entidad sentipensante, en la que converge una conciencia racional, una emotiva y una sagrada.

Desde la perspectiva del cuerpo-territorio, el conocimiento no es exclusivo ni se limita al ejercicio de la racionalidad instrumental, sino que al igual que la gran mayoría de las cosmogonías originarias -y en específico la Kumiai, que nos atañe en esta investigación-, plantea al cuerpo dotado de múltiples facetas de interacción y percepción del entorno, dando un papel de agenciamiento a lo sagrado y las emociones como capaces de generar y adquirir conocimiento cuyos efectos están incorporados en el *maat-ser*[cuerpo]; éste último como depositario y principio de todas las facetas de percepción, interpretación y acción sobre el mundo.

A través de ésta propuesta, se habla de relaciones intersubjetivas, puesto que la autopercepción no está dissociada de la percepción colectiva -representan una misma-, por lo que el sentipensar la Otredad estará mediada por dicha idea, generando así relaciones de igualdad, tanto con los semejantes, como con el territorio. Lo cual, al mismo tiempo, habla del cultivo de una emocionalidad asentada en el principio de igualdad, generando así procesos psicológicos estables a través de la práctica de acciones y relaciones colectivas.

Cuerpo está asignado no sólo por las determinaciones físicas del contexto geográfico; sino por las construcciones culturales que subyacen a la idea del espacio, lugar, territorio, comunidad y contexto (Cruz Hernández, 2016).

En muchas luchas territoriales latinoamericanas surgen también las problemáticas en torno al acceso al agua, al punto de transformarse en una misma lucha: defender el territorio es defender el agua, y defender el agua es defender la vida. En Nejí, la realidad no es distinta, pues también se encuentran luchando por mantener su acceso ancestral al agua, al punto de llegar a perder la vida; como lo menciona Yolanda Meskuish (C.P. 2022):

Nosotros crecimos y nacimos por lo que es el Cañón del Álamo. Ese cañón, desde que yo estaba niña, ese arroyo toda la vida tuvo agua. Entonces hay lugares que dices ‘no, pos ahí se tiene que bañar la gente que está enferma’, ‘no pos ahí tenemos que ir a traer agua para esto, agua pa’ lo otro’ y simplemente para bañarnos también. Entonces, ahora que se hacen las represas de ese rumbo, el agua... Viene una parte y ya esta parte ya no está, no sale, el arroyo está seco, luego más abajo el agua sale poquito y el arroyo ya está seco. O sea, que sí afectó muchísimo porque ya no corre agua.

Desde esta perspectiva, al igual que en el contexto latinoamericano, se busca la soberanía y la autonomía, pero no como un separatismo, sino el pleno reconocimiento de los derechos, la autonomía y la soberanía, así como de jurisprudencia de los pueblos originarios. No se propone el deslinde y aislamiento hostil, sino la plena libertad de existencia de múltiples territorialidades en el espacio nacional. La relación de esta perspectiva con nuestra investigación no sólo se basa en la similitud de demandas y procesos históricos de colonialidad, sino en la postura cosmogónica que funge como estandarte político de plantear alternativas de interpretación tanto del territorio como del cuerpo, la Tierra y la salud que ello implica, pues en última instancia, se lucha por la búsqueda del bienestar, la dignidad, la libertad y la vida.

que nos dejen que nosotros ejerzamos nuestra autonomía en todo, pues, en todo. Vivimos con ellos porque no podemos vivir sin ellos ahorita, y ellos piensan que toda la vida vamos a vivir así, pero no. Mientras el gobierno nos tenga amarrados y obedecemos lo que ellos digan, mejor para ellos, pero para nosotros no (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

En el caso Kumiay el extractivismo se da en la explotación de flora nativa debido a sus propiedades ya sea ritual, alimenticia, médica; como el caso de la salvia, cuyos ejemplares son los más afectados puesto que no solo es la extracción ilegal, sino el desconocimiento crónico de las formas de procesar las plantas que han creado las culturas originarias. Por ejemplo, la salvia se ve amenazada puesto que la forma de pizarla que tienen los *jikus*, provoca muchas veces que la planta deje de producir, y afecta de igual forma las propiedades de la planta, pues los Kumiays saben en qué período anual, así como tiempo lunar influyen totalmente en la calidad de la planta.

Asimismo, existen zonas consideradas no aptas para la pizca de salvia por ser lugares *shpuy*, mismos cuyo significado y ubicación es desconocida por los extractores, invadiendo otro aspecto más de la cultura Kumiay.

Justo aquí es donde entra en juego la salud del cuerpo-Tierra-territorio, pues los procesos extractivistas no contemplan la idea de la sacralidad vivida, ni el ecocidio, sino del usufructo de lo que despojan; los aspectos cosmogónicos y las representaciones sociales de la salud y la Medicina Tradicional Kumiay se ven afectadas, puesto que el territorio, el cuerpo y la Tierra misma tienen vida y por tanto formas de bienestar y enfermedad, por lo que el saqueo no solo afecta de forma política y económica a la cultura Kumiay, sino que socava sus representaciones de la territorialidad, el ecosistema y la cosmovisión. Como lo menciona Yolanda Meskuish (C.P. 2022):

Todo se puede controlar, el saqueo de salvia, el saqueo de... Porque nosotros podemos organizarnos y ponernos a nosotros, cada uno que maneje los recursos. No dejar que nadie se meta a cortar ni nada; en caso de que quieran comprar o algo, pues se dirigen a esta persona. La persona... si queremos vender, porque si hay para vender, esta bien, pa' negociar; ora sí que pa' negocio. Pero si no hay, se dice 'no' y ya. No que dice: 'no queremos vender', pero va un carro ya cargado de salvia o seis, siete u ocho. Eso no se debe de hacer, pa' que se respete y se solucionen todos los problemas es que nos tenemos que... nosotros mismos organizarnos.

La representación cosmogónica del cuerpo-territorio se transforma en propuesta ética y política, donde se plantea una cosmovivencia basada en el cultivo de relaciones intersubjetivas emanadas de la sacralidad vivida, la igualdad, la empatía y la colectividad que no se limita a los seres humanos, sino a todas las entidades que habitan y conforman el territorio, dejando fuera toda forma de dominio, extracción y despojo.

El término cuerpo-tierra ahonda en el daño que se ha hecho a los territorios desde la invasión colonial que ha pasado de la expropiación de sus tierras, territorios, recursos, saberes, utilizando como vehículo los cuerpos de las mujeres [...] El cuerpo visto como territorio es en sí mismo un espacio, un territorio-lugar, que ocupa, además, un espacio en el mundo y puede vivenciar todas las emociones, sensaciones y reacciones físicas, para encontrar en él, un lugar de "resistencia" y resignificación (Cruz Hernández, 2016).

5.3 Representaciones sociales y memoria

Como ya se mencionó en el marco teórico, por memoria nos referimos a la reconstrucción del pasado a través de la rememoración y la vigencia del acervo de conocimientos en relación a las actuales representaciones sociales de la medicina tradicional Kumiay. Es el proceso por el cual se seleccionan los recuerdos y las formas de recordar, así como las reconfiguraciones que implica para la memoria y la creación/transformación de las representaciones sociales. La memoria así como el olvido son representaciones del Yei, siendo *yei nilaj* la acción de recordar y *yei ljpit* la acción de olvidar. Traducido el primero significa: mi alma recuerda; y el segundo: mi alma olvida.

Claramente, se puede vislumbrar cómo los procesos de memoria están íntimamente ligados al *sentir* y a las representaciones psico-emocionales de sentimientos y emociones. En este caso específico, planteamos una rememoración entendida no como una vuelta al pasado para reproducirlo tal cual, sino como una rearticulación de las representaciones cosmogónicas que repercuten directamente en el mundo de vida, promoviendo cambios en la relación cosmovisión-cosmovivencia, una nueva valoración del presente y nuevas formas de representar la memoria. En otras palabras, es una forma de reinterpretar el conocimiento del pasado a través de su praxis en el presente, tomando en cuenta también las representaciones psico-emocionales de ello, pues el recuerdo se *sentipiensa*.

Como lo menciona Sánchez-Costa (2013): “cuando queremos comprender la identidad de una persona, no es tan importante conocer las fuerzas históricas que la empujan desde el pasado, sino comprender hacia dónde las quiere dirigir en el futuro, hacia donde las orienta, qué significación tienen en su proyecto vital”.

Dentro de las formas de recordar los espacios y lugares Kumiay no solo se pueden encontrar formas netamente territoriales, sino de otra índole como la revitalización de la lengua, la enseñanza de los conocimientos etnobotánicos, la medicina tradicional, etcétera. La contingencia por Covid-19 trajo consigo no solo acentuamiento de la desigualdad social, sino que también propició el ambiente adecuado para que la comunidad de Juntas de Nejí se acercara al acervo de conocimientos heredado ancestralmente para hacer frente a dicha problemática.

Al enfrentarse a este agente contagioso y mortal, los Kumiay tuvieron que recurrir a los conocimientos etnobotánico y medicinales guardados en la memoria y legarlos a las generaciones más jóvenes.

Nosotros nos preparamos para el Covid, preparamos nuestra propia medicina con las plantas que tenemos aquí. Nos hicimos una vacuna, pues, pero que se toma, por eso se la damos a los niños y les enseñamos cómo hacerla para que ellos mismos sepan curarse (Yolanda Meskuish, C.P. 2021).

Por un lado, el poco acceso a servicios médicos de calidad y por otro, la voluntad de rescatar y resignificar los saberes ancestrales como medio, tanto para la etnicidad como para la salud, tienen una conexión con la reterritorialización, pues los conocimientos botánico-herbolarios están geográficamente definidos; las plantas medicinales, comestibles y sagradas se encuentran en los ecosistemas semidesérticos que componen los territorios milenarios Kumiay, a los cuáles se reencanta a través de la relación entre salud/territorio/memoria/reexistencia.

En el mismo tenor, la rememoración a través del cultivo de la salud no solo tiene sentido como recuerdo, sino que adquiere una nueva representación dimensionada en la resignificación de la memoria, una reterritorialización de la cosmovisión y por ende una reexistencia de la cultura Kumiay.

Otro de estos procesos de rememoración son las movilizaciones contra el muro de Trump, pues dicha valla divide sus territorios tanto habitacionales como sagrados, a las comunidades de Tecate y Tecatito y destruye sus cementerios ancestrales y sus ecosistemas. La respuesta Kumiay consistió no sólo en cuestionar los aspectos geopolíticos de dicha división, sino también las dimensiones de lo sagrado, pues mencionan que es una ‘profanación’ de su territorio y de su cultura.

Esta contienda por el territorio se concibe como una propuesta de rememoración puesto que busca hacer visible que no sólo se trata de soberanía territorial, sino de la memoria e identidad como principal motor de sus protestas.

Al ocupar dichos territorios por más de 10,000 años, la cultura Kumiay no sólo entiende el territorio bajo criterios ocupacionales, también los representan como los paisajes donde las entidades míticas dieron origen a su cultura y su cosmovisión; asimismo, donde sus antepasados vivieron y convivieron, permaneciendo hasta las etapas

actuales. En ese sentido, la dimensión ecogeográfica también juega un papel primordial en la memoria, pues en dichos territorios se encuentran fuentes de alimento, de salud y sacralidad que están siendo desencantados a través de procesos de fronterización y securitización.

Antes nomás nos identificábamos ‘aquí es nuestro territorio’, pero solamente con unas piedras simples, para nosotros eran muy especiales, pero las personas que no conocen qué significan las piedras, pues eran simples piedras. Decían ‘ay, aquí hay tres piedras, aquí hay cinco’, pero esas eran las marcas pues donde era el territorio de nosotros. Después de eso, ya pusieron el topógrafo. Hizo, según ya marcó, pero lo hizo más pequeño del que ya teníamos (Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

En el caso de la revitalización de la lengua como parte de los procesos de memoria, se encuentran los cursos de Kumiay impartido por Yolanda Meza, tanto individualmente como a través de Cecut. Estos cursos iniciaron originalmente como una ‘escuela de verano’ para que los niños y las niñas Kumiay pudieran aprender a hablar la lengua, conocieran los mitos y ritos Kumiay, así como la historia y sobre todo que se identificaran como Kumiay. Posteriormente, dichos cursos también se abrieron para personas ajenas a la comunidad, para que a través de la sensibilización y aprendizaje se promueva una integración y conocimiento sobre los pueblos originarios por parte de dichas personas.

La revitalización de la lengua es un factor importante como proceso de memoria, pues sólo a través de ésta, se pueden conservar, reactualizar y resignificar los conocimientos cosmogónicos e históricos concernientes a la cultura Kumiay. Como es sabido, las lenguas juegan un papel primordial en la identidad cultural (Sánchez-Costa,) de los pueblos originarios, así como en los procesos de etnicidad, pues contienen las formas de nombrar, interpretar, percibir y vivir la realidad que los Kumiay han mantenido por más de 10,000 años.

Sólo a través de la lengua se pueden conocer aspectos culturales que a través de la observación no siempre se muestran evidentes; como las formas específicas de nombrar el sentido y contenido de los conceptos. La relación directa que existe entre la existencia de la lengua vernácula con respecto al territorio ancestral y la memoria, así como con respecto a las formas culturales específicas que ahí se desarrollan; un ejemplo claro de esto, es la palabra Kusiay, que en lengua Kumiay es la forma de denominar a las personas encargadas de los aspectos de salud, sacralidad, terapéuticas, sanación y espiritualidad.

Por el contrario, se está hablando de una construcción lingüística intrínsecamente relacionada al territorio, la cultura y la cosmovisión, más aún cuando hablamos de una cultura ágrafa que se ha valido históricamente de la memoria y la tradición oral para la socialización de sus saberes y conocimientos.

Otro de los procesos que se interpretan aquí como formas de rememoración, son los jardines etnobotánicos que se han creado en algunas comunidades Kumiay con la intención de preservar ecosistemas nativos, plantas endémicas y nativas, así como la dimensión simbólica, sagrada y medicinal de éstas, tal como el *Nimau waña*-Sendero de las Abuelas. Los conocimientos etnobotánicos de la cultura Kumiay son pieza clave de los procesos de memoria, pues dan cuenta de un acervo milenariamente construido y heredado a través de la tradición oral que impacta no sólo la revitalización de su cultura, sino también la identificación emocional con dichos conocimientos.

Este tipo de conocimientos no sólo abarcan la taxonomización de la flora local, sino que engloban el conocimiento medicinal y la dimensión sagrada de los ecosistemas en que la cultura Kumiay se ha desarrollado. Aunado a esto, dichos conocimientos se socializan a través de la memoria, pues son parte del acervo de conocimientos de la cultura Kumiay, generando nuevas formas de articular la identidad cultural, la etnicidad y la reexistencia, tanto en las personas poseedoras de los saberes, como en las generaciones que están aprehendiendo dicho conocimiento.

En ese sentido, hablar del mantenimiento tanto del conocimiento como de las especies mismas propone un uso actualizado y contemporáneo de dichos saberes, pues como ya se mencionó, son parte fundamental del mundo de vida Kumiay, sea este pasado o presente. Este tipo de procesos tienen una carga simbólica y emotiva evidente, pues para la cultura Kumiay, las plantas no se perciben de manera instrumental, ya sea con respecto a sus propiedades medicinales, nutrimentales o terapéuticas, sino que se interpretan como entidades que conviven y conforman el territorio Kumiay a la par de los habitantes humanos.

La medicina tradicional Kumiay no sólo se interpreta en función de la curación física, sino a tenor de una perspectiva de salud integral que cuenta con aspectos de sanación físico-biológica, psico-emocional y cosmogónica-sagrada; político-territoriales, eco-geográficos y socioculturales que se guardan en la memoria.

En el caso de la Medicina Tradicional Kumiay, también se recurre a la memoria como parte antecedente de los conocimientos albergados en el acervo Kumiay. La memoria colectiva juega un papel de suma importancia, pues al estar en un contexto de desaparición, se recurre a una construcción del pasado como única forma de comprender y dar cuenta de las configuraciones -ya sean actuales o pasadas- de las representaciones sociales.

La eficacia se mide con relación a la vigencia de dichos conocimientos prácticos, pues al compartir un pasado de más de 10,000 años se puede vislumbrar la permanencia de un sentido cultural.

Lo que se menciona es que las representaciones sociales son proyectadas sobre los objetos para poder tener un uso o aplicación de los mismos. Por ejemplo, la herbolaria deviene en terapéutica a partir de la representación social de los aspectos botánicos relacionados a la salud del cuerpo y esto promueve conductas específicas con respecto al empleamiento de dichos saberes y sobre todo con respecto al mantenimiento y socialización de dicho conocimiento como criterio de verdad.

En ese sentido la medicina tradicional Kumiay se configura como representación social, pues en su estructura se encuentran los aspectos míticos que orientan la acción y los ritos que pragmatizan dicha orientación mítica. Son un conjunto de concepciones de la realidad, así como prácticas que justifican y se encaminan a comprobar lo que se concibe como real.

5.4 Meskuish, representación de Reexistencia

Meskuish significa algo que es duro, que resiste y no se quiebra, por eso nosotros los Meskuish resistimos tanto...
(Yolanda Meskuish, C.P. 2022).

Los procesos de rememoración en la cultura Kumiay inherentemente conllevan a procesos de resignificación y consecuentemente, de identificación. Como la revitalización de la lengua, tanto a través de cursos, como de forma materna; también existen proyectos como los jardines etnobotánicos, que buscan revalorar y reactualizar los conocimientos de la medicina tradicional y su acervo botánico-herbolario; la lucha contra el muro fronterizo de Trump; las contiendas contra las vitivinícolas; los conflictos contra proyectos de energía renovable; la instauración de museos tradicionales y sobre todo, la inclusión de las nuevas generaciones en dichos proyectos y procesos.

En ese sentido, el acto de rememorar trae consigo otras facetas de la identidad cultural, como la reexistencia, propuesta por Rivera (2019) como: “existir es lenguaje, socialización, comunicación, interacción subjetiva. Existir es logos, construcción de sentidos, es el acto de referir. El mundo existenciarío es uno pleno de referencias y explicaciones. Referir al mundo es imponer sentidos y ordenamientos a lo real verdadero, transferir un orden caótico hacia un ordenamiento lógico y racional. El proceso de individuación surge a partir de discursos”. Así, los procesos de rememoración plantean nuevas formas de [re]existir a partir de la resignificación cultural, lo cosmogónico, lo sagrado, lo territorial, lo político, y la identidad.

Las prácticas “otras” de conocimiento, cuestionan ser los sabedores-as de todo, se cuestiona la imposición de una ciencia como medida de todas las ciencias; Es decir, un ya basta a la violencia epistémica que invisibiliza el conocimiento de los pueblos originarios, de las mujeres, de la infancia (Cruz Hernández, 2016).

En términos generales, la reexistencia Kumiay propone el reconocimiento de una soberanía y autonomía en todo aspecto del mundo de vida. Desde el territorio, el ecosistema, la salud y el cuerpo. Esto implica que les Kumiay seguirán construyendo un proyecto civilizatorio propio, en el que no tengan que estar en constante enfrentamiento y permanente resistencia a los procesos de hegemonía cultural. Lo que se espera, es lograr existir de forma plena, con acceso a derechos humanos, pero sobre todo, respeto a sus

formas propias de organizarse, sanar, vivir y ser. La reexistencia consiste en la reconfiguración de la cultura Kumiay para su mantenimiento y permanencia.

Pues a pesar de que en la inclusión de los pueblos indígenas en la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos a partir del 2001 se les otorgó *acceso preferente* a sus recursos naturales; se *ratificó* y *legitimó* la elección de representantes ante los ayuntamientos y acceso pleno a la jurisdicción del Estado, esto no ha mitigado de forma alguna el impacto del despojo y el extractivismo.

Los pueblos y las comunidades indígenas fueron considerados ostentadores de derechos como la libre determinación y autonomía que garantizaría el respeto y mantenimiento de formas internas de organización y convivencia; aplicación de sus propios sistemas normativos; elección de sus autoridades o representantes; medios para preservar y enriquecer sus lenguas y culturas; medios para conservar y mejorar su hábitat.

Incluso se *garantizó* acceso efectivo a todos los servicios de salud con aprovechamiento de la medicina tradicional y la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo. Pero, los alcances de esta legitimación constitucional de los pueblos originarios por parte del Estado son cuestionables dada la información empírica otorgada por los kumiay contemporáneos.

En resumen, el otorgamiento o reconocimiento legal de una soberanía territorial y autonomía cultural no es sinónimo de aplicación pragmática de la misma, pues la prevalencia de los Kumiay no se debe al reconocimiento de un Estado-nación, sino a los esfuerzos propios de toda una comunidad que se niega a desaparecer por la colonialidad del poder.

De igual manera, el apoyo, protección y respeto que los Kumiay solicitan a las autoridades como respuesta a las invasiones, saqueos, contaminaciones, amedrentamientos y amenazas, son igualmente ignoradas, incluso facilitan y participan activamente en este tipo de procesos en contra de los Kumiay.

En el caso de la revitalización del idioma como parte de los procesos de reexistencia, se encuentran los cursos de lengua Kumiay impartido por Yolanda Meskuish, tanto individualmente como a través de Cecut. Estos cursos iniciaron originalmente como

una ‘escuela de verano’ para que los niños y las niñas Kumiay pudieran aprender a hablar la lengua, conocieran los mitos y ritos Kumiay, así como la historia y sobre todo que se identificaran como Kumiay.

Posteriormente, en 2015 dichos cursos también se abrieron para personas ajenas a la comunidad, para que a través de la sensibilización y aprendizaje se promueva una integración y conocimiento sobre los pueblos originarios por parte de dichas personas.

La revitalización de la lengua es un factor importante como proceso de reexistencia, pues sólo a través de ésta, se pueden recordar, reactualizar y resignificar los conocimientos cosmogónicos, históricos y de memoria colectiva concernientes a la cultura Kumiay.

Como es sabido, las lenguas juegan un papel primordial en la identidad cultural de los pueblos originarios, así como en los procesos de etnicidad, pues contienen las formas de nombrar, interpretar, percibir y vivir la realidad que los Kumiay han tratado de mantener por más de 10,000 años.

Sólo a través de la lengua se pueden conocer aspectos culturales que en la observación común no siempre se muestran evidentes; como las formas específicas de nombrar el sentido y contenido de los conceptos, nombrar el territorio, etcétera. Existe relación directa entre la existencia de la lengua vernácula con respecto al territorio ancestral, así como con respecto a las formas culturales específicas que ahí se desarrollan.

Los conocimientos etnobotánicos de la cultura Kumiay son pieza clave de los procesos de reexistencia, pues dan cuenta de un acervo milenariamente construido y heredado a través de la tradición oral. Este tipo de conocimientos no sólo abarcan la taxonomización de la flora local, sino que engloban el conocimiento medicinal y la dimensión sagrada de los ecosistemas en que la cultura Kumiay se ha desarrollado.

Hablar del mantenimiento tanto del conocimiento como de las especies mismas propone un uso actualizado y contemporáneo de dichos saberes, pues como ya se mencionó, son parte fundamental del mundo de vida Kumiay, sea este pasado o presente. La cuestión estriba en las maneras en que dichos conocimientos se reconfiguran, resignifican y representan, pues existen propuestas encaminadas al cultivo de terapéuticas de sanación y cultivo de la salud que se desarrollan a la par de estos proyectos.

Durante julio de 2021 y julio de 2022, Yolanda Meskuish, su hermana Emilia y sus hijos, junto con voluntarios y estudiantes de la lengua Kumiay, llevaron a cabo el campamento para las generaciones jóvenes, donde realizaron reconocimiento del territorio, las plantas y animales que lo habitan.

Los y las jóvenes recolectaron las plantas para hacer un collage donde estuvieran la mayoría de plantas medicinales del territorio de Nejí, para poder sanarse a sí mismos en caso de ser necesario. Este tipo de conocimientos no sólo abarcan la taxonomización de la flora local, sino que engloban el conocimiento medicinal y la dimensión sagrada de los ecosistemas en que la cultura Kumiay se ha desarrollado. Yolanda Meza les enseña a sus hijos, sobrinos y nietos sobre la importancia del conocimiento etnobotánico de la cultura Kumiay de Nejí.

Asimismo, les habla sobre la importancia del rescate, preservación y resistencia de la lengua materna, tanto para la restauración de las formas comunicativas Kumiay, como para socializar una forma diferente de entender y nombrar el mundo, incluyendo saberes médicos y el cultivo de la salud.

En estos proyectos los jóvenes kumiay toman clases y cursos de conocimiento general de la cultura Kumiay y en específico existen talleres sobre medicina tradicional y plantas medicinales. La transmisión del conocimiento etnobotánico Kumiay tiene la intención y posibilidad de preservar los ecosistemas nativos, sus plantas, animales y demás especies endémicas; su dimensión simbólica y sagrada, así como la aplicación medicinal de éstas. Los conocimientos etnobotánicos de la cultura Kumiay son pieza clave de los procesos de reexistencia, pues dan cuenta de un acervo milenariamente construido y heredado a través de la tradición oral simbolizado en la figura de Kusiyay.

Como parte de las estrategias etnográficas, se recurrió a la observación participante y se realizaron talleres para elaboración de cerámica tradicional, con apoyo de un estudiante de lengua. Se realizaron talleres de elaboración de artesanía tradicional como canasta de sauce (*Salix spp.*), reconocimiento y recolección de plantas medicinales y comestibles y atrapasueños, cuyo taller fue realizado por el autor del presente estudio.

Imagen 28. Taller cestos de sauce. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 29. Canasta de sauce. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 30. Canasta de sauce. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 31. Canasta de sauce. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 32. Taller de cerámica tradicional. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 33. Taller de cerámica tradicional. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 34. Taller de cerámica tradicional. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 35. Taller de plantas medicinales. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 36. Elaboración de atrapasueños. Campamento Meskuish 2022. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Un aspecto medular es que estos procesos que se describen más arriba, sólo pueden concebirse como parte de la reexistencia Kumiay. Si bien, son específicos con respecto al ámbito de la vida que representan [etnobotánica, lengua, territorio], no pueden ser desprovistos de la interdependencia mutua.

Cada acto realizado por los Kumiay, tanto en cuestiones políticas, sociales, festivas, etcétera, son acompañadas y permeadas por los aspectos sagrados y cosmogónicos que en última instancia proponen una reexistencia. Por ejemplo, la quema de salvia que se lleva a cabo como ceremonia de purificación en cada evento, encuentro y reunión celebrada por los Kumiay; contiene una significación vigente y resignificación constante.

En la cultura Kumiay la reexistencia también responde a la sacralidad vivida, ésta se encuentra *naturalizada* dentro de los procesos de representación social, pues al tener una interpretación sacralizada del mundo de vida, cada acto que se efectúe sobre este será a partir de una relación intersubjetiva y por consiguiente, contraria a las formas instrumentales de extracción occidentales.

Por ejemplo, al recolectar leña los Kumiay no cortan árboles vivos, sino que buscaban los que ya perecieron y la leña esparcida por el suelo (Yolanda Meskuich, C.P. 2015). Con esto no buscamos una romantización, sino mostrar la evidencia de que existen formas diversas de aproximarse a la realidad, de cosmovivir y reexistir.

La reexistencia se convierte en terapéutica y deviene una *naturalización* (Jodelet, 1986) de los aspectos relacionados a las representaciones sociales de la salud, del cuerpo y la sacralidad, así como del territorio. Esto promueve conductas específicas con respecto al empleo de dichos saberes, la aproximación al ambiente y la interpretación de los mitos, ritos y la figura de Kusiyay, sobre todo con respecto a su papel en el sentido común y la memoria colectiva.

La reexistencia deviene sanación al practicar de forma cotidiana las acciones emprendidas y aprendidas por los ancestros expresadas en los mitos y realizadas de manera ritual por los Kusiyay como forma de resistencia. Esto en sí mismo, es un cuestionamiento directo a los procesos de hegemonía cultural, pues la existencia y resistencia de la cultura Kumiay en un contexto de etnocidio y epistemicidio sólo puede interpretarse bajo los criterios de la reexistencia.

Imagen 37. Elaboración mural Kumiy. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.



Fotografía: Rossana López Triana.

Imagen 38. Elaboración mural Kumiy. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.



Fotografía: Colección personal.

Imagen 39. Elaboración mural Kumiay. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.



Fotografía: Maria Luisa Chávez Vega.

Imagen 40. Elaboración mural Kumiay. Campamento Meskuish 2021. Nejí, B.C.



Fotografía: Rossana López Triana.

VI. CONCLUSIONES

La cultura Kumiay, al igual que todas las culturas del mundo, crean formas de representar la realidad con el fin de hacerla cognoscible y familiar. El mundo de vida y el sentido común son formas de representar dicha realidad social y la realidad cosmogónica en sí misma. Estas representaciones no sólo se limitan a las prácticas, acciones o relaciones sociales, sino a la forma de ordenar la realidad a través de la cosmovisión y la cosmovivencia. Es decir, las formas de habitar, vivir y con-vivir los lugares, así como la relación con los integrantes de dichos espacios, sean estos humanos, animales, plantas, *yupus*, *t'jou*, o cualesquier otra entidad, van a surgir de las formas de representarles.

Las RS tienen un impacto pragmático sobre la[s] realidad[es] social[es], pues ella encarna el ordenamiento de la realidad [cosmovisión] y al mismo tiempo, la forma de proceder con respecto a dicho ordenamiento [cosmovivencia], es debido a las RS que se socializan cierto tipo de relaciones y acciones sociales y no otras formas.

Las representaciones sociales influyen en la estructura cognitiva de los individuos y su manera de aproximarse tanto a lo desconocido como a lo cotidiano. Esto implica que nuestras formas de relacionarnos con la realidad y su comprensión están configuradas bajo los criterios culturales de las RS. Por tanto, las acciones y relaciones sociales están enmarcadas en los parámetros de las representaciones sociales, no importa si se tiene una representación negativa, pues a final de cuentas se está representando y al mismo tiempo actuando en consecuencia.

Las RS contienen un germen identitario, pues pueden ser tan específicas como las variantes lingüísticas y muchas veces localizadas en un espacio particular; en este caso, las RS de la Medicina Tradicional de Nejí está íntimamente ligada a la variante lingüística Ja'a y por tanto, es parte de la identidad de los habitantes de dicha área.

De esta manera, la representación social de la Medicina Tradicional Kumiay, si bien ha estado bajo permanente cambio y dinámica a través del tiempo y el espacio, en la actualidad los procesos histórico-hegemónicos han influido de formas nunca antes vistas, configurando y reconfigurando dicha representación, influyendo así en las formas de relacionarse, actuar y con-vivir con el entorno. Si bien, las representaciones sociales contienen el germen del pasado a través de la renovación por la memoración, también es cierto que contienen muchas formas de innovación a través de la apropiación y adopción.

El otorgamiento de sentido y significado sobre lo novedoso, extraño y/o desconocido, configura las formas de representar la realidad y forma parte del proceso de objetivación de las RS, pues el intercambio cultural y la dominación colonial son las dos formas bajo las cuales les Kumiay se han relacionado con la otredad occidental, dando paso a la inclusión de nuevas formas de representar la salud, no sólo por la novedad en sí del proceso, sino por las nuevas amenazas epidemiológicas y reconfiguraciones del territorio que inevitablemente transformaron las representaciones de la salud y la medicina.

En resumen, la objetivación es una forma de familiarizar y cotidianizar aquello que resulta desconocido o nuevo. En sus tres fases, la objetivación se relaciona con la memoria, la identidad y el territorio. Esto propicia que surjan nuevas relaciones sociales y acciones sociales. Objetivar la Medicina Tradicional Kumiay es materializar sus significados, configurar formas definidas de lo representado, esculpir una idea terminada de lo que se pretende representar. Pero no solo eso, sino reconfigurar las relaciones, acciones y prácticas sociales, reorientándolas y creando nuevas.

Las alteraciones, sesgos y reinterpretaciones que surgen sobre las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay, implican que no es un acervo de conocimientos monolítico e inamovible, sino un constructo social emanado del contexto y las subjetividades que la generan. La relación con la memoria, el territorio y la salud, si bien son parte de un desarrollo cultural milenario, también son parte de interpretaciones y configuraciones contemporáneas, dando paso a la inclusión de nuevas facetas y formas de representar la salud, propiciando la naturalización del conocimiento y su cotidianización.

La esquematización estructurante, es la forma en que la cultura Kumiay construye una imagen y un simbolismo alrededor de la salud y le otorgan un sentido compartido y socializado, cristalizado antiguamente en la figura de Kusiyay; dicho sentido es aceptado y socializado como criterio de verdad, independientemente de si su aproximación es positiva o negativa. En la esquematización se busca la total familiaridad de los sujetos con la representación, siendo ésta totalmente comprensible y familiar para ellos.

La naturalización de las representaciones Kumiay de la salud es la cotidianización e inclusión en el acervo de conocimientos del sentido común y por consiguiente su identificación a través del lenguaje. La naturalización implica la cotidianización del acervo de conocimientos de los individuos, tanto en aplicación de los conocimientos de medicina tradicional, como en su inclusión y presencia en el lenguaje cotidiano y sentido común. Es

la manera en que la cultura Kumiay cotidianiza su mundo de vida y lo comparte entre sus semejantes, creando relaciones, acciones y prácticas sociales basadas en acuerdos de representación y acciones orientadas al mantenimiento y cultivo de la salud.

La Medicina Tradicional Kumiay es holista, pues no solo contempla la dimensión física-biológica de la enfermedad, sino que incluye esferas como la psico-emocional, la cosmogónico-sagrada, la socio-relacional, la territorial, incluso una dimensión estética. En la cosmovisión Kumiay el cuerpo se contempla como una totalidad indivisible, pero no solo como una intervención vs las enfermedades, sino también incluyendo la prevención como pilar fundamental. Incluso las enfermedades no son consideradas agentes invasores, sino una parte integral de la existencia, cuyo impacto puede prevenirse a través del comportamiento, de una relación óptima con lo sagrado, con el territorio y con los humanos, plantas, animales, entidades.

La Medicina Tradicional Kumiay se plantea como una representación social que se expresa en un conjunto de prácticas que tienen origen y toman forma en la cosmogonía y se expresan/practican a través de una ritualidad encaminada al cultivo y mantenimiento de la salud. Propone una concepción integral/holista de la misma, en la que los aspectos cosmogónico-sagrados tienen igual influencia en la salud y la enfermedad, tanto como los aspectos físico-biológicos y los psico-emocionales, generando así terapéuticas de sanación, y no solo de curación.

En ese sentido, el Kusiay era/es representado como médico y como orientador, pues siempre se tenía presente la dimensión relacional e interdependiente de las enfermedades, es decir, su existencia como resultado de la dialéctica cosmovisión-cosmovivencia, resultado de acciones y de formas de relacionarse, fueran estas conscientes o no. Tanto los padecimientos, como los anhelos, emociones, pensamientos y deseos de la persona enferma se ven integradas en un entramado holista de sanación, sin que ninguna entre en contradicción con otra.

Tanto las enfermedades, como las formas de mitigarlas son parte de ese entramado cosmogónico representado como acervo de conocimientos médicos. Ambas son parte integral de la existencia y no pueden desaparecer, sino sólo tratarse y/o transformarse. La Medicina Tradicional Kumiay no sólo busca curar padecimientos y eliminar enfermedades, sino más bien promover una forma diferente de vivir, cultivar y mantener la salud en el *maat*-cuerpo y la *Mat*-Tierra, construyendo así relaciones recíprocas y empáticas para con

el entorno. Desde el origen de las enfermedades, las representaciones de ésta se manifiestan como acciones, actitudes y relaciones no adecuadas con el entorno, no son invasiones al cuerpo, sino consecuencias del comportamiento que se viven en el cuerpo.

En las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay todo está relacionado a la salud, por tanto, ésta puede ser cultivada de diversas formas, desde lo emocional, hasta lo estético, pasando por lo sagrado y lo físico. En ese sentido, muchas prácticas cotidianas están orientadas directa o indirectamente, al cultivo de la salud. Desde la sacralidad vivida, que propone una sacralización de la intersubjetividad y de cada acción emprendida [alimentación, higiene, ejercicio, vestimenta, indumentaria]; hasta la dimensión estética al crear, actuar o relacionarse con el entorno de forma intersubjetiva.

Para los Kumiay la salud no es algo que se tiene y ya, sino que se cultiva, alcanza y se previene, al igual que la enfermedad. Sus terapéuticas no se crearon ni funcionan bajo el mandato de la inmediatez, sino que buscan comprender el origen de la enfermedad y no sólo cómo mitigar sus síntomas, pues la cuestión no es deshacerse del padecimiento, sino encontrar las formas de no volver a sucumbir.

La salud sólo se logra con un acervo de conocimientos orientado a la prevención como la forma más eficaz del cultivo de la salud. Asimismo, sus terapéuticas funcionan de forma preventiva y sanadora, dependiendo de la persona que la requiera. Con esto no se está diciendo que el impacto de la colonialidad no tenga influencia, por el contrario, se toman en cuenta los procesos de epistemicidio y etnocidio que se impusieron a los Kumiay. Sin embargo, se le atribuye la injerencia suficiente a través de un análisis crítico, pues la colonialidad si bien, fue un proceso por demás violento, esto no implicó ni la extinción, ni la pacificación, ni la adaptación de la cultura Kumiay.

En la Medicina Tradicional Kumiay, la memoria forma parte de los conocimientos albergados en el acervo Kumiay. La memoria juega un papel de suma importancia, pues al atravesar procesos de epistemicidio, se recurre a una construcción del pasado como única forma de comprender y dar cuenta de las configuraciones ya sean actuales o pasadas de las representaciones sociales. La eficacia se mide con relación a la vigencia de dichos conocimientos prácticos, pues al compartir un pasado de más de 10,000 años se puede vislumbrar la permanencia de un sentido cultural y su relación con el territorio y la cosmogonía.

La memoria debe entenderse como una rearticulación de los aspectos cosmogónicos que repercuten directamente en el mundo de vida, promoviendo cambios en las formas de representación social, una nueva valoración del presente y de esta manera, nuevas formas de representar la medicina tradicional. En otras palabras, es una forma de reinterpretar el conocimiento del pasado a través de su praxis en el presente. Es por esto que planteamos que la rememoración es una forma de reterritorialización.

La revitalización de la lengua es un factor importante como proceso de memoria, pues sólo a través de ésta, se pueden conservar, reactualizar y resignificar los conocimientos cosmogónicos e históricos concernientes a la medicina tradicional Kumiay. Como es sabido, las lenguas juegan un papel primordial en la identidad cultural de los pueblos originarios, así como en los procesos de representación social, pues contienen las formas de nombrar, interpretar, percibir y vivir la realidad que los Kumiay han representado por más de 10,000 años.

La memoria no solo es el proceso de recordar eventos pasados, sino que en el caso Kumiay se pudo comprobar que la memoria es una extensión del *yei* y por tanto, es una emoción. Esto implica que no hay separación entre las emociones y los eventos vividos; todo recuerdo, toda memoria tiene una emoción y sentimiento relacionado a dicho recuerdo de forma indivisible.

Es por eso que relación de la memoria con el territorio, al estar representado desde su pasado, es una relación emotiva. Sus memorias de infancia, adolescencia, adultez, vejez; sus memorias de relaciones familiares, amistosas, amorosas se encuentran en el territorio.

La memoria, el territorio y la salud son parte de un mismo proceso donde emergen las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay, que a su vez se reconfiguran dependiendo del contexto, adquiriendo -de acuerdo a los resultados obtenidos en el trabajo de campo- esta faceta secularizada en la actualidad. Por otro lado, el solo mantenimiento y voluntad de rememoración de la Medicina Tradicional es ya una propuesta de reexistencia, pues como se ha ido probando, desde la colonialidad, la salud sólo puede ser interpretada bajo criterios alópatas y no contempla que es indistinta para el *maat*-cuerpo, el *mat*-territorio y la *Mat*-Tierra.

En este caso específico, la Medicina Tradicional Kumiay como representación social ha estado bajo constantes cambios, entre ellos lo que nosotros llamamos ‘secularización’, pero no una secularización convencional, sino una muy particular que surgió o se empleó como una forma de resistencia y reexistencia. Esta secularización si bien es una *desinstitucionalización* de la figura del Kusiay y su acervo de conocimientos, la etnografía dio pie para interpretar que no se debe necesariamente a un alejamiento de los conocimientos tradicionales o un desencantamiento de éstos, sino a una rearticulación de dichos saberes.

Se presenta como una forma de reexistencia, en la que la cultura Kumiay reconfiguró sus saberes ancestrales para asegurar la supervivencia de los mismos ante los permanentes embates de la colonialidad. La reexistencia Kumiay es un posicionamiento político en el que se incluye la salud y el bienestar como principal móvil de sus luchas, pues en última instancia lo que se busca es la ocupación plena de sus territorios ancestrales para tener una vida digna, libre y autodeterminada.

Así, las demandas contra-hegemónicas por la soberanía y la autonomía, son también demandas en defensa de la salud y de sus propios sistemas terapéuticos, pues la colonialidad del poder afecta la salud de forma física con el hambre, la violencia y la muerte; de forma emocional con la ansiedad, el miedo y la incertidumbre; de forma simbólica con el racismo, el clasismo y la discriminación; de forma territorial con el saqueo, extractivismo y privatización; de forma sagrada con la profanación de sitios ceremoniales, la prohibición de rituales ancestrales y destrucción de espacios sagrados; de forma ecosistémica con saqueo de flora, la cacería ilegal de animales y la contaminación de agua y suelo; de forma económica con la precarización, la pobreza y marginación.

En consecuencia, podemos decir que la representación social de la Medicina Tradicional Kumiay es en efecto una propuesta de salud integral/holista que no sólo contempla la salud humana, sino territorial, floral, animal y del Cuerpo-Tierra/*Maat-Mat* como ser vivo en sí mismo, en sus diferentes y múltiples facetas como la física, la emocional, la sagrada, la territorial, entre otras que sólo dan cuenta de la intersubjetividad inmanente a la cosmovisión-cosmovivencia propia de la cultura Kumiay.

Las terapéuticas de la Medicina Tradicional Kumiay también están representadas intersubjetivamente, esto significa que tanto la recolección, procesamiento y preparación de los materiales empleados en los procesos de sanación son obtenidos bajo procesos de

ritualidad donde se solicita permiso a todo lo presente, no sólo para no agraviar al territorio, la planta o animal, sino para que dicho proceso tenga el permiso y buena fortuna del entorno. Esto solo muestra cómo las relaciones de los Kumiay con su entorno fue siempre equilibrada y tendiente a la colaboración mutua; aprovechamiento de recursos y retribución ritual.

El territorio, como ya se mencionó, no es un espacio vacío, que les Kumiay ocupan y utilizan a conveniencia, tampoco es un espacio natural prístino en el que las actividades humanas carecían de impacto e importancia. Muy por el contrario, el territorio y ecosistema de Nejí son representados de forma intersubjetiva y han sido moldeados y transformados por los Kumiay desde tiempos inmemoriales; dando prioridad a la reproducción de ciertas especies de plantas, animales y hongos con respecto a otras, es pues un espacio de apropiación humana milenaria.

La revitalización de la Medicina Tradicional Kumiay es en sí misma una propuesta de reterritorialización, pues como ya se ha ido mencionando, son representaciones que están espacializadas y territorializadas, a las que se recurre a través de la memoria y la cual se actualiza al contextualizarla en el presente. Los procesos de des/reterritorialización que atraviesan los Kumiay son propuestas de reexistencia en su totalidad, pues la defensa del territorio es la defensa de la salud, de los recursos, del agua, de las personas y de lo sagrado, es la defensa del Cuerpo-Tierra/*Maat-Mat*.

Sin embargo, a pesar de varios pronósticos y procesos históricos -por demás coloniales-, la cosmogonía sigue siendo parte integral de las representaciones sociales Kumiay, y su relación con la Medicina Tradicional es innegable, independientemente de si la ritualidad o los relatos de existencia han cambiado, la importancia reside en la sola práctica y permanencia de dichos procesos, pues habla no de extinción, sino de dinamismo cultural. La identificación cosmogónica con el territorio, con la memoria y con la salud que los kumiay contemporáneos mantienen hoy día, hablan de esas permanencias y manifestaciones de la sacralidad vivida.

Como se pudo revisar en el apartado histórico-contextual, antiguamente las representaciones sociales de la Medicina Tradicional estaban enmarcadas en un desarrollo endógeno y autónomo, sin embargo, esto cambió con la colonialidad del poder. Desde la imposición del proyecto colonial, los Kumiay se vieron obligados a emplear formas de resistir no sólo a la violencia de las personas de razón, sino literalmente sobrevivir a las

múltiples afrentas epidemiológicas, territoriales y cosmognónicas que dicho proyecto trajo consigo, provocando que sus representaciones sobre su medicina tradicional y la salud también cambiaran y se adaptaran a las nuevas facetas de existencia.

Al ser el Kusiay el principal enemigo y objetivo a destruir por parte del proyecto misional, dichos conocimientos tuvieron que ser difuminados y socializados como parte del sentido común. Por un lado, debido al exterminio físico que acabó con miles de Kusiay; por otro lado, como forma de mantener vivas y vigentes las representaciones de la salud que los Kumiay ostentaban como propias.

Con el avance del proyecto evangelizador y su posterior disolución con la entrada de la fronterización, las representaciones sociales siguieron su curso de reconfiguración, pues este cambio no implicó una transformación de la hegemonía y el despojo, sino que cambió las formas de llevarlo a cabo. Así, los Kusiay que sobrevivían debían mantener sus conocimientos socializados y protegidos por el sentido común. El proyecto colonial realmente nunca logró convertir a los nativos, sino sólo diezmarlos y enfermarlos, lo cual solo creó relaciones de hostilidad, desconfianza y resistencia de los nativos para con los colonizadores.

Bajo ese tenor, se puede dilucidar que en realidad no existe una desaparición de los saberes -tomando en cuenta que en las transformaciones ha habido alteraciones y cambios-, ni mucho menos de los pueblos originarios, sino reconfiguraciones que han actuado como formas no solo de resistir, sino de reexistir de forma autónoma y libre.

Lejos de implicar una extinción inminente, una pérdida irreparable y una desaparición inevitable, como consecuencia de la instauración del sistema colonial y el proyecto moderno, la reconfiguración de las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay a través de la secularización, evidencian la voluntad de permanencia, mantenimiento y resistencia que han empleado durante quinientos años; ya que ni las más agresivas epidemias, ni las más mortíferas armas, ni la violenta evangelización, ni la continuación sostenida del proyecto colonial durante siglos, han hecho sucumbir a la cultura Kumiay ante los embates de la colonialidad del poder.

La representación social que tienen los Kumiay hacia los procesos de salud alópata ofrecidos por el Estado mexicano, son basados en la desconfianza, pues sus experiencias no han sido favorables debido al racismo, clasismo y elitismo, así como a las condiciones

precarias en las que se encuentran los servicios de salud para sus comunidades. Esto es una consecuencia más de los procesos de colonialidad y poder que durante siglos han afectado a la cultura Kumiay. Es por ello que las representaciones sociales de la Medicina Tradicional es una propuesta de reexistencia en sí misma, pues buscan mantener un cultivo de la salud desde su propia cosmogonía y bajo sus propios términos.

Actualmente, toda persona conocedora de etnobotánica, así como los médicos alópatas, son considerados Kusiay, al igual que el conocimiento ancestral, son representaciones que -desde el punto de vista del autor- se han secularizado y difuminado en el acervo de conocimientos y sentido común de los Kumiay; tal es el caso de Benita Meskuish, quien no se autocencebía como Kusiay, pero en la actualidad su hija Yolanda Meskuish sí. Pues ni la evangelización, ni la división fronteriza, ni la invasión a sus territorios los han hecho retroceder, inclusive han provocado lo opuesto, que se manifiesten y opongan cada vez más a las cada vez más diversas formas de colonización y hegemonía.

Las representaciones sociales de la Medicina Tradicional Kumiay son representaciones de una cosmogonía que ha existido durante más de diez siglos de forma ininterrumpida. Son concepciones de la realidad que han contribuido de manera indistinta en el desarrollo humano y territorial, pues la salud es la misma para ambos. Si el territorio carece de salud, las personas carecen de salud. El cultivo y cuidado de uno y otro se realizan sin distinción, pues cosmogónicamente la tierra es cuerpo y el cuerpo es tierra. Es por eso que las luchas por la defensa del territorio y el agua, son luchas por la defensa de la salud.

Así, la salud Kumiay sólo se contempla posible a través de la defensa del territorio, la territorialización y la identificación con el Cuerpo-Tierra, pues la representación del territorio alberga relatos de vida, memorias, anécdotas, recuerdos, narrativas, cosmogonías y vivencias. Hablamos de una perspectiva de la salud basada en un bienestar holístico donde *yei* es parte inseparable del *maat*. Así como la sacralidad, la prevención, la alimentación, la psique, el cuerpo, la mente y el territorio forman parte de una totalidad en sí misma, y en la cual la sanación sólo puede ser representada a través de la cosmovisión y la cosmovivencia intersubjetiva. La reexistencia Kumiay es una autoproyección y autorrepresentación encantada de la salud como posicionamiento político, y es una muestra fehaciente de que otras formas de existir y sanar son, han sido y seguirán siendo posibles.

VII. Anexos

7.1 Bibliografía

- Anzures, Ma. C. 1978, Medicinas tradicionales y antropología. *Anales de Antropología*, 131-163.
- Assmann (2008). Transformations between History and Memory. En *Social Research*, pp. 49-72.
- Bendimez, J. (1987). Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California. *Estudios Fronterizos*, pp. 11-46.
- Berger, Peter L. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*, 2a. ed., Barcelona, Kairos.
- Blancarte, R. (2012). Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios Sociológicos*, pp. 59-81.
- Braniff, B. 2001. *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. Conaculta-Jaca Book, México, D.F.
- Cabnal, L. 2013. Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es incoherencia. En *Diagonal*, tomado de: <https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>
- Callois, R. 2006. *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Cariño, M. (2002). Entre encuentros y desencantos: diecisiete décadas de expediciones españolas a California. *Clío-Nueva Época*, 1(26), 73-91.
- Carrico, R. (2008). *Strangers in a Stolen Land. Indians of San Diego County from Prehistory to the New Deal*. San Diego: Sunbelt Publications.
- Cuero, D. 1972. Delfina Cuero, autobiography. En Shippek: *Delfina Cuero, Her autobiography. An account of her last years and Her ethnobotanic contributions*. Menlo Park: Ballena Press.
- Cumes, A. 2021. La dualidad complementaria y el Popol Vuj. En Yásnaya Gil, Patriarcado, capitalismo y despojo, entrevista. *Nueva Época*, núm. 871, pp. 18-25.
- Cruz Hernández, D. T. 2016. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, año 12, vol. 12, núm. 1, pp. 35-46.
- De la Torre, R. (2016). Espiritualización de la religiosidad contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), Enero-Julio, pp. 10-17.
- Diario Oficial de la Federación, 4473 (Ley Federal de Reforma Agraria. Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Juntas de Neji y Anexos 29 de Agosto de 1975).
- Dobbelaere, K. (1981). Secularization: a Multi-Dimensional Concept, *Current Sociology*, The Journal of the International Sociological Association, pp.

- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Echeverría, B. (2013). *La modernidad de lo barroco*. México, D.F.: Editorial Era
- Eliade, M. 2016. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F
- Frigerio, A. 2016. La ¿nueva? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, pp. 209-231.
- Garduño, E. (2003). Los grupos indígenas de Baja California en los archivos históricos. *Revista de Historia de América*, 83-101.
- Garduño, E. (2010). Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra?. Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva. *Estudios Fronterizos*, 11(22), Julio-Diciembre, pp. 185-205.
- Garduño, E. (2015). *Pueblos Indígenas de México en el siglo XXI*. México, D.F.: CDI.
- Garduño, E. 2017. Cartografía simbólica sobre el territorio tradicional de los kumiai. *Desacatos*, núm. 55, pp. 90-109.
- Gómez, J. (2016). Capítulo V. La Independencia. En J. Gómez, *El derecho agrario mexiccano y la Constitución de 1917* (págs. 61-71). México, D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Göttner-Abendroth, H. 1991. *Dancing Goddess. Principles of Matriarchal Aesthetic*. Boston. Beacon Press.
- Haesbaert, R. (2011 [2004]). Desterritorialización como mito. En *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad* (págs. 301-308). México, D.F.: Siglo XXI
- Haesbaert, R. 2012. Del mito de la Desterritorialización a la Multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, pp. 9-4
- Haesbaert, 2020. Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*, pp. 267-301.
- Hervieu-Leger, D. (1996). Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad. In G. Gimenez, *Identidades religiosas y sociales en México* (pp. 23-45). México, D.F.: IFAL / IIS-UNAM.
- Hohenthal, W. (2001). *Ethnographic field notes: a Baja California community at mid century*. Menlo Park: Ballena Press
- Jodelet, D. 1986. La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici (Ed.) *Psicología Social II. Pensamiento y vida social*. Paidós. Barcelona, pp. 469-494.
- Lassépas, U. U. (1995). *Historia de la colonización de la Baja California y decreto del 10 de marzo de 1857*. Méxicali: SEP-UABC.

- Magaña, A. (2009). De pueblo de misión a rancho fronterero: historia de la tenencia de la tierra en el norte de la Baja California, 1769–1861. *Estudios Fronterizos*, 119-156.
- Meigs, P. I. (1994). *La frontera misional Dominica en Baja California*. México, D.F.: SEP-UABC
- Moscovici, S. 1976. Why a Theory of Social Representations?. En K. Deaux y G. Philogene (Eds.): *Representations of the Social. Brindging Theoretical Traditions*. Oxford, Blackwell, pp. 8-35.
- Nora, P. 2001. *Les lieux de mémoire*. Trilce. México, D.F
- Lefebvre, H. 2013. *La producción del Espacio*. Capitan Swing, Madrid.
- Lévi-Strauss, C. 2005. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Paris, M. D. 2012. De la observación participativa a la investigación militante en las Ciencias Sociales. El estudio de las comunidades indígenas migrantes. En Velasco, L.: *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, El Colegio de la Frontera Norte.
- Pereira, V. (2020). El estudio de la «religión vivida»: Posibilidades, advertencias y algunas reflexiones sobre el análisis del espacio. *Diversa*.
- Price, 1993. *Arte primitivo en tierra civilizada*. México, D.F. Siglo XXI.
- Rivera, 2019. Psicología de la Reexistencia. Violencias, resistencias y nuevas formas de existir de las comunidades étnicas en Cali-Colombia. Colombia. Universidad Libre Seccional Cali.
- Rodriguez, R. E. (2002). *Cautivos de Dios. Los cazadores-recolectores de Baja California durante la Colonia*. México, D.F.: CIESAS-INI.
- Sales, L. f. (1960 [1794]). *Noticias de la provincia de Californias*. Madrid: Porrúa.
- Salinas, F. 2012. Danzar para curar. Las representaciones antropomorfas rupestres del semidesierto guanajuatense. [Tesis de licenciatura]. Universidad Veracruzana.
- Sanchez, A. 1996. ‘Catarsis’ en la poética de Aristóteles. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid. Servicio de Publicaciones UCM.
- Sánchez Costa, 2013. La fragua de la identidad: Memoria, conciencia histórica y cultura histórica. En Sánchez-Costa y Palos: *A vueltas con el pasado. Historia, memoria y vida*. Universitat de Barcelona
- Sánchez Vazquez, A. 1992. *Invitación a la Estética*. México, D.F.: Grijalbo.
- Scuro, J. 2015. De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio. En *Ciencias Sociales y Religión*, pp. 167-187.
- Shipek, F. 1972. *Delfina Cuero, Her Autobiography. An account of Her lasts years and Her Ethnobotany Contritutions*. Menlo Park: Ballena Press.

- Tecate, A. d. (2016). *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*. Obtenido de <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM02bajacalifornia/municipios/02003a.html>
- Treviño, J. (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos de 'securitización' de la migración internacional en México? Una crítica. *Foro Internacional*, 253-291.
- Ulloa, A. 2010. Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas de Colombia. En *Tabula Rasa*, pp. 73-92.
- Ulloa, A. 2016. Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente al extractivismo. *Nómadas*, pp. 123-139.
- Velázquez, 2014. *Ritmos Yumanos*
- Vizcarra, M. (2017). *Between lines: Mobility, Temporality, and Performance at a Mexico-U.S. Border Checkpoint*. [Tesis doctoral]: Emory University.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wilken, M. (2020). *Etnobotánica Kumiai*. San Diego: Sunbelt Publications.
- Wilkenman, M., & Finelli, P. (2006). El Kusiyai: chamanismo entre las poblaciones yumanas del norte de Baja California. *Culturales*, II(3), Enero-Junio, pp. 111-131.

7.2. Fuentes orales

Yolanda Meskuish

Lucero Islava Meskuish

Isamar Islava Meskuish

Armando Islava Meskuish

Raudel Islava Meskuish

7.3 Entrevistas

7.3.1 Guía 1° entrevista semiestructurada

- ¿Cómo fue crecer en Nejí?
- ¿Alguna vez ha vivido fuera de Nejí?
- ¿En su niñez, qué hacían si alguien se enfermaba?
- ¿Qué padecimientos se tratan con medicina tradicional?
- ¿Qué remedios usan para las enfermedades?
- ¿Qué padecimientos se tratan con procesos de medicina alópata?
- ¿Alguna vez fueron a otras comunidades a tratarse en salud?
- ¿Cómo describiría la medicina tradicional Kumiai?
- ¿Existe una medicina tradicional Kumiai propia de Nejí?
- ¿Qué es un Kusiyaí?
- ¿Actualmente existen Kusiyaís?
- ¿Hay Kusiyaí diferente dependiendo del ecosistema de su comunidad?

7.3.2 Guía 2° entrevista semiestructurada

- ¿Qué significa la salud para los Kumiai?
- ¿Qué es la enfermedad?
- ¿Podría hablarme de la relación entre las enfermedades y la oscuridad?
- ¿Qué decían los Kusiyaí acerca de la relación entre los puntos cardinales y la salud?
- ¿Podría hablarme de la búsqueda de visión de los Kusiyaí?
- ¿Existe una relación entre la búsqueda de visión y la salud/enfermedad?
- ¿Hay una conexión entre el relato de los gemelos y la salud/enfermedad?
- ¿El Shpuy se encuentra en los relatos míticos?
- ¿Existe alguna relación entre Awipshash y la salud/enfermedad?
- ¿Cómo es que todos los elementos naturales sanan [lluvia, sol, viento]?

7.3.3 Guía 3° entrevista semiestructurada

- ¿Nejí es un ejido o esta en alguna denominación específica?
- ¿Aquí en Neji existe una delimitación marcada?
- ¿Recuerda cuándo fue la repartición de tierras?
- ¿Qué sucedió con la división territorial y los lugares importantes, sagrados, los lugares shpuy, cuando pasó?
- ¿Esta división territorial también les obstaculizó el acceso al agua?
- ¿Sabe usted cuántos clanes o cuántos shumuls viven aquí en Nejí?
- ¿Usted sabe cuáles son o si hay ranchos que invaden ya los polígonos de Nejí?
- ¿Existen, disputas como pleitos entre Kumiays y no solo como particulares Jikus, sino con el Estado, con el Gobierno, por el territorio?
- ¿Aparte del Estado y de los particulares, han tenido conflictos territoriales o por el agua con empresas privadas?
- ¿Disputas por el territorio entre Kumiays ha habido?
- ¿Existe alguna limitación con respecto a la salud que tenga que ver con la división del territorio?
- ¿La salud de los KUmIay de aquí de Neji, como se ve afectada cuando les quitan el acceso al agua?
- ¿Alguna vez usted ha escuchado o sabido de aguajes que sean de ‘agua hechicera’?
- ¿Existe algun lider político permanente aquí en Nejí?
- ¿Alguna vez han recibido algún tipo de amenaza debido a la defensa del agua o territorio?
- ¿Cómo cree que podría solucionarse los conflictos territoriales de Nejí?

El autor es licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma de Baja California.
Egresado de la Maestría en Estudios Culturales del Colegio de la Frontera Norte.

Correo electrónico: riverarvizu@gmail.com

Forma de citar:

Rivera Arvizu, Martín J. 2022. “Memorias del Kusiyay. Medicina Tradicional y representaciones sociales; territorialidad y reexistencia. Un estudio de caso del clan Meskuish en Nejí, B.C.” Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México, 150 pp.

© Todos los derechos reservados. Se autoriza la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.