



Homeopatía, medicina tradicional y epistemología de la complejidad

Medicina tradicional y religiosidad popular en dos crónicas de Carlos Monsiváis

Jairol Núñez Moya
jairol.nunez@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica

Recibido: 26 de setiembre

Aprobado: 15 de octubre

A Leticia,
por el ritual del florecimiento, los amuletos
y porque no hay que creer
ni dejar del creer.

RESUMEN:

La concepción de medicina en el entorno latinoamericano está permeada por una identidad sincrética, en la cual tradición y religiosidad juegan un papel determinante. En “La hora de las convicciones alternativas ¡Una cita con el Diablo!” y “Protagonista: el Niño Fidencio. Todos los caminos llevan al éxtasis”, Carlos Monsiváis retrata algunas de las prácticas de curación arraigadas en la cultura popular mexicana durante el siglo XX. En la primera crónica, la sierra de Catemaco en la región de Los Tuxtlas es el escenario donde el brujo Gonzalo Aguirre despliega rituales que recrean y resignifican las creencias populares, potenciando algo más que sólo la sanación corporal. En la segunda, el Niño Fidencio se erige como símbolo de mitos y rituales, origen de peregrinaciones y quien a través de métodos para el tratamiento de las enfermedades propicia una mística de la marginalidad. Ambos retratos monsvaisianos de la medicina tradicional y la religiosidad popular ponen en entre dicho la lógica moderna y la concepción occidental de la medicina, al tiempo que debate sobre las formas que toma la tradición en la sociedad capitalista de fin de siglo XX.

Palabras clave: Medicina, literatura, crónica, medicina tradicional, religiosidad popular, Carlos Monsiváis



Traditional medicine and popular religiosity in two chronicles of Carlos Monsivais

ABSTRACT:

The conception of medicine in the Latin American society is permeated by a syncretic identity in which tradition and religion play a role. In “La hora de las convicciones alternativas ¡Una cita con el Diablo!” and “Protagonista: el Niño Fidencio. Todos los caminos llevan al éxtasis”, Carlos Monsivais portrays some healing practices rooted in Mexican popular culture in the twentieth century. In the first chronicle, the Sierra de Catemaco in the region of Los Tuxtlas is the scene where the warlock rituals Gonzalo Aguirre displays that recreate and redefine popular belief, promoting more than just the body healing. In the second, the Niño Fidencio stands as a symbol of myths and rituals, pilgrimages and source who through methods for treating diseases favors a mysticism of marginality. Both monsvaisianos portraits of traditional medicine and folk religion put in between that logic and modern Western view of medicine, while discussion of ways that takes the tradition in capitalist society to twentieth century.

Keywords Medicine, literature, chronicle, traditional medicine, folk religiosity, Carlos Monsivais

“Nadie tiene derecho al racionalismo mientras alguien carezca de amuletos...”
Carlos Monsiváis en: *Los rituales del caos*, 1995, p. 82.

Preámbulo

El desarrollo histórico de América Latina atestigua particularidades culturales e identitarias que son producto de la mezcla, no siempre equitativa, de diversos mundos, tanto de uno como de otro lado del Atlántico. Debido a ello, la concepción de medicina en el entorno latinoamericano está permeada por un pasado que incorpora elementos de la tradición. Todo resignificado en la cotidianidad de nuestros pueblos, de manera sincrética.

Las crónicas de indias y los testimonios de viajeros recogieron ejemplos de estas manifestaciones desde el siglo XVI (EIDON, 2012). Así, parte de las prácticas curativas de los pueblos americanos fueron documentadas y redefinidas por la mirada del conquistador en su inclusión dentro del canon farmacológico propio del discurso científico. El “descubrimiento” permitió la incorporación de nuevas concepciones medicinales y sanadoras al ejercicio médico; lo que no limitó su uso de acuerdo con las formas de concepción de la salud y la enfermedad que las habían originado (Di Liscia, 1999).

El uso de la herbolaria y la práctica de otros medios de curación se mantienen a lo largo de los últimos siglos en aquellos espacios donde la promesa moderna aún sigue sin cumplirse (Nigenda *et al*, 2000). Incluso se constituye en un ejercicio propio de aquellos que, por su condición económica o social, carecen hasta la actualidad de medios de acceso a la industria médico-farmacéutica.

La dicotomía entre lo que es la medicina occidental y la medicina tradicional, que se asume tajante en algunos espacios de atención de la salud, acude a fin de siglo XX e inicios del XXI a un revivir de estas fuerzas curativas, las cuales junto a otras visiones (orientales, biomagnéticas, sanadoras, parasicológicas, etc.), son catalogadas en la actualidad como alternativas, por lo cual se puede señalar que “la utilización de la llamada medicina tradicional en países de América Latina ha entrado en una nueva etapa” (Nigenda *et al*, 2000, p.42).

Esa paradoja entre el rechazo biomédico de lo mágico-religioso y el revivir que hace el mercado de lo segundo, es la que retrata Carlos Monsiváis (1938-2010) en su texto *Los rituales del caos* (1995), un compendio de crónicas escritas entre finales de la década de 1970 e inicios de la década de 1990 con motivo de los acelerados cambios urbanos de la segunda mitad de siglo XX. Dos crónicas destacan por su relación con los temas que nos convocan: “La hora de las convicciones alternativas ¡Una cita con el Diablo!” y “Protagonista: el Niño Fidencio. Todos los caminos llevan al éxtasis”. En ellas, Monsiváis, reconocido por dar voz a las masas populares, documenta expresiones de la cultura mexicana y plantea mediante sus típicos recursos estilísticos una crítica enfática a la transformación que introduce la sociedad de masas.

En estos escritos, la sanción social de crónica posibilita un debate sobre hechos que trascienden la realidad y que merecen ser reconocidos como testigos de que algo sucede, exhortando al lector en relación con la identidad, las costumbres y la vida cotidiana.

Se procede por lo tanto al abordaje de las crónicas a partir de la producción del hecho retórico (Albaladejo, 1993). Para ello, se consideran las primeras tres operaciones retóricas que son para Barthes (1974) las más importantes: *inventio*, *dispositio* y *elocutio*. El modelo para el análisis seguido se concentra por lo tanto en dos de los planos de descripción del discurso; por

un lado el orden y la disposición de las ideas (la *dispositio*), y por otro, la superficie textual según tropos y figuras (*elocutio*). Con el fin de adentrarnos en el modo que lo dicho es perceptible a través de ejemplos y argumentos (*inventio*), es decir, la propuesta retórica (Barthes, 1974).

Desde el punto de vista temático, se han articulado dos categorías de análisis: medicina tradicional y religiosidad popular, las cuales se caracterizan de acuerdo a lo narrado. Esta caracterización de lo descrito nos lleva a evidenciar el abordaje monsvaisiano de la cultura popular y sus prácticas, al punto que reflexiona acerca de la realidad sociocultural y espeta al lector sobre la tradición y la vida en la sociedad finisecular.

Aproximación a la medicina tradicional y la religiosidad popular

Al hablar de medicina, se nos plantea la disyuntiva de la conceptualización de la enfermedad y la salud como expresiones de vida (Menéndez, 1994; Vargas, 2004), las cuales responden en tiempo y espacio a diferentes formas de ver el mundo.

Si bien los comienzos de la medicina debieron ser empíricos según Pérez (1989), la medicina occidental se asume del lado del proyecto moderno como producto del Renacimiento (a partir de 1543 con la publicación del libro *De humanis corporis fabrica* de Andreas Vesalius) y de la sistematización científica.

Pese a ello, esta visión coexiste con otras perspectivas arraigadas en culturas cuyas prácticas orientan la curación y la sanación de maneras diferentes. Para Pérez (1989) “Cuando se habla de las diferentes medicinas generalmente se hace referencia a unas cuantas, tres o cuatro, como la brujería, la herbolaria, la homeopatía, la quiropráctica y la ciencia cristiana.” (p.24). No obstante, a razón de enumerarlas son muchas más, y lo cierto es que todas coinciden en al menos tres objetivos: conservar la salud, aliviar o curar la enfermedad y evitar la muerte prematura. Por tanto, la medicina occidental y científica no es la única que busca el bienestar y la salud del ser humano.

De acuerdo con esta perspectiva, para el abordaje de la concepción de medicina es importante la visión cultural que se ancla en la realidad de los

pueblos. En el caso de América Latina, el uso que se hace es el de medicina tradicional, la cual se constituye como resultado de un conjunto de conocimientos y prácticas sobre la salud. Este saber tiene su origen en la perspectiva indígena y con el tiempo se ha mezclado con elementos de origen africano y europeo (Lozoya, 1987; Nigenda *et al*, 2000).

La medicina tradicional también se concibe como medicina popular, la cual tiende a definirse con base en un fundamento cognitivo que deriva de la experiencia colonial y del conocimiento médico mesoamericano que sobrevivió (Aguirre, 1973; Vargas, 2004).

Vista como una función cultural en el entramado social, la práctica médica tradicional se manifiesta en el curandero como elemento representativo de la cultura; éste “es una figura mítica y de relevancia, de respeto y de temor.” (García y Rangel 2010, p.5), que desempeña un rol social de gran importancia para la comunidad.

“Esencialmente, los curanderos eran herbolarios que no practicaban la hechicería, curaban enfermedades naturales y sobrenaturales. [Por su parte] Los hechiceros utilizaban técnicas mágicas y herbolaria” (Münch, 2012, p.68). Sin embargo, la línea divisoria no ha sido muy clara. En la mayoría de los casos, los curanderos preparan remedios que dan a beber, pero también realizan rituales que asocian a la magia –negra o blanca-, es decir, a fuerzas que corresponden a espíritus o potencias superiores que pueden ser o engendrar lo bueno y/o lo malo (García y Rangel, 2010).

En ese sentido, la práctica de la medicina tradicional se extrapola con la religiosidad popular, específicamente con la religión católica, lo cual no genera conflicto. Las creencias religiosas sirven de asidero para prácticas y rituales tradicionales que se traducen en devoción y búsqueda de bienestar donde lo divino y lo mágico se unen. La religiosidad viene a ser partícipe así de las peticiones por la salud, algunas veces acompañada de pócimas, limpias o ceremonias. Ello debido a que la visión sincrética permite la articulación simbólica plural en las representaciones colectivas (Larraín, 2000).

Es importante destacar que todo sistema de prácticas que se asocian a creencias o aspectos de índole religioso, tienen que ver con esquemas de pensamiento y percepción de la realidad, en las cuales el papel de la cultura de y la cosmovisión revisten especial interés:

“La religión fomenta un sistema de prácticas y de representaciones simbólicas, cuya estructura reproduce bajo una forma transfigurada e irreconocible del orden establecido, de las relaciones económicas, sociales y políticas a favor de su beneficio; reproduce el desconocimiento en los límites de lo que muestra, sus misterios están hechos para el reforzamiento simbólico de sus sanciones a la transgresión, por supuesto, en los límites de su conocimiento gnoseológico y lógico determinado por las condiciones materiales de existencia a reproducir.” (Münch, 2012, p.258).

Por ello en el espacio latinoamericano, la pluralización del fenómeno religioso es incontrastable (Semán, 1997). La ambigüedad propia de la vivencia de nuestra modernidad suscita una amplia producción simbólica en los grupos subordinados, lo que permite articular variaciones como las concebidas dentro del marco de la religiosidad popular.

Asimismo, el hecho religioso es una experiencia divina que se asume personal pero que está asociado dimensiones externas. Incorpora una serie de valores patentes en la estructura familiar y también permite la rearticulación de lo religioso a partir de la experiencia individual: “El misticismo personal como forma de vida interior se enfrena a la cuestión de la existencia del mal, la angustia de la muerte, el sentido de sufrimiento y todas las interrogaciones situadas en la frontera de cualquier metafísica” (Münch, 2012, p.260).

Por ello tienen lugar actividades que buscan en lo religioso y en lo mágico, el refugio ante la necesidad de salud, bienestar o una mejor calidad de vida. La religiosidad popular lleva muchas formas de configurar la experiencia de lo religioso (Fernández, 2004), de manera que diferentes advocaciones de santos o vírgenes, peregrinaciones, entre muchas otras prácticas, se incorporación fervorosamente a la vida de la gente (Prado, 1985).

La presencia de estas prácticas en la vida cotidiana las naturaliza, las incorpora al imaginario social y las articulan en la tradición cultural.

“La religiosidad popular deja de ser un arcaísmo, una sobrevivencia de una forma cultural de origen colonial superada ya por la vida moderna urbano-industrial y que obstaculiza –en carácter de superstición o de falsa conciencia- el advenimiento de formas más elevadas de conciencia social y, con ello, el proceso mismo de liberación, para ser conceptualizada en adelante como el fundamento de una contracultura latinoamericana surgida en oposición a la tendencias secularizantes de la Ilustración europea.” (Morandé, 1980, p.33-34).

Precisamente, la permanencia de prácticas culturales asociadas a la medicina tradicional y la religiosidad popular son parte de una visión de mundo propia del entorno latinoamericano, que se han afincado en la identidad de nuestros pueblos. De ahí que Monsiváis las retome como parte de la crítica que plantea ante el mundo contemporáneo, donde el consumo ha revivido éstas y otras manifestaciones, cooptando y deslegitimando las condiciones en las que éstas se han sobrevivido.

El Diablo también cura: olicornio, limpias y tradición

El encuentro con el Diablo se vuelve el motivo de discusión en “La hora de las convicciones alternativas. ¡Una cita con el Diablo!”.

“-¡Quiero verlo!
-No se puede.
-Nomás quiero saludarlo.
-Lo siento, no se puede.
-Con éste van tres años que vengo y no lo he visto.
-Para verlo hay que hacer un pacto.
-¡¡¡QUIERO HACERLO!!!” (Monsiváis, 1995, p.72).

Este diálogo es la puerta de entrada a la visita que cada primer viernes de marzo cientos realizan a la sierra de Catemaco en la región de Los Tuxtlas, Veracruz. Ahí, al tiempo que documenta Monsiváis, 1978, el brujo Gonzalo Aguirre oficia una peregrinación ceremonial cuya asistencia va en ascenso.

El Diablo, depositario de apelativos como el Príncipe de las Tinieblas o Adonai, recibe además la calificación de Divinidad, ya que para creer en él también hay que creer en Dios o viceversa. Por ello es que según apunta Don Gonzalo, el Brujo Mayor, “El día de hoy, el Diablo se dedica a hacer cosas buenas” (Monsiváis, 1995, p.81). Esto lo vemos en

“...el clima de peticiones, rezos, curiosidad, sáname, sálvame, hazme rico, hazme fuerte, consígueme a esa muchacha, hazme deseada, dale a mis senos la opulencia que atraiga, entrega ese rancho en mis manos, acaba con mis enemigos, convence a mis padres que mi opción sexual es legítima, proporcióname las tremendas experiencias que alivien el hastío de mis años televidentes.” (Monsiváis, 1995, p.72).

Que en la ironía retórica del cronista, da cuenta de una arraigada perspectiva mágico-religiosa que constriñe la realidad cultural. Tal y como lo apunta Vargas (2004): “En la sociedad rural de México, especialmente indígena, la medicina popular es práctica cotidiana. Su praxis se desarrolla dentro de la configuración cultural específica del grupo social y refiere a creencia propiciatorias de la enfermedad.” (p. 131), de la cual se derivan una gama amplia de prácticas.

Y es que, más allá de la espectacularización que se retrata, el hecho que se suscita -visitar al Diablo- apela directamente a una profunda convicción popular sobre la posibilidad que el curanderismo y la brujería muestran para lograr aquello que el orden terreno o físico no brindan; “en el caso de Los Tuxtlas se trata de un fenómeno que, asociado con todo el sistema de creencias inscritas en la religiosidad católico-popular, subyace o es *substratum* de la vida cotidiana de sus pobladores en el más amplio sentido.” (Vargas, 2004, p.132).

A juicio de un yerno de Don Gonzalo: “...la gente no cree en el Demonio porque se aparezca o haga ruidos sino porque siente que le va bien: gana dinero, se alivia, se casa con la más bonita, deja ser la quedada del pueblo...” (Monsiváis, 1995, p. 78). En otras palabras, porque es parte de su vida.

Los crédulos, incrédulos o ambos, experimentan en el Cerro de la Ánimas y a la luz de lámparas, el ritual; frotando medallas y cruces, escuchando cantos de cenizote, dejando documentos y cartas con recados monetarios que solventan las peticiones que se le hacen al Demonio.

Al final de la ceremonia, si el Demonio llegó o no llegó dependerá de la credulidad de los concurrentes. El siguiente es un diálogo de regreso de la montaña entre el cronista y una joven:

“-¿Desde cuándo crees en Adonai? ¿Qué ha hecho por ti? ¿Los has visto?

-En junio del año pasado le pedí que me diera dinero, todavía no lo tengo pero falta para el año, entonces me va a conceder lo que necesito. Él es muy cumplidor... Claro que ya lo he visto. ¿Qué cómo iba vestido?... ¿Pues cómo quería que fuera? Normalmente, de hombre.

-¿No se supone que debe ir de Diablo?

-No, pues iba así, de hombre...

-¿Y te ha ayudado a tener novio?

-No, ahora que Él no me impide tener novio. No tengo porque no debo... Se lo prometí. A Él no le gustan mis pretendientes. Había uno llamado Pedro que me buscaba mucho y me molestaba. Y se murió de un día para otro.
-Entonces Él hace el mal.
-No, Él hace el bien o el mal según le pidan.” (Monsiváis, 1995, p.74).

Destaca Monsiváis que al final de la travesía que implica el asistir a la ceremonia, la luz revela la procedencia de los fieles, menos campesinos y más clase-medieros, ante lo que concluye que “todos quieren tener las dos velas encendidas” (1995, p.75).

La cita con el Diablo es sólo el punto de partida para adentrarnos en las costumbres características del pueblo de Catemaco, difundidas ampliamente en el pueblo mexicano y cuya práctica se extiende hasta nuestros días (VICE, 2015). De hecho, esta región es considerada como la Tierra de Brujos, atractivo de la región que además se ha potenciado turísticamente (Münch, 2012).

Recoge el cronista una noticia de *El Diario de Los Tuxtlas*:

“Catemaco, Ver. Cuarenta funcionarios y empleados de la Comisión del Papaloapan que vendrán acompañados del vocal ejecutivo ingeniero Jorge L. Tamayo, arribarán a esta ciudad para acompañar al brujo mayor Gonzalo Aguirre Pechi a la tradicional entrevista con el Diablo.” (Monsiváis, 1995, p.75).

Don Gonzalo Aguirre, quien moriría en 1982, fue el encargado durante la década de los años 1970 de generar parte de la fama de la región. Apunta Antonio Francisco Rodríguez (2012) que:

“Decenas de personas, incluidos políticos, artistas y ricos desahuciados, acudían todos los jueves, viernes y sábados, días predilectos de las fuerzas ocultas, a su consultorio llamado el “Brinco del León” en el camino a “Playa Azul”. Y cuando se cansaba de atender a tanta clientela, decía: –“Para el amigo no hay imposibles; pero tampoco hay que cargarle la mano”. Otorgaba dos tipos de tratamientos: “a lo blanco”, menos efectivo, para el cual tenía a la vista en su altar, escapularios religiosos e imágenes de Santos (Santiago, San Antonio de Padua, San Martín de Porres y San Martín Caballero) alrededor de un pequeño crucifijo a cuyo Cristo le faltaba una pierna. Y en otro lugar, escondido tras una cortina, tenía el altar para curar “a lo negro”, que es el infalible, en donde se encontraba la horrenda figura de Adonai, un diablo rojo tallado burdamente en madera de mangle, lanza en ristre.” (s.p.).

Por su parte, Monsiváis, retrata el “Brinco del León”:

“A la entrada, albergados en jaulas, un águila blanca, un tigrillo, un puercoespín, un oso hormiguero, que desmienten o ratifican el aspecto de casa típica de provincia. En la pared, una gran foto de don Gonzalo con el animador de televisión Raúl Velasco. Los asistentes, mujeres en su mayoría, hablan quedito, responden al movimiento de fotógrafos y reporteros...” (1995, p.76).

Además del carácter mediático que Don Gonzalo adquirió, destaca la dinámica de consultorio, los asistentes y el uso de números para la atención, emulando la forma en la cual ejercen sus funciones los médicos. No obstante, tal cual reseñábamos, sus altares y los métodos de trabajo para la magia blanca o negra imponen una particularidad, misma que se suscita con el consumo del olicornio:

“En el cuarto, Ernesto, el ayudante de don Gonzalo, prepara a los que serán recibidos. Con un grillete les raspa el antebrazo y les hace beber una pócima que contiene olicornio (polvo de cuerno de cabra) vino de consagrar y “contras”. Con un colmillo de cascabel marca cruces en el brazo.” (Monsiváis, 1995, p. 78).

El uso del olicornio según Münch (2012) deviene de una práctica que proviene de la antigüedad europea, principalmente en Galicia y Alemania. Pero que resignificado en la magia tuxteca adquiere un poder de purificación, con el cual se limpia al paciente antes de la sesión. Mientras esto sucede, en los que esperan:

“La conversación es reiterativa. La eficacia de don Gonzalo. Los métodos de trabajo de don Gonzalo. Las curaciones milagrosas. Los testigos presenciales de cómo le pasó el huevo al enfermo y lo rompió y había un colmillo de puercoespín. Los enfermos que se creían incurables.” (Monsiváis, 1995, p.79).

De esta manera, el proceso ritual y la atención del brujo se enmarca en una alusión a la fe y la credulidad, por un lado, y al uso de recursos propios de la curandería, como limpias y pócimas, por otro. Ambos, son parte del testimonio de quienes han presenciado su “poder para curar” (Monsiváis, 1995, p.81). Apunta un periodista del *Diario de Tuxtla* “Me ha costado oponerme a mi misma persona, observarlo. He estado en una operación, nomás él, el paciente y yo, y lo he visto curar” (Monsiváis, 1995, p.81). Nótese el uso de la nomenclatura de la medicina occidental para validar el ejercicio médico del

brujo, atribuyéndole a la práctica tradicional las mismas características, muy a pesar de los métodos utilizados y de la receta de medicinas.

A la salida de una de las tantas entrevistas un hijo de Don Gonzalo: “Pide que se formen comités de investigación científica. Él es médico y atestigua que no se trata de supercherías. Hace poco, él vio a su padre curar una enfermedad rarísima, ahora no se acuerda cómo se llama...” (Monsiváis, 1995, p.82).

Así las cosas, entre juego, burla y risa, el retrato monsvaisiano de la brujería y el curanderismo resulta ilustrativo de lo que ampliamente podemos entender por medicina tradicional. Incluso, se destaca la incorporación de elementos de la religiosidad popular que vienen a validar en el orden de lo mágico-religioso y lo espiritual las prácticas curativas Tuxtlas (Vargas, 2004; Münch, 2012).

La Primera Exposición de Ritos, Ceremonias y Artesanías Mágicas en Santiago Tuxtla, evidencia la relación con lo religioso. En los diferentes puestos se prestan servicios variados, por ejemplo, María Luisa Bernal tiene en su cubículo a la Virgen de Guadalupe, a Santa Marta de la Cruz, un vaso de agua, loción, huevos y yerbas. “Sin inmutarse por los curiosos, ella cura, reza entre dientes, pasa sus manos por la cabeza, las manos, los brazos y las sienes del cliente. Talla con un huevo los ojos, repite la operación, rompe los huevos y los deposita en un vaso con agua.” (Monsiváis, 1995, p.87).

Por su lado, el Cuate Chagala, rival de don Gonzalo, también apuesta a curar, indica:

“Me metí en esto porque andaba muy enfermo y me había cansado de los doctores que nomás me traían vuelta y vuelta. La fe en Dios me curó y le prometí que haría lo mismo por mis hermanos. Sin Dios nada podemos hacer... Desde niño tengo esos conocimientos, no los tomé de nadie. Veo las plantas en el monte y ya sé para que sirven.” (Monsiváis, 1995, pp.87-88).

Y el curandero Quino “hace limpias con palomas, yerbas y huevos fértiles de guajolote.” (Monsiváis, 1995, p.88) con el fin de que el mal salga de la persona y se deposite en el ave.

De esta forma, las historias de los brujos se asemejan, religión y magia se confunden y el curar se fija como horizonte común de sus prácticas, donde el conocimiento de la salud y la enfermedad es amplia (Vargas, 2004)

Estas prácticas, arraigadas en la cultura popular, se asumen en el relato de Monsiváis como evidencia de una expansión de la medicina tradicional, simultánea a la aparición de otras prácticas terapéuticas no originarias de la región (Nigenda *et al*, 2000).

El Santo Niño: la religiosidad popular como mística de la marginalidad

José Fidencio de Jesús Constantino Síntora (1898-1938) se une a la corte de santos populares no reconocidos oficialmente por la Iglesia Católica, pero cuya devoción ha pasado a la historia, constituyéndose en una leyenda que aún genera grandes adeptos (Zavaleta, 1998).

Monsiváis en “Protagonista: el Niño Fidencio. Todos los caminos llevan al éxtasis” lo reconoce dentro de la cultura popular, pues “Él corresponde a la religiosidad popular que funde innovaciones y heterodoxias, y amalgama dioses aztecas y santos de la cristiandad, espiritualismo y culto mariano, mesianismo revolucionario y Catecismo del Padre Ripalda, la Santa de Cabora y la leyenda de San Felipe de Jesús.” (Monsiváis, 1995, p.99). Así, el cronista se documenta y recoge textos y testimonios con los cuales reconstruye parte de lo que fue la obra de este personaje. Aún vivo en el fervor finisecular de los mexicanos.

En el recorrido por la vida del Santo Niño, el cronista relata su procedencia humilde. Nacido en Iránuco, Guanajuato, queda huérfano, y es acogido por una familia que lo explota. Monaguillo y amigo del sacerdote, se traslada junto a “su familia” a vivir a Espinazo, Nuevo León, donde realiza su ministerio.

Con tercero de primaria, Fidencio llega a los 27 años convertido en “...el curandero de la región, circundado de testimonios de gratitud: mineros sanados luego de un derrumbe, un enfermo de várices a quien “no habían podido atender en Nueva York”, extracción de tumores, curación de parturientas, atención a leprosos.” (Monsiváis, 1995, p. 98). Asistido por sus propias monjas, las Esclavas de Fidencio, y sus propios sacerdotes, los cajitas, Fidencio se convierte para la México de principios de siglo XX en un médico cirujano especialista con prácticas no científicas, pero que le permiten ocuparse de la salud del pueblo, tal cual se retrataba en un letrero en la entrada del patio de su casa:

“NO SON LOS POBRES
NO SON LOS RICOS
SÓLO SON POBRES LOS QUE
SUFREN UN DOLOR” (Monsiváis, 1995, p.99).

El Niño tiene entre sus pacientes hasta al mismo presidente, Plutarco Elías Calles, que el 8 de febrero de 1928 lo visita con el fin de “librarse de padecimientos muy dolorosos” (Monsiváis, 1995, p.102).

Monsiváis revive la cotidianidad del Santo, “Casi de madrugada, Fidencio inicia el tratamiento de enfermedades, luego de elegir la noche anterior los casos que lo ameritan.” (1995, p.99). De esta manera atiende enfermos de los ojos, de la piel, locos, algunos para operar; todos venían a él con una devoción exasperada, la cual incluso lleva a que se le cargue en hombros. Además, “Cada semana llegan a Espinazo trenes colmados de lisiados y cancerosos y parturientas y leprosos y desahuciados de toda índole.” (Monsiváis, 1995, p.100). Dando lugar a una peregrinación que aún hoy se da en la zona (VICE, 2014).

Decenas acuden al “círculo de la curaciones”, al leproscario llamado “Colonia de la Dicha”, a verlo curar en azoteas, vagones de ferrocarril, el cerro o en una tina de baño. El Niño es, por tanto, un curandero de tiempo completo, incansable, que no come por cumplimiento del deber. Entregado a su trabajo, casto (“virgen como Cristo” dice el cronista) y desinteresado, apela al sufrimiento como elemento clave en la articulación de una especie de mesianismo clásico:

““Nací para sufrir”, repite el Niño, y las decenas de miles de enfermos no curados y leales al fidencismo, relatan la otra parte: la transformación, merced a la fe, del sufrimiento impuesto en sufrimiento gozoso. Muchísimas curaciones fallidas no terminan en rabia contra el “estafador”, porque en estos casos la felicidad anula o neutraliza la indiferencia ante los hechos materiales, y la “emoción cósmica” asume las formas del entusiasmo y la libertad.” (Monsiváis, 1995, p.100).

Fidencio es pues un curandero avezado, que utiliza diferentes métodos para su labor: hidroterapia (baña a los enfermos de sífilis, lepra y ciegos en agua sulfurosas y en el Charco Sagrado), telepatía (diagnostica a simple vista), logoterapia, kineterapia (columpia a los paralíticos), medicina psicosomática (ora antes de curar), meloterapia (canta mientras cura), imposición de pies y

manos (camina sobre los vientres) e impactotetapia (arroja a la muchedumbre frutas y huevos).

El Santo Niño se constituye, debido a sus poderes, en un referente a través del cual, la experiencia particular, suma creencias y devociones que lo incorporan a la devoción popular (Morandé, 1980; Fernández, 20004). Todo ello con base en una religiosidad que implica devoción a los santos, uso de hierbas y remedios propios de la tradición popular, de la medicina tradicional. Aspectos sincréticos que develan una figura poco ortodoxa, la cual según indicábamos permanece al margen del dogma eclesiástico, situación que se afianza con la presencia del presidente, un anticlerical furibundo.

Lo cierto es que, esta Sanidad Divina practicada por Fidencio (Zavala, 1998), lo lleva a “exigir del prosélito las humillaciones que fructificarán en curaciones y alivios” (Monsiváis, 1995, p.104), simbolizando desde entonces “un nivel de la religiosidad popular, abnegada, violenta en su autoflagelación, incapaz del desánimo y la desesperanza, renacida en cada culto o ritual” (p.104). Remite el cronista a una especie de visión extrema propia de la enfermedad de la pobreza, de la necesidad inminente del pueblo y de la falta de atención de los servicios de salud occidentales que para ese entonces eran incipientes cuando no inexistentes.

La visión fidencista, vívida en la primera mitad de siglo XX, pero vigente hasta nuestros días (Zavala, 1998), le permite al cronista extrapolar esta devoción popular que a 1984 -momento en que escribe-, contrasta significativamente con el manejo popular que hacen las revistas y en general los medios de comunicación de estas prácticas.

Para el cronista:

“Una nueva tradición del sincretismo combina el catolicismo como práctica de masas, la peregrinación como meta en sí misma (el viaje al santuario es la parte más recompensante), el curanderismo, el espiritualismo trinitario mariano y la personalidad carismática que, intente o no fundar religiones, se usa a sí misma como filtro de la experiencia religiosa.” (Monsiváis, 1995, p.107).

El texto rescata de este modo la “mística de la marginalidad” como una práctica anclada en la relación con la visión católica, la fe y su vivencia cotidiana, a su vez asociada a todos los aspectos de la vida catalogados de sagrados. Estos valores de solidaridad atravesaban el sacrificio personal y

llevaba a un abandono de sí por los otros (*v.gr.* Münch, 2012). Por ello es que la vida en la pobreza se mezcla de alguna forma con la pasión comunitaria y el sufrimiento, “la entrega a lo abyecto” y “la renuncia a lo terrenal” dice Monsiváis.

Esta perspectiva, termina siendo en la vida cotidiana de nuestros pueblos un “enclave de la resistencia psíquica” que permite acercarse a la voz de los vencidos, tal y cual refiere Morandé (1980). De ahí la crítica del cronista en cuanto a su permanencia y al reavivar de estas formas culturales, puesto que hoy son asumidas acríticamente y sin conocimiento de causa por una vida contemporánea donde prima la mediatización de la cultura.

La fe del carbonero: publicidad y consumo

Acudimos con Monsiváis al retrato de la cultura popular mexicana en la cual la medicina tradicional y la religiosidad popular han mantenido un estatus de orden social, incorporándose a la identidad. En diferente grado la práctica de la brujería, el curanderismo, la herbolaria, la devoción a figuras populares y la resignificación de los dogmas, están en nuestra cotidianidad.

Para el cronista “Ni los siglos de cristianismo y de racionalismo, ni el guadalupanismo político y la religión que es instrumento del decoro y baluarte del capital, ni la secularización extensa, han evitado que millones de mexicanos sólo confíen en espíritus y curanderos...” (1995, p. 97). Y esto sucede justamente porque:

“En México y en América Latina se reproduce densamente el universo de mitos, rituales, centros sagrados, emociones carentes de frenos sociales, peregrinaciones anuales a santuarios insospechados, prácticas especialísimas, relatos maravillosos, santorales al margen del santoral, personajes carismáticos.” (Monsiváis, 1995, p. 97).

Así, las crónicas abordadas retratan la lógica mágico-religiosa y cosmológica patente en el imaginario social mexicano, que potencia la presencia de estas prácticas en tanto medio de cohesión. Su representación es relevante porque mantienen la herencia cultural, pero al mismo tiempo dan lugar a la demanda del texto, ya que son asumidas por un nuevo discurso

masificador que utiliza el imaginario reinante para servirse.

Aunado a ello,

“La crisis del *modelo médico hegemónico*, el surgimiento de nuevos “estilos de vida”, las modificaciones en los comportamientos cotidianos generados por el incremento de los padecimientos crónico-degenerativos, etcétera, condujeron desde la década de los años sesenta al cuestionamiento de la biomedicina y a la recuperación de una serie de concepciones y prácticas curativas, que parcialmente ponen en duda, no sólo la eficacia sino la ideología de la medicina denominada científica” (Menéndez, 1994, p.79).

Lo que ayuda a generar un escenario en el que proliferan no sólo prácticas propias de la medicina tradicional y la religiosidad popular, sino otras asociadas a lo alternativo.

Pasamos de las peticiones que se le hacen al Demonio en la peregrinación ceremonial y los testimonios de curación, a los puestos feriales de los curanderos; de la devoción fidencista a la venta de recetas. Con lo cual la relación en términos económicos viene a propiciar un cuestionamiento sobre que “si esto es un negocio es muy bueno” (Monsiváis, 1995, p.75), o a esbozar como sentencia de nota “periodística” que se trata de un “¡Estafador! [que] Dice que es hijo de la Virgen María! ¡Tima, luego huye! ¡Asegura curar toda enfermedad!” (p. 105).

Por ello, vemos en el mercado una lucha entre los diferentes brujos y curanderos, ya sea por su clientela y por la diversificación de ofertas que tienen su dosis de medallas, santos, rosarios, cruces, vírgenes, perdones, enmiendas y composturas. Pero también de Radionik (un sistema que trabaja con energía, el cual se asemeja al poder altamente sensitivo de los brujos y curanderos), Cristalomancia, Dactipuntura o curaciones magnéticas, psíquicos, parasíquicos y estudiosos del fenómeno paranormal.

Aún así, “No es posible descreer razonablemente de los milagros” (Monsiváis, 1995, p. 82) y “Nadie tiene derecho al racionalismo mientras alguien carezca de amuletos: [pues] éste no sólo es tiempo de crisis económica y luchas ideológicas; también es la hora propicia de las cucharitas dobladas y el poder del pensamiento positivo y la mediación trascendental y el vislumbramiento de Ovnis y el catálogo de mutantes...” (p. 82).

Es por ello que la crónica le permite a quien escribe “*la vocación por*

narrar las pequeñas historias de la vida cotidiana, [y al mismo tiempo] dejar oír las voces silenciadas, y hacer visible de modo paradójico lo que los relatos hegemónicos no permiten ver” (Montes, 2014, p. 16, cursiva en el original). Es justo ahí, donde el carácter ancilar del relato adquiere relevancia, pues espeta directamente al lector en relación con los cambios que se suscitan en ese orden social, en el cual la tradición –otrora vilipendiada- es tomada y articulada en función del consumo.

“Un letrero anuncia los precios complementarios:

Limpias	100 pesos
Curaciones	100 pesos
Mancia	100 pesos
Sesión espiritual	200 pesos” (Monsiváis, 1995, p.84).

El recurso de la ironía monsvaisiana adquiere relevancia para dibujar el contexto descrito (Karam, 2010), dando cuenta de relaciones de similitud pero también de oposición entre los sujetos, sus costumbres y el nuevo orden comercial.

De esta forma se estructura un cuestionamiento a la sociedad mexicana, signado por la irrupción del modelo capitalista y la coexistencia de prácticas culturales locales que vienen a ser resignificadas en el marco de la globalización por los medios de comunicación, la publicidad y la tecnología.

Se ponen de manifiesto transacciones identitarias, características del mercado, que se extienden a la medicina tradicional y la religiosidad popular, que sin pasar por una racionalidad ilustrada, se traducen a una racionalidad económica, donde son funcionales.

“La Industria de lo Desconocido se vigoriza porque no busca la fe sino la duda, la oscilante hermana gemela de la fe, proveedora de ritos ancestrales, percepciones extrasensoriales, energías biomagnéticas. En los comienzos de la Iglesia los heréticos servían para probar lo canónico; hoy son –digamos- una sucursal de las creencias conocidas que, al diversificarlo, fortalecen el mercado.” (Monsiváis, 1995, p.83).

En Monsiváis, el mercado reaviva costumbres bajo una lógica mágico-religiosa y cosmológica, lo cual nos cuestiona sobre los principios de una cultura popular que ha sido negada por Occidente. La cultura popular se convierte de esta forma en la base para la puesta en marcha de la sociedad de masas, prolongando la diferenciación social y evidenciando una nueva mística

de la marginalidad. ¿Será que acaso la fe del carbonero que subyace en la medicina tradicional y la religiosidad popular ha tomado hoy otros espacios a través de la publicidad y el consumo?

Bibliografía

Aguirre, Gonzalo. *Medicina y magia*. México: INI.

Albadalejo, Tomás. (1993). *Retórica*. Madrid: Síntesis.

Barthes, Roland. (1974 [1970]). *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, S. A.

Di Liscia, María Silvia. (1999). Medicina, religión y género en la relación entre indígenas y blancos (región pampeana y norpatagónica, siglos XVIII y XIX). Villar, D. y otros. *Historia y género: seis estudios sobre la condición femenina*. Buenos Aires: Biblos.

EIDON (2012). Ciencia y medicina en tiempos de los virreinos. *EIDON. Revista de la Fundación de Ciencias de la Salud*. 36. Disponible en: <http://www.revistaeidon.es/archivo/crisis-y-salud/desde-la-memoria/118092-ciencia-y-medicina-en-tiempos-de-los-virreinos>

Fernández, Víctor Manuel. (2004). Una interpretación de la religiosidad popular. *Revista Criterio* No. 2300.

García, Rutilio y Rangel, Efraín. (2010). Curanderismo y magia. *CULCyT*, 7(38-39), 5-15.

Karam, Tanius. (2010). Retórica, semiótica y comunicación. Notas sobre la ironía y el *Apocalipstik* de Carlos Monsiváis. *Razón y Palabra* 72.

Larraín, Jorge. (2000). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Lozoya, Xavier. (1987). La medicina tradicional en México: balance de una década y perspectivas. CIESS (ed.). *El futuro de la medicina tradicional en la atención a la salud de los países latinoamericanos*. México D. F. : CIESS.

Menéndez, Eduardo. (1994). La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades* 4 (7), 71-83.

Monsiváis, Carlos. (1995). *Los rituales del caos*. México D.F. : Ediciones Era S. A. de C. V.

- Montes, Alicia. (2014). *Políticas y estéticas de representación de la experiencia urbana en la crónica contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Corregidor.
- Morandé, Pedro. (1980). Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana. *Ritual y palabra*. 31-42.
- Münch, Guido. (2012). *La magia tuxteca*. México D.F. : UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Nigenda, Gustavo y otros. (2001). La práctica de la medicina tradicional en América Latina y el Caribe: el dilema entre regulación y tolerancia. *Salud Pública de México*, 43 (1), 41-51.
- Pérez, Ruy. (1989). La medicina alopática y las otras medicinas. *Ciencias. Revista de Difusión*. 22-26.
- Prado, María Teresa. (1985). Manifestaciones de la religiosidad popular como expresión de la identidad cultural hispanoamericana. I Congreso Chileno de Antropología. Santiago de Chile: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.
- Rodríguez, Antonio. (2012). Don Gonzalo Aguirre Pech el principal brujo de México. Disponible en <http://afrarodriguez.blogspot.com/2012/06/don-gonzalo-aguirre-pech-el-principal.html> Consultado el 8 de setiembre de 2015.
- Semán, Pablo. (1997). Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. *Nueva Sociedad* Nro. 149, 130-145.
- Semán, Pablo. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*. 3 (3), 45-74.
- Vargas, Guadalupe. (2004). De brujos y curanderos. *Ulúa* 4.
- VICE (2014). *Miscelánea Mexicana: El Milagroso Niño Fidencio*. México: VICE Media Inc. Disponible en: http://www.vice.com/es_mx/video/el-milagroso-nino-fidencio
- VICE (2015). *Miscelánea Mexicana: Tierra de Brujos*. México: VICE Media Inc. Disponible en: http://www.vice.com/es_mx/video/miscelanea-mexicana-tierra-de-brujos
- Zavaleta, Antonio. (1998). El Niño Fidencio and the Fidencistas. Zellner, W. y Petrowsky, M. *Sects, Cults, and Spiritual Communities: a sociological analysis*. Westport, CT: Praeger Publishers.