



Secretaría de
Servicio y
Atención a la
Comunidad
Universitaria



Universidad Nacional Autónoma de México
Secretaría de Servicio y Atención a la Comunidad Universitaria
Dirección General de Orientación y Atención Educativa

Formación Intercultural
Universitaria *Un*
Encuentro
entre el Tíbet y México



LA CONQUISTA DE LA ENERGÍA / JOSÉ CHÁVEZ MORADO

Dirección General de Orientación y Atención Educativa

Dr. Germán Álvarez Díaz de León

Director General

Dr. Mauricio Reyna Lara

Director de Becas y Enlace con la Comunidad

Mtra. Telma Ríos Condado

Directora de Orientación Educativa

Lic. Claudia Navarrete García

Directora de Servicio Social y Vinculación Laboral

Dra. Susana Chávez Jaramillo

Directora de Planeación

Lic. José Antonio Sánchez Yllanez

Director de Difusión y Divulgación

Dra. Wendy Abigail Bautista Montoya

Coordinadora del Centro de Orientación Educativa

Ing. Brenda Monroy Ortiz

Coordinadora de Desarrollo Tecnológico

Ing. Mayra Erika Flores Pacheco

Secretaria Auxiliar

Mtro. Enrique Corrales González

Jefe de la Unidad Administrativa

"Esta obra fue dictaminada por el comité editorial de la Dirección General de Orientación y Atención Educativa a doble ciego fue recibida en el comité el 03 de noviembre de 2025 y aceptada el 14 de noviembre de 2025."

Formación Intercultural Universitaria Un encuentro entre el Tíbet y México de Mauricio Reyna Lara, Alonso Guerrero Galván, Gabriela Eugenia Rodríguez Ceja, Luis René Guerrero Galván, Juan Miguel Serrano Peñaloza, Roberto Eduardo García Fernández, José Manuel Rodríguez Domínguez, Daniel Roberto Béjar López, Orquídea Peñaloza Granados, Félix Calderón Vázquez y Eduardo Herrera.

Formación Intercultural Universitaria Un encuentro entre el Tíbet y México fue editado en 2025 por la Dirección General de Orientación y Atención Educativa de la UNAM.

Prólogo

Dr. Germán Álvarez Díaz de León

Coordinación de la Obra

Germán Álvarez Díaz de León, Mauricio Reyna Lara y Daniel Roberto Béjar López.

Coordinación de diseño editorial

Jaime Monroy Galindo.

Diseño de portada

Jocelyn Sue Ortega Zúñiga.

Coordinación de corrección de estilo

Vanessa Cortés Esparza.

Corrección de estilo

Maira Andrea Martínez López y Frida Nicole Muñoz Rodríguez.

AVISO LEGAL

Formación intercultural universitaria. Un encuentro entre el Tíbet y México, coordinada por Germán Álvarez Díaz de León, Mauricio Reyna Lara y Daniel Roberto Béjar López.

Formación intercultural universitaria. Un encuentro entre el Tíbet y México, libro editado en 2025 por la Dirección General de Orientación y Atención Educativa de la UNAM. Coordinación de diseño editorial: Jaime Monroy Galindo. Diseño de portada: Jocelyn Sue Ortega Zúñiga. Coordinación de corrección de estilo: Vanessa Cortés Esparza. Corrección de estilo: Maira Andrea Martínez López y Frida Nicole Muñoz Rodríguez.

Esta obra fue dictaminada por el comité editorial de la Dirección General de Orientación y Atención Educativa a doble ciego fue recibida en el comité el 03 de noviembre de 2025 y aceptada el 14 de noviembre de 2025.

Esta edición electrónica de un ejemplar (9.5 Mb) fue preparada por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM. La coordinación editorial estuvo a cargo de Camilo Ayala Ochoa. La producción y formación fueron realizadas por Brenda Hernández Chávez

Primera edición electrónica en formato PDF: 19 de diciembre de 2025.

D. R. © 2025 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México, México.
Dirección General de Orientación y Atención Educativa
www.dgoae.unam.mx

ISBN: 978-607-642-315-8

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio sin autorización escrita de su legítimo titular de derechos.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Hecho en México



Autores:

Mauricio Reyna Lara

Dirección General de Orientación y Atención Educativa. UNAM.

Alonso Guerrero Galván

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Gabriela Eugenia Rodríguez Ceja

Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM.

Luis René Guerrero Galván

Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM

Juan Miguel Serrano Peñaloza

Coordinación de Idiomas CCH Oriente. UNAM.

Roberto Eduardo García Fernández

Robert H.N. Ho Family Foundation.

José Manuel Rodríguez Domínguez

Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco.

Daniel Roberto Béjar López

Dirección General de Orientación y Atención Educativa. UNAM

Orquídea Peñaloza Granados

Estudios de Filosofía Budista de los EUA.

Félix Calderón Vázquez

Facultad de Contaduría y Administración. UNAM.

Eduardo Herrera

Centro Himalaya

Prólogo

La Dirección General de Orientación y Atención Educativa (DGOAE) se ha distinguido por su constante búsqueda de formas innovadoras y variadas de acercamiento a la comunidad universitaria, especialmente a los estudiantes. A ellos como parte de su formación integral, dedicamos nuestro trabajo diario con amor, pasión y un profundo compromiso con los valores universitarios.

Entre esas actividades de formación humana, y con el propósito de generar un espacio para la reflexión en un entorno de convivencia académica, cultural y recreativa, se llevó a cabo el encuentro de las culturas tibetana y mexicana en el auditorio Alfonso Caso de la Torre de Humanidades en Ciudad Universitaria, donde la comunidad participante, principalmente nuestros becarios, disfrutó de una experiencia única sin precedente en la UNAM.

La inclusión representativa de nuestros pueblos originarios en un espacio multicultural, en el que otra minoría, como los lamas y monjes tibetanos, han buscado refugio desde su exilio, generó un ambiente único que solo nuestra universidad podría lograr. Por primera vez, se congregó en un mismo evento la participación de expertos en la tradición prehispánica mesoamericana y de nuestros pueblos originarios (mayas, otomís, mazahuas), junto a expertos en la narrativa budista tibetana. Estos especialistas explicaron con gran soltura y claridad la filosofía y cosmovisión de ambas culturas, lo que permitió a los participantes conectar con sus raíces y encontrar las grandes similitudes que identificamos en la cultura budista.

Además, la comunidad universitaria pudo presenciar la enseñanza budista que los monjes tibetanos compartieron con total generosidad, así como el canto y la danza tradicional de las culturas prehispánicas mexicanas. Guiados por maestros de instituciones dedicadas a preservar nuestra riqueza ancestral, los becarios y la comunidad universitaria que se unió a las actividades pudieron aprender en el jardín aledaño al auditorio.

La experiencia fue tan grata que, con el ánimo de compartirla, se decidió crear este libro, cuya obra recopila las aportaciones de quienes participaron en tan exitoso evento.

Estoy seguro de que quien lea este libro se sentirá diferente al concluirlo. Las aportaciones que contiene merecen ser leídas una y otra vez por el simple placer de hacerlo, por la sensación que provoca darse cuenta de lo cercanos que estamos unos con otros, aunque al principio parezcamos extraños. Mexicanos y tibetanos nos encontramos en las raíces, como árboles en un parque que se ven diferentes y distantes, pero que comparten la misma tierra y, en ella, entrelazan sus raíces y sus vidas.

Germán Álvarez Díaz de León



Introducción

La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a través de la Dirección General de Orientación y Atención Educativa en colaboración con el Centro Otomí de la Ciudad de México y la alianza Arawi en Valle de Bravo entre otras organizaciones dedicadas a preservar la cultura prehispánica mexicana llevó a cabo el magno evento Encuentro de 2 culturas tibetana y mexicana del 20 al 23 marzo de 2025.

La finalidad del evento era fomentar el intercambio cultural entre los lamas (monjes budistas), académicos e investigadores de las culturas prehispánicas mesoamericanas, y representantes de organizaciones sin fines de lucro dedicadas a la preservación de los conocimientos ancestrales de nuestra cultura mexicana.

La participación de representantes del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, del Colegio de México, del CIATEJ, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, del Centro Himalaya entre otras instituciones, lograron crear un espacio interactivo donde el análisis académico desde la investigación científica se volvió protagonista en voz de expertos en ambas culturas, la cultura prehispánica y su herencia viva en México, y la cultura tibetana esparcida por todo el mundo a partir del exilio de los monjes tibetanos expulsados de China.

Las personas estudiantes, principalmente becarios de la UNAM y el público en general que asistieron al evento se encontraron con la presencia de los maestros budistas que acudieron a nuestro país, para compartir sus enseñanzas y su filosofía.

Además, representantes de pueblos originarios e instituciones dedicadas a preservar y compartir el legado de sus culturas, invitaron a los asistentes a la danza, la ejecución de instrumentos autóctonos y el canto de esos pueblos de México con profundas raíces y conocimiento invaluable.

Mención aparte, merece el Auditorio Alfonso Caso, recinto que albergó este evento en cuyas paredes exteriores la riqueza artística de los murales del maestro José Chávez Morado:

El retorno de Quetzalcóatl, La conquista de la energía y La ciencia del trabajo, los cuales tenían una forma muy particular de dialogar con su espacio y época en dónde se pensaba se estudiaría Física; sin embargo, hoy representan la armoniosa convivencia universitaria en un entorno de diversidad cultural y científica que enmarca al auditorio como el más digno recinto para la cultura, la academia y el arte.

En el Centro Cultural Otomí se llevó a cabo el temazcal tradicional, y se visitaron las Stupas del Estado de México en Valle de Bravo, para concluir esta enriquecedora jornada de interculturalidad entre dos culturas ancestrales coincidentes en su armonía y culto de respeto a la naturaleza y a un todo que une y forma parte de cada individuo.

Este libro recoge gran parte de los temas tratados durante el encuentro y algunas experiencias de quienes participamos en él.

CONTENIDO

06

Introducción.

11

La Participación Ciudadana en la Inclusión Social Intercultural: el Encuentro Entre la Cultura Tibetana y la Mexicana.

21

Los Peligros del Alma: Salud y Enfermedad Entre los Grupos Otopames.

39

La Concepción de la Persona Chol y su Relación Con el Proceso Salud-Enfermedad-Atención.

50

Entre Curanderos y Transgresores, un Bosquejo de la Apreciación del Remedio de Sanación en la Nueva España.

59

Neopaganismo Mesoamericano: el Temazcal Nahui Ehecatl Ihiyoteotl Como Una Respuesta Transmoderna a la crisis civilizatoria actual.

78

Palabras de Poder y Enfermedad: Una Exploración en la Literatura Budista de India.

89

La Farmacia natural: Explorando el Poder Curativo de las Plantas.

98

Interculturalidad Tibetana y Mexicana, la Distante Cercanía de Culturas Ancestrales.

114

Llevando el Budismo a México.

125

Mi Experiencia en el Temazcal y su Relación con el Budismo.

134

Una introducción a las iniciaciones tántricas budistas (Abhisheka).

143

Epílogo.

La Participación Ciudadana en la Inclusión Social Intercultural: el Encuentro Entre la Cultura Tibetana y la Mexicana



Mauricio Reyna Lara

La Participación Ciudadana en la Inclusión Social Intercultural: el Encuentro Entre la Cultura Tibetana y la Mexicana

Citizen participation in intercultural social inclusion:
The encounter between Tibetan and Mexican cultures

Mauricio Reyna Lara¹

Resumen El artículo analiza la importancia de la participación ciudadana activa en los procesos de inclusión social intercultural. Se abordan conceptos clave como la justicia social de los pueblos y la interculturalidad. Asimismo, se destaca la necesidad de que la juventud conozca la ética cultural de los pueblos como base para fortalecer y reconocer su historia, así como para valorar moralmente a otras culturas.

Palabras clave: participación ciudadana activa, justicia social de los pueblos, interculturalidad, cultura tibetana, cultura prehispánica.

Abstract

This article analyzes the importance of active citizen participation in processes of intercultural social inclusion. It addresses key concepts such as social justice among people and interculturality. The text also highlights the need for young people to understand the cultural ethics of different communities as a foundation for strengthening and recognizing their own history, as well as for morally valuing other cultures.

Keywords: active citizen participation, social justice among peoples, interculturality, Tibetan culture, pre-Hispanic culture.

¹ Reyna Lara, Mauricio. Doctor en Derecho y Pedagogía por la UNAM; Maestro por la Facultad de Derecho y la Facultad de Contaduría y Administración en la UNAM.

La Cultura Incluyente e Intercultural

Hablar de cultura incluyente e intercultural implica reconocer la importancia de la convivencia respetuosa entre distintas formas de vida, pensamiento y expresión, basada en principios como la libertad, la justicia y la equidad, protegidos constitucionalmente en México como derechos humanos. En marzo de 2025, un grupo de jóvenes participó en conferencias y talleres sobre culturas prehispánicas y tibetanas, destacando sus valores éticos comunes y su aporte al desarrollo integral del ser humano. Comprender estas culturas fomenta el respeto a la diversidad y a las múltiples identidades que conforman a las personas, lo que resulta clave para una inclusión social genuina. Estas identidades pueden abrir oportunidades o generar barreras en distintos ámbitos de la vida (Molina, 2021).

La inclusión social implica valorar la diversidad en las formas de expresión mental, corporal y verbal, promoviendo la convivencia basada en el respeto. Un ejemplo es el Tíbet, región habitada desde hace más de cuatro mil años y conocida como “el techo del mundo”. Su cultura, profundamente conectada con la naturaleza y la espiritualidad, refleja una cosmovisión donde lo político, social y espiritual se entrelazan, evidenciando un fuerte arraigo a la tierra y a las tradiciones (Rodríguez Chaves, 2009).

Diversos especialistas han abordado la historia y el desarrollo del budismo desde sus orígenes, con el objetivo de facilitar su comprensión en contextos sociales y culturales contemporáneos. Uno de los principales referentes en este campo es el académico Robert A. F. Thurman, reconocido por su amplia trayectoria y la publicación de numerosos libros sobre budismo indo-tibetano. Thurman es profesor titular de la cátedra Jey Tsong Khapa de Estudios Budistas Indo-tibetanos en el Departamento de Religión de la Universidad de Columbia, además de ser presidente de Tíbet House US, una organización dedicada a preservar el patrimonio cultural del Tíbet (Thurman, 2013).

En los talleres y mesas sobre cultura prehispánica, se ha resaltado la riqueza y diversidad de los pueblos originarios que han habitado el territorio mexicano a lo largo de la historia. Civilizaciones como la maya, mexica, tolteca, zapoteca y teotihuacana, entre muchas otras, han dejado un legado profundo que aún perdura, a pesar del impacto provocado por el encuentro con el mundo occidental durante la Conquista.

León Portilla (2017) señala que, al igual que otros países, México ha vivido numerosos y, en ocasiones violentos encuentros culturales, siendo el más significativo el choque entre las culturas indígenas y

los conquistadores españoles. Lo que comenzó como un conflicto traumático dio paso, con el tiempo, a un proceso de mestizaje e intercambio que ha dado forma a la identidad cultural y étnica mestiza predominante en la actualidad.

Las tradiciones de los pueblos combinan elementos modernos con un profundo legado cultural que incluye la gastronomía, los mitos, los rituales ceremoniales y las costumbres ancestrales. A través del estudio de su arquitectura, de sus antiguas ciudades y formas de vida, es posible redescubrir y comprender mejor las civilizaciones originarias.

En este contexto, resulta significativa la frase del filósofo George Santayana (1922), “aquellos que no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo” (p. 284), pues subraya la importancia de conocer nuestra historia para construir un presente más consciente y un futuro más inclusivo. Comprender y valorar las culturas exige una mirada amplia, que involucre todos los sentidos y formas de conocimiento. Este proceso no debe limitarse a métodos tradicionales, sino enriquecerse a través de talleres y ponencias que favorecen un aprendizaje vivencial, basado en la práctica y en el desarrollo de competencias pedagógicas.

En este sentido, John Dewey (como se citó en Tobón, 2015) sostenía que la mejor forma de aprender es haciendo. Al actuar, es natural cometer errores; sin embargo, tomar conciencia de ellos permite perfeccionar la acción y avanzar hacia la construcción de la idoneidad. El saber hacer implica actuar de forma sistemática y reflexiva en la realidad, con metas claras y criterios definidos. No se trata de hacer por hacer, ni de buscar resultados con mera eficiencia, sino de articular ese saber con el contexto, la responsabilidad, la integridad y la calidad de vida, tanto personal como social.

El contacto directo con los alumnos becarios y el público en general durante las conferencias y talleres sobre el encuentro de las dos culturas permitió una comprensión más profunda y una mayor apertura hacia la inclusión entre la cultura tibetana y las raíces de la cultura prehispánica.

Esta experiencia no solo facilitó el intercambio cultural, sino que impulsó la reflexión sobre los principios de una cultura incluyente e intercultural, basada en los derechos humanos, la justicia social, la equidad y el respeto a la diversidad. La interculturalidad propone interpretar tanto la Constitución como el Derecho Internacional

desde una perspectiva cultural, reconociendo que las acciones que expresan o vulneran estos derechos pueden variar según el contexto cultural (De Sousa Santos, 2018).

Puedo respetar y comprender al otro en la medida en que soy capaz de identificar y valorar sus expresiones culturales. En este sentido, el artículo 13 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), establece que “los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos” (p. 7).

La dignificación de la expresión cultural no se limita a documentos internacionales; también se reconoce en Constituciones como la de México. En el multiculturalismo, se prioriza la unidad nacional bajo un enfoque liberal centrado en el individuo. Aunque se valora la diversidad, esta se enmarca en normas y valores liberales. Un ejemplo es la propiedad, que para muchos pueblos originarios representa una herencia ancestral que no se vende, renta ni prescribe, lo que ha generado tensiones (López Gómez, 2022).

Este reconocimiento se manifiesta de forma clara en el artículo 2 de la Constitución mexicana, donde se reconoce a los pueblos y culturas indígenas, así como el carácter multicultural y multiétnico de la nación. Más recientemente, en 2025, se incorporó al artículo 4, tercer párrafo, el derecho patrimonial biocultural, ampliando así el marco constitucional para proteger la riqueza cultural y natural de la población (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 1917).

Reconocer derechos en la Constitución permite exigir su cumplimiento al Estado y facilita impulsar políticas públicas que promuevan la cultura y la inclusión social. La cultura incluyente e intercultural se basa en teorías que valoran la diversidad, transforman relaciones de poder y se respaldan en normas jurídicas que reconocen identidades diversas y combaten la exclusión.

En la formación universitaria, como en la UNAM, es clave incluir diversas culturas e ideas para fomentar el pensamiento crítico y el compromiso con la diversidad. Los nuevos enfoques educativos buscan impulsar procesos participativos que promuevan la emancipación ciudadana en contextos democráticos, mediante una enseñanza crítica orientada a la vida, al cambio reflexivo y al respeto por los demás y el entorno (Naviye y León, 2005).

La Justicia Social e Interculturalidad

Generar conocimiento a partir de la expresión cultural de los pueblos es una competencia clave dentro de una educación crítica. Paulo Freire (como se citó en Gomes y Martins, 2017) afirmaba que una educación transformadora debe fomentar la curiosidad, el diálogo horizontal, la lectura crítica del entorno, la reflexión sobre la realidad, la construcción colectiva del conocimiento y la conexión entre saberes para compartirlos de forma significativa.

Reconocer la historia y particularidades culturales es esencial para adecuar los derechos sociales que promuevan capacidades equitativas e igualitarias. Este enfoque busca garantizar oportunidades que posibiliten la expresión humana sin vulnerar los derechos ajenos, protegiendo tanto a mayorías como a minorías. En este marco, la Agenda 2030 en su objetivo 16, le da la importancia a construir sociedades pacíficas e inclusivas, asegurar el acceso a la justicia y promover instituciones responsables y representativas para todas las personas, sin distinción de origen étnico, religión u orientación sexual (Organización de las Naciones Unidas [ONU], s.f., párr. 1).

La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha reconocido que el derecho a participar en la vida cultural está protegido por el artículo 26 de la Convención Americana, al interpretarse desde la Carta de la OEA (Corte Interamericana de Derechos Humanos [Corte IDH], 2024, pp. 87-88), el cual obliga a los Estados a garantizar progresivamente los derechos sociales, educativos y culturales, conforme a sus recursos y mediante medios adecuados (Organización de los Estados Americano [OAS], 1969, Capítulo III). En este marco, la educación es esencial para la justicia social e intercultural, especialmente cuando se articula con prácticas comunitarias, como ocurrió en el encuentro cultural entre comunidades tibetana y mexicana en la UNAM. Como señala Rawls (2006), el acceso al conocimiento no debe depender de la clase social, por lo que el sistema educativo debe superar esas desigualdades (p. 79).

La participación ciudadana en actividades culturales es fundamental para fomentar la conciencia social y consolidar la justicia basada en la igualdad, equidad e inclusión. La justicia social, desde una perspectiva ética y política, exige condiciones equitativas de vida y oportunidades para todos. Una sociedad se considera bien ordenada no sólo por su orientación al bien común, sino porque sus instituciones responden a principios públicos de justicia compartidos, que permiten resolver los conflictos individuales en un marco común de cooperación (Rawls, 2006, p. 18).

Además, la formación ética de la ciudadanía se sustenta en la interiorización de valores sociales, que orientan la conducta hacia prácticas de justicia y solidaridad. La disposición general a considerar los intereses ajenos sienta las bases de una cultura política cívica (Rawls, 2006, p. 221).

Dentro del marco de la justicia social, la identificación cultural pasa también por una redistribución justa de los recursos, atendiendo a las formas de vida de los pueblos. Reconocer el estado social de las comunidades originarias permite potenciar sus fortalezas y diseñar políticas públicas orientadas a su desarrollo sostenible. La redistribución vinculada a la sustentabilidad es clave, ya que, según Fraser (2023), el capital está devorando tanto los recursos naturales como las capacidades colectivas de cuidado y participación política.

Las capacidades colectivas del cuidado y participación política son fundamentales para construir sociedades equitativas. En esta línea, la Agenda 2030 en su objetivo 10, resalta la urgencia de abordar la desigualdad en todas sus formas, ya sea por ingresos, género, edad, discapacidad, orientación sexual, raza, etnia, religión o clase social. Esta persistente desigualdad socava el desarrollo sostenible, debilita la cohesión social y afecta negativamente la autoestima y calidad de vida de las personas. Superarla es indispensable para garantizar que todas las personas tengan la oportunidad de alcanzar una vida digna (Organización de las Naciones Unidas [ONU], s.f.).

La interculturalidad promueve relaciones transformadoras entre culturas distintas, como la tibetana y la mexicana, a partir del respeto mutuo y la equidad, superando la mera coexistencia pasiva que plantea el multiculturalismo. Desde la visión de los movimientos indígenas, este enfoque no busca la inclusión subordinada en estructuras dominantes, sino una transformación profunda que cuestione las lógicas coloniales del poder, impulsando nuevas formas de convivencia desde la diferencia (Walsh, 2008, p. 141).

Este reconocimiento de la diversidad cultural implica abrirse al diálogo con otros saberes y experiencias, promoviendo una verdadera descolonización del conocimiento. Boaventura de Sousa Santos subraya que dicha diversidad no es sólo cultural, sino también económica y política, y plantea la necesidad urgente de repensar el Estado y la democracia en función de estas múltiples dimensiones (De Sousa Santos, 2007, p. 2).

Una ética centrada en los valores humanos y la humanización integral fortalece una visión democrática de la interculturalidad, que debe an-

teponerse a los intereses económicos para favorecer la participación ciudadana en los asuntos públicos. Kymlicka señala que los Estados democráticos buscan incluir sin exigir asimilación, reconociendo las diferencias y promoviendo la autonomía de las minorías. Sin embargo, la creciente diversidad y conciencia política han intensificado los retos del pluralismo (Pérez, 2007).

La ética intercultural parte del reconocimiento de que las culturas no son impermeables ni incomparables; por el contrario, siempre es posible identificar puntos de encuentro que permiten el diálogo y la transformación mutua. Esta apertura favorece relaciones más justas y colaborativas entre los pueblos (González et al., 2005, p. 97).

La formación del ciudadano global exige el fortalecimiento de valores universales como los derechos humanos y la disposición al diálogo intercultural. Según Adela Cortina, este ciudadano del mundo no sólo exige el reconocimiento de sus derechos, sino que asume una responsabilidad ética al demostrar cómo su cultura enriquece a la humanidad. Las culturas, en esta visión, no solo proporcionan nociones de justicia, sino también sentido vital en sociedades donde este es escaso. Por tanto, el diálogo entre culturas se convierte en un acto de justicia y una necesidad existencial (Cortina, 2009, p. 182).

Conclusiones El artículo subraya la importancia de la participación ciudadana como vía para promover la inclusión social intercultural, destacando el evento celebrado entre las culturas tibetana y mexicana como un ejemplo significativo. Se resalta que el reconocimiento de las culturas originarias y el diálogo intercultural son fundamentales para construir una sociedad más justa y equitativa. Asimismo, se enfatiza el papel de la juventud en la apropiación del conocimiento cultural y la necesidad de continuar generando espacios públicos donde el intercambio de saberes fortalezca la cohesión social y el aprendizaje significativo.

Además, se destaca que la participación ciudadana activa no solo contribuye a la justicia social, sino que también fomenta la construcción de una ciudadanía global basada en el respeto, la empatía y el reconocimiento de la diversidad cultural. Este proceso de diálogo intercultural permite superar barreras y generar propuestas conjuntas que enriquecen tanto a las comunidades originarias como a la sociedad en su conjunto, consolidando un tejido social más inclusivo y democrático.

Referencias

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (1917). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. (Última reforma publicada DOF 15-04-2025). Diario Oficial de la Federación. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

Corte Interamericana de Derecho Humanos [Corte IDH]. (2024). *Caso pueblo indígena U'wa y sus miembros Vs. Colombia*. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_530_esp.pdf

Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza Editorial. <https://significanteotro.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/05/cortina-adela-ciudadanos-del-mundo.pdf>

De Sousa Santos, B. (2007). La reinención del Estado y el Estado plurinacional. *Observatorio Social de América Latina*, Año VIII (22), 25 - 46. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf>

De Sousa Santos, B. (2018). *Construyendo las epistemologías del sur (Vol. 2)*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040448/Antologia_Boaventura_Vol2.pdf

Fraser, N. (2023). *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet - and What We Can Do About It*. Verso. <https://www.versobooks.com/en-gb/products/2685-cannibal-capitalism>

Gomes Arelaro, L. R. y Martins Cabral, M. R. (2017). Paulo Freire: por una teoría y una praxis transformadora. *Rizoma Freireano*, (23), 1-15. <https://www.rizoma-freireano.org/articles-2323/paulo-freire-por-una-teoria-y-una-praxis-23>

González, M., González, E., Marín, M. y Martínez, C. (2005). La ética intercultural: una herramienta para formar una ciudadanía cosmopolita. *Frónesis*, 12(1), 94 - 109. <https://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2013/09/Art.-La-ética-Intercultural.pdf>

León Portilla, M. (Ed.). (2017). *Historia documental de México 1*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historia_documental/v01/593t1c_04_05_introduccionprehispanica.pdf

López Gómez, L. (2022). El multiculturalismo en la constitución mexicana: normalización y homogeneización de los pueblos originarios en México: Multiculturalism in the Mexican constitution: normalization and homogenization of the indigenous communities of Mexico. *Crítica Jurídica Nueva Época*, (4), 173–192. https://www.criticajuridica.org/index.php/critica_juridica/article/view/682

Molina, C. (2021). *La inclusión social, un compromiso a largo plazo*. Banco Mundial. <https://blogs.worldbank.org/es/latinamerica/la-inclusion-social-un-compromiso-largo-plazo>

Nayive Angulo, L. y León, Aníbal R. (2005). Perspectiva crítica de Paulo Freire y su contribución a la teoría del currículo. *Educere*, 9(29), 159-164. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-49102005000200003&lng=es&tlng=es

Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (s.f.). *Objetivos de Desarrollo sostenible. Objetivo 10: Reducir la desigualdad en y entre los países*. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/inequality/>

Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (s.f.). *Objetivos de Desarrollo sostenible. Objetivo 16: Promover sociedades justas, pacíficas e inclusivas*. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/peace-justice/>

Organización de los Estados Americanos [OAS]. (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José)*. https://www.oas.org/dil/esp/1969_Convenci%C3%B3n_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf

Pérez, F. (2007). Will Kymlicka: La defensa del nacionalismo minoritario. *Astrolabio. Revista Internacional de filosofía*, (4), 61-77. <http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos4/ARTICULOperez.pdf>

Rawls, J. (2006). *A Theory of Justice* (M. Dolores González, Trans.) Harvard University Press. (Trabajo original publicado en 1971). <https://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2019/12/doctrina48358.pdf>

Rodríguez Chaves, A., (2009). La historia oculta del Tíbet. *Revista Espiga*, (18-19), 195-210. <https://www.redalyc.org/pdf/4678/467847231013.pdf>

Santayana, G. (1922). *The life of reason*. C. Scribner's sons. <https://www.loc.gov/item/22021420/>

Thurman, R. (2013). *Robert AF Thurman biography*. Bob Thurman. <https://bobthurman.com/biography/#>

Tobón, S. (2015). *Formación basada en competencias*. Universidad Veracruzana. <https://www.uv.mx/psicologia/files/2015/07/tobon-s.-formacion-basada-en-competencias.pdf>

Wlash, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 133 - 152. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>

Los Peligros del Alma: Salud y Enfermedad Entre los Grupos Otopames



Alonso Guerrero Galván

Los Peligros del Alma: Salud y Enfermedad Entre los Grupos Otopames

The Dangers to the Soul: Health and Illness among the Otopame Groups

Alonso Guerrero Galván²

Resumen Cada cultura construye su propia lógica para comprender la vida, las fuerzas que la sostienen y los medios para interactuar con ellas. Esta lógica, inscrita en el lenguaje y moldeada por el entorno y las formas de transmisión del conocimiento, evoluciona junto con la historia y experiencia colectiva del grupo. En este marco, lo que en español se designa comúnmente como “alma” no constituye una entidad única ni universal, sino que se fragmenta en distintas nociones cultural y lingüísticamente situadas.

Así como el cuerpo está expuesto a riesgos físicos, el alma —o las almas, en su pluralidad conceptual— también transita por un mundo habitado por fuerzas y espíritus que pueden afectarla. En la cosmovisión *úzá'*, por ejemplo, el *kimba* puede ser retenido por los dueños del monte al transgredir sus espacios sagrados: dormir bajo un árbol, junto a un manantial, o perturbar zonas prohibidas puede provocar que “se suba el chan”, generando afecciones como reumas o artritis. Entre los otomíes (*yuhú*), el monte puede reclamar *ra nxudi*, la sombra vital compartida con el *puuni* o alma-animal, y lo que le sucede a esta incide directamente en *ra nzaki*, debilitando la fuerza vital. En la región de los *eza'r*, se cree que los aires pueden arrebatar el *kimba* si se cruza un remolino, fenómeno también reconocido entre los *yuhú*, quienes explican que los *yo ndähi* —espíritus del viento— atacan la fuerza vital (*ra nzaki*) del individuo.

El análisis de las concepciones rituales y ontológicas en las culturas otomí (*yuhú*) y chichimeca jonaz (*úzá'*) revela una estructura compleja de pensamiento en la que el conocimiento, la percepción y la acción están profundamente imbricados con la espiritualidad y la vida comunitaria. En el mundo otomí, el

² Guerrero Galván Alonso.

Licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y maestro y doctor en Lingüística por El Colegio de México. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores, profesor investigador titular de la Dirección de Lingüística del INAH.

término *mfëni* refiere a una cualidad esencial del espíritu humano que articula la percepción sensorial, la razón y la inteligencia. Esta facultad es, además, modulable: se orienta hacia el bien cuando se vincula con *hogu* ('bueno'), hacia el mal con *ts'o* ('maldad'), y hacia la pérdida de la razón cuando se asocia con *'medi* ('perderse'). No se trata sólo de una capacidad racional, sino también espiritual, ya que *mfëni* constituye el medio de comunicación con los difuntos, los animales y otros seres, además de ser la fuente onírica por excelencia.

Palabras clave: cuerpo, alma, otomíes, espíritus, chichimeca.

Abstract Each culture constructs its own logic for understanding life, the forces that sustain it, and the means to interact with them. This logic, inscribed in language and shaped by the environment and the forms of transmission of knowledge, evolves along with the collective history and experience of the group. In this framework, what is commonly referred to in Spanish as “soul” does not constitute a single or universal entity but is fragmented into different culturally and linguistically situated notions.

Just as the body is exposed to physical risks, the soul – or souls, in its conceptual plurality – also transits through a world inhabited by forces and spirits that can affect it. In the *Úzá'* worldview, for example, the *kimba* can be retained by the owners of the mountain when transgressing their sacred spaces: sleeping under a tree, next to a spring, or disturbing forbidden areas can cause “the *chan* to rise”, generating conditions such as rheumatism or arthritis. Among the Otomi (*Yuhu*), the mountain can claim *ra nxudi*, the vital shadow shared with the *puuni* or soul-animal, and what happens to it has a direct impact on *ra nzaki*, weakening the vital force. In the region of the Eza'r, it is believed that the winds can snatch the *kimba* if a whirlpool is crossed, a phenomenon also recognized among the Yuhu, who explain that the *yo ndähi* – spirits of the wind – attack the life force (*ra nzaki*) of the individual.

The analysis of ritual and ontological conceptions in the Otomí (Yuhú) and Chichimeca Jonaz (*úzá'*) cultures reveals a complex structure of thought in which knowledge, perception and action are deeply intertwined with spirituality and community life. In the Otomi world, the term *mfëni* refers to an essential quality of the human spirit that articulates sensory perception, reason, and intelligence. This faculty is also modular: it is oriented towards good when it is linked to *hogu* ('good'), towards evil with *ts'o* ('evil'), and towards the loss of reason when it is associated with *'medi* ('to lose oneself'). It is not only a rational capacity, but also a spiritual one, since *mfëni* is the means of communication with the deceased, animals and other beings, as well as being the dream source par excellence.

Keywords: body, soul, otomi, spirits, chichimeca.

Introduccion La familia lingüística otopame forma parte del tronco otomangue y se localiza principalmente en el centro de México. Esta familia comprende varias lenguas, entre ellas el otomí, el mazahua, el matlatzinca, el tlahuica, el pame (en sus variantes del sur y del norte) y el chichimeca jonaz. Estas lenguas se agrupan en tres ramas principales: otomiano (que incluye al otomí y mazahua), sureño (con el matlatzinca y tlahuica) y pameano (que abarca el pame y el chichimeca jonaz). Los pueblos que hablan estas lenguas están distribuidos en los estados de Hidalgo, México, Michoacán, Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí, en comunidades históricamente fundadas por o para estos grupos. Dos ejemplos específicos de comunidades con presencia otopame son San Bartolo Tutotepec, en el estado de Hidalgo, donde habita la comunidad otomí conocida como *yuhú*; y la Misión de Chichimecas, ubicada en el estado de Guanajuato, donde reside la comunidad chichimeca jonaz quienes se autodenominan *úza'* en singular y *éza'* en plural. Estas localidades representan importantes centros de preservación lingüística y cultural de los pueblos otopames, ya que conservan una cosmo-percepción amerindia expresada en una serie de tradiciones y rituales muy arraigados, que definen su concepción del cuerpo como un reflejo de la sociedad. Parte de estas concepciones son las que revisamos en el presente trabajo, particularmente los que hace referencia al cuerpo y sus componentes.

Personas y Cuerpos

La concepción del cuerpo y de la persona es una construcción cultural que varía significativamente entre comunidades y lenguas indígenas. En particular, las lenguas pertenecientes a la familia otopame —como el otomí y el chichimeca jonaz— ofrecen una visión distinta del desarrollo humano, en la que la maduración biológica y social se expresa a través de términos específicos que articulan no sólo la edad, sino también el rol, el género y la experiencia dentro de la comunidad.

En la lengua otomí, por ejemplo, la noción de persona se articula en una secuencia que refleja un proceso de desarrollo continuo: *ra* ‘were’ designa al bebé, seguido por *ra t’uhni*, que se refiere al niño o adolescente; *ra ts’unt’u* al joven; *ra jā’i* al adulto; y finalmente *ra dājā’i* al anciano. Esta clasificación no es meramente etaria, sino que implica también un reconocimiento del lugar social que ocupa cada individuo en función de su edad, madurez y experiencia, lo que implica el concepto de *jā’i*, entendido como una persona completa o madura (adulta).

De forma similar, la lengua chichimeca jonaz establece una diferenciación marcada en las etapas de la vida. Así, *kanga* refiere al niño, *katí nche* al adolescente, *kanga kat’i* al joven, *maré úrí* al adulto y *urí maré* al anciano. Estos términos también reflejan una progresión tanto física como social, evidenciando cómo la lengua estructura el paso del tiempo en la vida de una persona con base en criterios que integran tanto lo biológico como lo cultural.

El análisis de las lenguas *úzá’* y *yuhú* revela aún más matices en esta concepción. En *úzá’*, por ejemplo, *rik’u* (‘tiernito’) designa al joven inexperto, una categoría que subraya la falta de madurez o práctica más allá de la edad. Luego, *katí* representa al joven, *maré* al adulto, y *sibø’* (‘tieso’ o ‘correoso’) señala al hombre adulto consolidado. Finalmente, *zigá* refiere al anciano, entendido como alguien flojo por su desgaste físico. A estos términos se suman designaciones de género como *írú* (hombre) y *man’í* (mujer), que se integran en el ciclo de vida con sus propias connotaciones culturales.

En el *yuhú* encontramos una estructura igualmente compleja: *ra t’uhni* representa al niño, mientras que *ra dét’uhni* (‘tiernito’) indica a un joven en crecimiento acelerado pero que no ha madurado social y biológicamente; *ra hmute* nombra específicamente a la niña, y *ra ts’unt’u* al joven en general. *Ra guuni* (la que muele) destaca el rol social de la

joven mujer, en una clara alusión a sus tareas comunitarias. El adulto se denomina *xon jā'i*, y cuando alguien ha alcanzado plena madurez se dice que *xo hyáxrá mbuui* ('ya está maduro'). La vejez se expresa con *xon do* o *ra dājā'i*, mientras que las nociones de género se distinguen con *ra 'yóhu* (hombre) y *ra xítsu* (mujer).

Estas formas lingüísticas revelan cómo las categorías corporales y sociales son inseparables en estas culturas. La persona no se concibe únicamente como un cuerpo que envejece, sino como un ser inmerso en un proceso continuo de transformación, aprendizaje, apropiación de roles y reconocimiento comunitario. Así, cada término no sólo nombra una etapa del desarrollo, sino también una posición en la red de relaciones sociales que definen a la persona dentro de su cultura.

En la concepción corporal de los pueblos chichimeca jonaz y otomí (particularmente en su variante yuhú), el cuerpo no se percibe simplemente como una estructura física delimitada, sino como un receptáculo dinámico, un "saco" que contiene y regula distintos tipos de fluidos esenciales para la vida. Esta visión se aleja del enfoque anatómico occidental, centrado en órganos y sistemas funcionales, y se inscribe en una cosmología en la que el cuerpo humano forma parte de un entramado vital que involucra circulación, equilibrio y transformación constante.

En la lengua úzá', el cuerpo se nombra como *nahí*, y puede describirse como un espacio interior (*ugá ebó*, 'estar adentro', en referencia a los líquidos corporales; *ugá egá*, 'estar adentro' como excremento), en el que los fluidos son esenciales y poseen rutas o caminos específicos de desplazamiento. El verbo *íwin'é* ('vaciar') señala la acción de liberar estos fluidos, ya sea como parte de procesos fisiológicos o rituales. La palabra *ugu'*, que significa 'caminos', es central en esta visión, ya que los canales por los que circulan los fluidos —especialmente la sangre— se conciben como senderos internos. Las venas, por ejemplo, se expresan mediante combinaciones como *kukhé ugú* o *kikhé ugú*, literalmente 'camino de sangre', subrayando el tránsito vital que ocurre dentro del cuerpo.

En la variante yuhú del otomí, esta concepción es similar. El cuerpo, denominado *rā jā'i*, se entiende como la persona en su totalidad, integrada física y espiritualmente. La sangre, que circula por *ra 'yuji* (camino de sangre o vena), y el aire corporal (*ndāhi*, que también puede interpretarse como vapor o aliento vital), son elementos que confirman

esta idea de un cuerpo lleno de materia en movimiento. El verbo *i fagí* también refiere al vaciamiento de estos fluidos, marcando momentos de purificación, enfermedad o transformación.

La estructura corporal se segmenta en partes claramente reconocibles, pero con significados funcionales y simbólicos que exceden lo meramente físico. En úzá', por ejemplo, se identifican la *kazá* (cabeza), *kutu* (cuello), *sit'í* (pecho), *uwa* (panza) y *egú* (pies). En yuhú, estas partes reciben los nombres *ra yä* (cabeza), *ra 'yuga* (cuello), *ra t'iyä* (pecho), *ra mbui* (que puede aludir tanto al estómago como al corazón), y también *egú* (pies). El corazón, que se nombra como *kuní* (*kúni*, *kuní*, *kunir*), tiene un papel destacado como centro de energía vital, emocional y espiritual, y se vincula con la totalidad del ser.

En conjunto, esta concepción del cuerpo entre los chichimecas jonaz y los otomíes refleja una ontología profundamente relacional, en la que el cuerpo no es un objeto aislado, sino una entidad en interacción constante con sus fluidos internos, los caminos que los recorren, y el mundo exterior. El cuerpo está vivo porque circula, contiene, vacía y se transforma, y su cuidado está ligado tanto al equilibrio físico como a las relaciones sociales y espirituales que lo atraviesan.

El Alma o Espíritu La concepción del alma entre los chichimecas jonaz (úzá') y los otomíes (yuhú) revela una visión ontológica profundamente distinta a la concepción dualista cuerpo-alma de la tradición occidental. En ambas culturas, el alma no es una entidad abstracta e inmaterial separada del cuerpo, sino una fuerza vital, dinámica, situada y distribuida en distintas partes del cuerpo, con funciones y significados diferenciados según el contexto cultural.

En la lengua úzá', el término *kímba* se refiere tanto al "alma" como al "espíritu", entendido como aquello que da vida a los seres. Con este mismo término también designa la "mollera" (la fontanela), lo que sugiere que el alma se localiza físicamente en la cabeza, particularmente en la zona más vulnerable del cuerpo en los primeros momentos de vida. Esta concepción se articula también en expresiones gramaticales de inalienabilidad: *kumba'* (mi alma), *kiba'* (tu alma), *kímba'* (su alma), lo que implica una visión relacional del alma como algo inherente a cada individuo, pero también reconocible y nombrable en el discurso. El verbo

éruh ('vivir' en tercera persona) y sus conjugaciones (*íruh*, 'estoy vivo'; *tíruh*, 'estás vivo') confirman esta asociación entre alma y vida, en la medida en que estar vivo equivale a la presencia activa del *kímba*.

En esta misma tradición, el alma no está dissociada del cuerpo, sino que se distribuye en regiones corporales específicas. Mientras que la cabeza (*kazá*) alberga el *kímba*, el corazón o *kurí* domina el pecho (*sít'i*), y la parte inferior del cuerpo se reconoce como *kut'ún na kibá*, 'del cuello para abajo'. Así, la vida es el resultado de la interacción entre distintas fuerzas y sedes corporales. Un concepto central en la cosmología chichimeca es *ká'hó*, que designa el poder, la habilidad, el conocimiento y la acción. Este término también se utiliza para referirse a los curanderos o especialistas rituales, pero su significado trasciende el ámbito medicinal: *ká'hó* no sólo identifica a quien cura, sino también a quien posee una capacidad o don específico —como tocar la guitarra, danzar o narrar. Esta habilidad, vista como una forma de sabiduría práctica y espiritual, es entendida como un don que forma parte de la persona misma y se reconoce socialmente como una manifestación del alma activa.

Por su parte, los otomíes yuhú articulan una concepción diferente pero complementaria del alma. Aquí, el alma se asocia con la *ra nxudi*, o 'sombra', y con la *ra nzaki*, la 'fuerza vital' que permite a los seres existir. A diferencia del *kímba* chichimeca, esta fuerza reside principalmente en el *mbui*, que puede significar tanto 'corazón' como 'estómago', y se considera el centro vital del cuerpo. Además, los otomíes reconocen una dimensión cognitiva y espiritual llamada *ra 'yómfëni*, traducida como "lo que piensan los seres" o, más ampliamente, su pensamiento vital. Este pensamiento se vincula con el don o capacidad especial de cada persona —una habilidad que no sólo es individual, sino también sagrada y socialmente reconocida— y puede coincidir con lo que los chichimecas llaman *ká'hó*. Una muestra adicional de la profundidad de esta cosmovisión es la concepción otomí de *ra puuni*, que refiere a las "almas animales" y que, según estudios recientes (Pérez Téllez, 2023), se expresan simbólicamente en conjuntos de tordos y jaguares (12 de cada uno), reflejando una dimensión plural, colectiva y simbólica del alma vinculada al entorno natural y espiritual del individuo.

En suma, tanto para los chichimecas como para los otomíes, el alma no es una unidad abstracta sino un conjunto de fuerzas vitales, capacidades internas, pensamientos y presencias que se alojan en el cuerpo, circulan a través de él, y se manifiestan en los dones que cada persona expresa y cultiva en comunidad. Esta concepción integral del alma reafirma una visión relacional del ser humano, en la que lo físico, lo espiritual y lo social se entrelazan de manera inseparable.

El Espíritu de los Muertos

La concepción de la muerte entre los pueblos chichimeca jonaz (úzá') y otomíes (yuhú) forma parte de una cosmovisión relacional en la que la vida, la muerte y el más allá se entienden como dimensiones integradas

de un mismo ciclo vital. En estas comunidades, principalmente en San Bartolo Tutotepec, la muerte no marca la desaparición del individuo, sino su transformación y reintegración en el mundo espiritual y comunitario, donde los difuntos continúan teniendo un papel activo en la vida social, ritual y ecológica de los vivos.

En la lengua úzá', la muerte se expresa a través de términos como *matú* ('muerto' en tercera persona), así como sus variantes personales: *mátúh* ('estoy muerto', primera persona) y *mátúk* ('estás muerto', segunda persona). La conjugación del verbo "morir" refleja la experiencia vivencial del tránsito: *urú* ('muero'), *undú* ('mueres') y *ut'ú* ('muere'), términos que no sólo describen el acto de morir, sino que aluden a un proceso individual y relacional. En esta lengua, la muerte se concibe como la salida del *kímiba* (alma) del cuerpo, proceso que debe ser ritualizado para evitar que el alma quede errante o perdida. Algo similar sucede entre los otomíes, para ello, existen prácticas como el "parar la cruz" y el "cabo de año", que buscan marcar el descanso del espíritu y su incorporación definitiva al mundo de los ancestros.

De manera análoga, en la cosmovisión otomí (yuhú), la muerte tampoco significa la desaparición del ser, sino su transformación en un *ra ndu* o *ra ánima* ('alma de un muerto'), entidades que mantienen un vínculo estrecho con los vivos. Para los otomíes, los difuntos siguen siendo parte activa de la comunidad, y se cree que regresan cíclicamente durante celebraciones importantes como el carnaval y el Día de los Muertos. En estos momentos, los *yo botáhu* (antepasados) retornan para compartir con sus familiares y traer consigo fertilidad, lluvias y buenas cosechas, reafirmando su rol como mediadores entre el mundo humano y las fuerzas naturales.

Además, la dimensión espiritual de la muerte entre los otomíes se articula mediante el concepto de *mfeni*, que designa tanto el canal de comunicación con los difuntos como la capacidad de soñar y recibir mensajes del otro mundo. Este canal no sólo permite mantener contacto con los seres queridos que han partido, sino también con animales y otras entidades no humanas, y se activa especialmente durante los rituales de duelo. Uno de estos rituales es el *mfeni*, conocido también como "cabo de año" o "levantamiento de la cruz", donde se honra al difunto y se asegura su tránsito adecuado al más allá. Durante este

proceso, puede manifestarse el *ra zajä*, alma del muerto que se presenta como un insecto en el segundo aniversario luctuoso, símbolo de la continuidad espiritual y de la presencia del alma en el entorno cotidiano. La acción de poner en reposo a un alma en pena se denomina *pégi*, y se lleva a cabo mediante el ritual *ram 'bendu*, cuyo objetivo es lograr que el espíritu encuentre descanso, evitando así que permanezca entre los vivos en forma errante. La expresión *ra mbéndu* refiere precisamente a esta figura ritual encargada de facilitar el reposo del alma.

En conjunto, tanto en la lengua úzá' como en la yuhú, la muerte es concebida como un tránsito, no como un fin. Es una transformación que requiere acompañamiento ritual y comunitario para que el alma del difunto logre integrarse al mundo espiritual. Este proceso asegura que los muertos sigan participando en la vida colectiva, influyendo positivamente en la fertilidad, las lluvias y el equilibrio del mundo natural. Así, la relación entre vivos y muertos no se interrumpe con la muerte, sino que se reconfigura a través de prácticas lingüísticas, rituales y simbólicas que sostienen la continuidad de la vida en todas sus formas.

Los Espíritus del Mundo

En la cosmovisión de los pueblos chichimeca jonaz (úzá') y otomíes (yuhú), el mundo está habitado por múltiples seres y fuerzas espirituales que configuran un universo profundamente animado, interrelacionado y dinámico. Estas entidades no se limitan a una dualidad simple entre el bien y el mal, sino que representan una red compleja de potencias que actúan en distintos planos de la existencia, desde lo divino y lo ancestral, hasta lo natural y lo cotidiano. Muchas de estas figuras han sido resignificadas por la influencia del cristianismo, sin que ello signifique una ruptura con las creencias preexistentes, sino una integración simbólica y funcional dentro de los sistemas religiosos indígenas.

En la tradición chichimeca jonaz, el término *Nábi'* se emplea para nombrar a las potencias de la naturaleza, entendidas como manifestaciones de lo sagrado. Esta palabra se ha sincretizado con la noción cristiana de Dios, dando lugar a expresiones como *Nábi' ná'nde* ('Dios grande' o 'Dios padre'), que designa al creador supremo, y a figuras como *Nára'ts'ú*, nombre con el que se nombra a la Virgen de Guadalupe. Asimismo, santos populares como San Luisito, San Judas, Santiago, e incluso entidades como la Santa Muerte, son reconocidos como portadores de poder espiritual. No obstante, también existen seres que

representan fuerzas ambivalentes o peligrosas. El *Máni pahá* ('diablo') ejemplifica una figura que puede causar daño, mientras que otras potencias naturales poseen un carácter liminal: el *Embo kurí* ('corazón del cerro') y el *Kima'a* ('espíritu del agua', semejante al chan) son considerados dueños del monte o del agua, con capacidad de castigar, devorar o capturar almas humanas si no se les respeta o se les perturba. Asimismo, el Mapa *kimba* ('espíritu del fuego') y el *Kunhe pahá* ('mal aire') refieren a entidades con el poder de provocar enfermedades o desequilibrios espirituales.

Entre los otomíes yuhú encontramos una estructura similar, donde *ra Ojä* ('Dios') y *ra Dähmu* ('Dios padre' o cualquier representación sagrada) son figuras centrales, influenciadas por el cristianismo, pero coexistiendo con otras presencias espirituales. Los *yo Tsidada* ('santos') y *ra Zithü'na* ('el señor de los muertos') componen una jerarquía sobrenatural que interactúa con los vivos mediante rituales, ofrendas y promesas. Junto a ellos existen seres relacionados con la naturaleza que ostentan cargos específicos como *dueños o encargados* de la *milpa*. Estas entidades, tales como *ra hmudethä* ('el dueño del maíz'), *ra hmun'i* ('el dueño del chile') y *ra hmudemu* ('el dueño de la calabaza'), son responsables del cuidado de los cultivos, pero también demandan respeto y reciprocidad, ya que su enojo o descuido puede acarrear consecuencias negativas como plagas, sequías o enfermedades. Otros entes como *yo ndähĩ* ('los aires') y *yo ts'ónthĩ* ('las fuerzas') también representan potencias invisibles que pueden ser benéficas o dañinas, dependiendo del contexto y de las prácticas rituales dirigidas a su control o apaciguamiento.

Estas entidades no deben entenderse como meras creencias aisladas, sino como parte de un sistema de pensamiento que regula las relaciones entre los humanos, los muertos, la naturaleza y lo sagrado. Su presencia en la vida cotidiana no es abstracta ni distante, sino profundamente concreta: habitan en los cerros, los ríos, el viento y los alimentos, y su interacción con los humanos se da en espacios rituales, sueños, enfermedades o eventos climáticos. Además, estos seres son parte integral del equilibrio del mundo, y su existencia reafirma una visión del universo como una red interdependiente de fuerzas, en la que el respeto, la palabra ritual y la reciprocidad son fundamentales para la armonía colectiva. Estas entidades también son concebidas como fuente de conocimiento, pues como afirma Don Regino, curandero chichimeca:

La mayoría de los curanderos, este, sabe curar por medio de algún espíritu que les señala algo, por ejemplo, si [e]n tus sueños [...] vas a soñar que curas, no sabes ni qué personas son, vas a curar, esas personas, te duermes, sueñas que curas, o sueñas que alguien te da un remedio, esa es la sabiduría que vas agarrando, dice,

¿ónde yo cayí, ónde yo [a]prendí esa yerba?, ¡de nadien!, lo soñaste, y lo vuelves a soñar, entonces, ese ya es un don de los espíritus que te tan ya indicando cómo vas a [...] curar, y todo eso.

(Regino, comunicación personal, s. f.).

El Mundo Entero

La concepción del mundo entre los pueblos chichimeca jonaz y otomíes (yuhú) refleja sistemas cosmológicos profundamente diferenciados que, aunque comparten elementos relacionales entre lo visible e invisible, articulan de forma distinta la estructura del universo y el lugar que los humanos ocupan dentro de él. Estas visiones no sólo organizan el pensamiento sobre el espacio físico y espiritual, sino que también determinan las formas de interacción con la naturaleza, los muertos y las fuerzas sagradas.

En la cosmovisión chichimeca jonaz, el mundo es concebido como una jícara que contiene otras jícaras en su interior. Esta metáfora expresa una comprensión del cosmos como una serie de esferas contenidas unas dentro de otras, lo que implica que el ser humano está simultáneamente sobre y dentro de la tierra. Esta visión es encapsulada en el término *úbó na'í*, que literalmente significa 'el suelo completo' o 'el mundo entero', abarcando todo lo que rodea al ser humano. Desde esta perspectiva, la tierra no es simplemente un soporte físico, sino un contenedor dinámico que envuelve y habita al mismo tiempo. El cielo, denominado *úbó níhi* ('el suelo de adentro'), representa el espacio que se encuentra por encima de nuestras cabezas, al cual se dirigen los espíritus de los muertos. El inframundo, en cambio, está más profundamente contenido, en el *nimbó nde un'ehn'in* ('bajo donde pisamos'), mientras que el lugar específico donde habitan los muertos se llama *mát'orh ur'os* ('la casa de los muertos'). Esta estructura encierra una visión del universo envolvente, donde cada nivel es accesible y contiguo, sin una separación tajante entre lo humano, lo espiritual y lo natural.

Por su parte, la cosmología otomí se estructura en planos diferenciados, más cercanos a una idea vertical del universo, aunque igualmente relacional. En esta tradición, el plano terrestre, denominado *Maka Xímhai o hai*, es el espacio habitado por los humanos. Por debajo de él se encuentra *Nidu'na*, el inframundo o lugar de los muertos, concebido no como un espacio de castigo, sino como un ámbito paradisíaco de origen, donde residen todos los dones —el maíz, el agua, la música— y a donde retornan las almas tras la muerte. Esta concepción implica

que la muerte no es una pérdida, sino una reintegración a una fuente primordial de vida y fertilidad. Más arriba del plano terrestre se sitúa *Mahëts'i*, el cielo o *hëts'i*, considerado un espacio sagrado vinculado con lo divino, la luz y el conocimiento. Finalmente, *ra dejä*, el mar, también puede ser entendido como un destino de las almas, un espacio liminal que conecta los distintos planos del universo otomí y a donde acuden las almas si se encuentran perdidas.

Ambas cosmovisiones reflejan una comprensión del mundo que supera la dicotomía entre lo físico y lo espiritual. En el caso chichimeca, la imagen de la jícara refuerza la noción de un universo interiorizado y envolvente, donde los distintos niveles del ser están contenidos unos en otros. En contraste, la estructura en planos de la cosmovisión otomí establece una jerarquía espacial que, sin embargo, no es rígida ni separada, sino permeable a través del ritual, el sueño y la experiencia espiritual. En ambos casos, el mundo se concibe como un tejido relacional donde los vivos, los muertos, la naturaleza y lo divino están interconectados por medio de caminos simbólicos, energéticos y lingüísticos que permiten el tránsito, la comunicación y la transformación constante.

Los Peligros del Alma o Pérdida del Espíritu

En las cosmovisiones de los pueblos chichimeca jonaz y otomíes (yuhú), la salud no se concibe exclusivamente como un estado físico, sino como una condición de equilibrio integral entre el cuerpo, el alma, el entorno natural y las entidades espirituales. En este contexto, la enfermedad es frecuentemente entendida como una manifestación de desequilibrio espiritual, cuya causa subyacente radica en la pérdida o captura del alma o de su energía vital. Esta concepción responde a un marco de enfermedad cultural en el que los tratamientos biomédicos alópatas son insuficientes o ineficaces, ya que no abordan la dimensión espiritual del padecimiento. Por ello, la intervención de un especialista ritual —el curandero o *ká'hó en úzá'*— resulta indispensable para restablecer la salud.

En la lengua úzá', la palabra *ísu'u* designa a quien está enfermo, mientras que *uts'á* se refiere a la enfermedad misma. Una persona enferma, desde esta perspectiva, puede estarlo porque ha perdido su espíritu (*kímiba*), o

porque este ha sido atrapado por entidades depredadoras. Entre estas entidades destaca la *kanga échi*, una figura bruja que, según las narrativas locales, “chupa” o consume la esencia de los niños pequeños. La enfermedad espiritual se manifiesta en alteraciones del flujo corporal: los fluidos vitales —como la sangre— pierden su ritmo o esencia cuando el espíritu abandona el cuerpo. Esta pérdida no sólo produce debilidad o desconexión, sino que puede llevar a estados graves de enfermedad o incluso a la muerte. Existen lugares identificados como especialmente peligrosos, donde el alma puede extraviarse o ser capturada: cruceros de caminos, puentes, zonas con cuerpos de agua, montes y lugares donde se forman remolinos.

Del mismo modo, en la tradición yuhú, el término *ra hyënni* se refiere al estado de enfermedad, y la expresión *ran zamán’u* indica que alguien se encuentra enfermo. En este contexto, la enfermedad no se limita a síntomas físicos, sino que se manifiesta como malestar general, debilidad, angustia o desmayos súbitos. Se conocen casos de muerte sin enfermedad previa, atribuida a la pérdida abrupta del alma. Figuras como *i hénbate* (‘el que embruja’ o ‘el que recorta’) son responsables de dañar el lazo entre el cuerpo y el alma, provocando lo que se conoce como *ran thénbi* (‘el embrujo’). Según esta visión, la enfermedad puede ser causada por espíritus que retienen la sombra de la persona, por la muerte de sus almas animales (como los pájaros o jaguares que le acompañan espiritualmente), o por la prueba espiritual en la que *i thahra dāmants’o* (‘el maligno’) toca el alma del enfermo para someterlo a una prueba crítica. Al igual que entre los chichimecas, se reconocen espacios geográficos donde el riesgo espiritual es alto: cruces de caminos, iglesias, montes, piedras antiguas y zonas con fuerte carga simbólica.

Ambas tradiciones coinciden en que estos males no pueden ser tratados únicamente con medicina occidental, ya que su etiología trasciende lo corporal y se inscribe en una relación desequilibrada con el mundo espiritual. La recuperación exige, por tanto, el acompañamiento de especialistas rituales capaces de diagnosticar y restituir el alma o la sombra al cuerpo, cerrar los portales abiertos en lugares de riesgo, y restablecer el equilibrio con los seres que habitan el entorno. Esta forma de entender la salud no sólo desafía la mirada biomédica dominante, sino que propone un modelo ontológico alternativo, donde cuerpo, alma y territorio forman un sistema vivo e interdependiente.

Los Curanderos Sabios

En los pueblos chichimeca jonaz y otomí (yuhú), los procesos de sanación no sólo constituyen una respuesta al padecimiento físico, sino que forman parte de un entramado ritual, discursivo y ontológico en el que se actualiza la relación entre los individuos, la comunidad y el mundo espiritual. En este contexto, los curanderos ocupan un lugar central: son sabios comunitarios que poseen un don especial (*ká'hó en úzá', ra bādi en yuhú*) que les permite comunicarse con las entidades sobrenaturales, diagnosticar desequilibrios espirituales y efectuar rituales para restaurar la armonía. Su papel como mediadores no sólo es indispensable, sino también delicado: si no ejercen su don, enferman, pues este conlleva una carga ontológica y comunitaria.

Tanto en úzá' como en yuhú, se reconoce que el saber ritual y curativo no es simplemente aprendido, sino recibido como un don (*ká'hó, 'el que sabe'; yómfēni, 'don'*). Este conocimiento debe ser ejercido y, en muchos casos, transmitido a otros mediante la práctica ritual. El curandero o *kátəhə* (úzá') es también úri *úthər* ('el hombre que cura'), una figura que diagnostica invoca y restituye. Entre los otomíes, el *ra bādi* realiza funciones similares y encarna un rol tripartito de animador, autor y responsable en el sistema de comunicación ritual (Perrin, 1988). Este don se expresa también en la capacidad de identificar enfermedades espirituales mediante métodos particulares. En la tradición úzá', por ejemplo, se revisan las pulsaciones, ya que algunas dolencias afectan el ritmo de los fluidos corporales; la pérdida de color o una baja en las pulsaciones puede indicar que el espíritu ha abandonado el cuerpo. El diagnóstico también puede realizarse mediante adivinación con maíz, como ocurre en los rituales otomíes. Las enfermedades no se limitan a síntomas físicos, sino que implican afecciones del alma, de la sombra o de los dobles espirituales.

El Discurso Ritual Como Mediación Simbólica

Los rituales de curación se estructuran mediante actos de habla cuidadosamente codificados que actualizan la relación con las entidades espirituales. Estos rituales suelen seguir una secuencia establecida: concentración, invocación, ofrecimiento y agradecimiento, donde el lenguaje ritual es un componente fundamental para garantizar su eficacia simbólica.

Durante la invocación, el especialista ritual introduce a los espíritus mediante fórmulas que ratifican su presencia y jerarquía. Por ejemplo, en los rituales úzá', el ká'hó invoca:

“Dios todo poderoso, *nabí' mápa* (espíritu del fuego), *nabí' úbo* (espíritu de la tierra), *nabí' kunhe* (espíritu del aire), *nabí' kúri* (espíritu del agua), *kima'a, chan...*”

En el ámbito yuhú, se emplea la forma *ra mba't'i* ('invocación'), y en contextos de curación se puede escuchar:

nuya madina Hmuthe
“Ahora Santa Agua lo cuida, mídelo”
'yotana maté 'yoga gi 'be'mba nu xudi
“Hazle un favor, no aplastes esta alma.”

La ofrenda (*ugur* en úzá', *ra toonts'i'na* en yuhú) es un momento crucial en el que se busca obtener ciertos dones —como salud, protección, fertilidad o buenas cosechas— a cambio de objetos materiales o acciones simbólicas. Estas ofrendas pueden depositarse en cuevas, cerros o lugares considerados portales de contacto con lo sagrado, donde también se materializa la potencia invocada, por ejemplo, en restos arqueológicos denominados *ra N'yogi* ('Las Antiguas').

La última fase del ritual consiste en permitir que el alma o espíritu liberado regrese a su lugar de origen, o se separe definitivamente del cuerpo en paz. En úzá', se señala que se deben realizar rezos, prender velas y hacer ofrendas específicas, ya sea para un muerto, un espíritu del agua o del aire:

“...para que ya lo deje, para que ya lo deje en paz.”

En yuhú, el *ra bädi* dirige un acto donde instruye al paciente a ejecutar acciones performativas, como golpear el agua mientras se exclama:

“¡Déjame ir!, ¡déjame ir!”

Y beber un *topo de refino* (aguardiente ritual), que sella simbólicamente la separación de la entidad perturbadora.

Por todo lo anterior, podemos entender que el ritual de curación no es una acción aislada, sino un complejo sistema de comunicación que articula múltiples planos: el mundo de este lado y el mundo otro. El curandero, como sabio, se sitúa en el cruce de estos planos, canalizando palabras, música, objetos y actos corporales hacia las entidades que habitan el universo espiritual. Las oraciones del sabio, acompañadas de ofrendas, movilizan la mirada de los espíritus hacia el individuo, cuyo cuerpo enfermo es entendido como portador de un alma afectada.

En síntesis, los *ká'hó* y *ra bādi* no sólo curan, sino que sostienen y actualizan una ontología comunitaria del mundo. A través de su palabra ritual, se restablece el equilibrio entre los planos de existencia, se negocia con las entidades espirituales, y se reconduce el alma del paciente a su lugar. Su saber es, así, el mediador entre el sufrimiento individual y la memoria colectiva, entre la enfermedad y la posibilidad de volver al orden cósmico.

Conclusiones En la tradición úzá', el alma se concibe como *kimba*, una entidad que reside en la cabeza (*kazá*), centro del pensamiento y la conciencia. En cambio, entre los pueblos otomíes, esta dimensión espiritual se divide en diversas entidades interrelacionadas: *ra nzaki* ('fuerza'), principio vital que permite la existencia; *ra nxudi* (ntähi, 'sombra'), proyección corpórea que los seres manifiestan en el mundo; y *ra 'yómfëni* ('lo que se piensa'), sede de la actividad mental y cognitiva, ubicada en *ra ñã* ('la cabeza'). Estas entidades, si bien diferenciadas, se articulan en torno al mbui —una unidad simbólica que vincula estómago y corazón como centro emocional y vital.

En la tradición úzá', el término *ká'hó* articula los ejes de poder, habilidad, conocimiento y acción. Se trata de una noción integral, inseparable de la idea de don, que en ambos pueblos aparece como la fuente originaria de saber y práctica ritual. Este don, expresado como *yómfëni* en yuhú, resulta central no sólo para los chamanes y curanderos, sino también para los músicos, ya que en ambas culturas el conocimiento musical y ritual es considerado sagrado, heredado y necesario para la continuidad de la memoria colectiva, conocida como *el costumbre*.

En este sentido, los especialistas rituales —*ká'hó* (úza') o *ra bādi* (yuhú)— desempeñan un papel vital como mediadores entre los mundos natural, social y espiritual. No sólo guían procesos de curación, sino

que también aseguran el equilibrio cíclico del universo a través de ritos, ofrendas y, en ciertos casos, sacrificios. Estas prácticas no son arcaicas ni aisladas, sino parte de un sistema de comunicación simbólica altamente dinámico. El sacrificio, por ejemplo, se inscribe como un signo dentro de una semiosis cambiante, donde el significado se genera y regenera según su contexto enunciativo. Así, la metáfora, como recurso retórico y ritual, permite la reinterpretación constante del orden cósmico y social.

En este marco, figuras como el curandero, el brujo o incluso el hacedor de mal no deben entenderse bajo categorías exógenas que los reduzcan a superstición o marginalidad. Conceptos como *ká'hó* o *ra bādi* no encajan dentro de las taxonomías occidentales de sanación o conocimiento, ya que integran dimensiones cognitivas, sociales, simbólicas y ancestrales profundamente entrelazadas. Su quehacer no sólo es un acto de cura, sino también de restitución de sentido: es mediante su intervención ritual que el alma puede “volver al cuerpo”, restaurando así la integridad del ser y el equilibrio colectivo. Por tanto, cualquier interpretación de estos sistemas debe realizarse desde su marco lingüístico y conceptual propio. Sólo así se podrá evitar la distorsión de sus significados y se logrará una comprensión respetuosa y profunda de los saberes originarios que continúan sosteniendo, a través de la palabra, el rito y el don, la vida de los pueblos indígenas.

Referencias

Pérez Téllez, I. (2023). *Las almas-animal: seres del mundo invisible otomí*. Sin Embargo. <https://www.sinembargo.mx/4341418/las-almas-animal-seres-del-mundo-invisible-otomi/>

Perrin, M. (1988). Formas de comunicación chamánica. El ejemplo guajiro (Venezuela y Colombia). En P. Bidou y M. Perrin (coords.), *Lenguaje y palabras chamánicas*: Número 1. Colección 500 años (pp. 61-79). Abya Yala.

La Concepción de la Persona Chol y su Relación con el Proceso Salud-Enfermedad-Atención



Gabriela Eugenia Rodríguez Ceja

La Concepción de la Persona Chol y su Relación con el Proceso Salud-Enfermedad-Atención

The Chol Conception of the Person and Its Relation to the Health-Illness-Care Process

Gabriela Eugenia Rodríguez Ceja³

Resumen

Dentro de la antropología mexicana, el estudio de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos ha tenido gran relevancia. Uno de los temas predominantes dentro de este ámbito ha sido la concepción de la persona y su relación con el proceso salud-enfermedad-atención. En este trabajo se presentan algunos elementos que nos permiten acercarnos a estos temas desde la perspectiva más tradicional, entre personas que pertenecen al grupo cultural y lingüístico chol, que viven en el municipio fronterizo de Calakmul, Campeche. El enfoque se centra en las dinámicas que viven las entidades espirituales *ch'ujlel* y *wäy*, así como el ser humano en su conjunto, en el proceso de producción de enfermedad y de recuperación de la salud.

Palabras clave: Concepción de persona, cultura chol, entidades anímicas, proceso salud-enfermedad-atención.

Abstract

Within Mexican anthropology, the study of the worldview of Mesoamerican peoples has been of great importance. One of the predominant themes in this field has been the conception of the person and its relation to the health-illness-care process. This paper presents some elements that allow us to approach these topics from a more traditional perspective, among people belonging to the Ch'ol cultural and linguistic group who live in the border municipality of Calakmul, Campeche. The focus is on the dynamics experienced by the spiritual entities *ch'ujlel* and *wäy*, as well as the human being as a whole, in the process of the production of illness and the recovery of health.

Keywords: Conception of the person, Ch'ol culture, animistic entities, health-illness-care process.

³Rodríguez Ceja Gabriela Eugenia. Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México con especialidad en Psicología Social. Maestra y Doctora en Antropología por la misma institución.

Introducción

Dentro de la antropología mexicana, el estudio de la cosmovisión ha sido una vertiente fundamental, especialmente en el análisis de los pueblos mesoamericanos. López Austin (2023) define la cosmovisión como “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (p. 20). Esta perspectiva busca comprender la riqueza y originalidad con la que se ha expresado la diversidad cultural que persiste en el territorio mexicano hasta la actualidad. Entre los temas más relevantes abordados en estos estudios se encuentran: la geografía del cosmos, el sistema de cargos, los mitos, el calendario agrícola, el ciclo ceremonial, los rituales curativos y las teorías sobre el funcionamiento del ser humano (Medina, 2000).

En este trabajo se abordarán algunos aspectos sobre la concepción de la persona, así como su relación con los procesos de enfermar y sanar, entre la población perteneciente al grupo cultural y lingüístico chol que vive en el municipio de Calakmul, Campeche. Es decir, cómo se entiende y se vive en lo cotidiano el ser chol, puesto que no se trata de una experiencia universal. Los contenidos culturales que se mostrarán a continuación forman parte de la perspectiva más tradicional, es decir, provienen de procesos continuos de transmisión cultural que han tenido cabida en periodos de larga duración, sin olvidar que también han vivido procesos de transformación a través del tiempo. Por lo tanto, la perspectiva tradicional no es concebida como una totalidad cerrada que haya estado fuera de la historia y que haya sido inmutable.

En relación con el tema que se pretende abordar se han encontrado importantes afinidades dentro de las cosmovisiones de distintos pueblos mesoamericanos, lo que alude a la existencia de una matriz cultural compartida. Como el hecho de que la persona no comienza ni termina en el individuo (Acosta, 2013), y tampoco es una entidad perfectamente delimitada, “se trata de un producto progresivamente elaborado por la intervención de fuerzas y entidades naturales, sociales y sobrenaturales” (Martínez y Barona, 2015, p. 13). De igual forma, está integrada por un componente material duro y pesado, así como por diferentes tipos de “almas” o “espíritus”, conformados de materia ligera casi imperceptible, que suelen ubicarse al interior del cuerpo, pero que pueden salir de este, tanto durante la vigilia como en sueños, y que gozan de cierta autonomía (Martínez, 2007). Por otra parte, las actividades que realizan dichas entidades anímicas en diversos espacios pueden provocar vulnerabilidad en la persona, de tal forma que la ponen en riesgo de desarrollar

alguna enfermedad o de morir. Es importante considerar que estas concepciones se inscriben dentro de marcos culturales que conciben que el cosmos se encuentra habitado por seres no humanos duales⁴ y poderosos que intervienen de forma constante en la vida humana, por lo que es necesario negociar con ellos permanentemente a través de prácticas rituales con el fin de lograr que dichas entidades les compartan los recursos necesarios para la reproducción de la vida y, en la medida de lo posible, evitar los infortunios, como la sequía, las plagas, las enfermedades o la muerte.

Metodología La información que se presenta es producto de la investigación etnográfica realizada desde el año 2008 en el municipio de Calakmul, Campeche, con población perteneciente al grupo cultural chol, de matriz maya, que vive en diversos ejidos del municipio fronterizo de Calakmul, Campeche. Este estudio se llevó a cabo en diversos contextos, tanto en espacios públicos como en ámbitos domésticos, en donde las personas desarrollaron actividades cotidianas; también se tuvo acceso a rituales curativos. En dichos espacios se realizó observación, así como conversaciones informales y entrevistas.

Resultados La persona chol es una entidad social que se configura por medio de las relaciones que establece con otros seres, tanto humanos como no humanos que habitan su cosmos. Se conforma de una parte material pesada, denominada *kotyälel* o *kuktyälel* (cuerpo), que incluye a la carne (*ibätyal*), los huesos (*ibäkel*), órganos internos como el corazón (*ipusik'al*) o el hígado (*yolmal*), la piel (*ipächälel*), y fluidos como la sangre (*ich'ich'el*). El corazón se ubica en el centro del tórax, y es ahí donde se desarrollan las principales facultades humanas, como pensamiento, sensación, emoción, deseo, memoria o conocimiento. Otro componente importante es el *ch'ujlel*, de materia ligera, concebido como una entidad espiritual que provee del principio vital, que abandona

⁴ Es decir, que pueden usar su poder y conocimiento tanto en perjuicio como en beneficio de los seres humanos.

el cuerpo de forma definitiva cuando la persona muere, y regresa anualmente a casa para visitar a sus familiares durante la fiesta de *k'iñ sancto* los primeros días de noviembre. Ambos elementos, cuerpo y espíritu, están indisolublemente unidos durante la vida de la persona, por lo tanto, lo que le sucede a uno genera consecuencias en el otro.

El principal lugar donde se asienta el *ch'ujlel* es la sangre, y es perceptible a través de los pulsos, es por ello que los especialistas rituales (*xwujty*) pueden escucharlo cuando pulsán a las personas enfermas que llegan a consultarlos. De esta forma, el especialista puede escuchar los pormenores que expresa el *ch'ujlel* sobre cómo se produjo la enfermedad, es decir, si ésta fue provocada de manera intencional, por qué entidad y cuáles motivaciones, además de decir en qué condiciones se encuentra y en qué espacio se ubica. Esta información es importante para que el especialista pueda determinar el procedimiento que debe emprender para tratar de recuperar la salud del enfermo.

Conocer la ubicación del *ch'ujlel* es relevante ya que éste puede separarse del cuerpo durante los sueños, también cuando la persona cae accidentalmente, cuando recibe una fuerte impresión, o cuando es dañada de manera deliberada por “brujos” (*xibajob*) o por seres no humanos. Estos eventos pueden propiciar que dicha entidad quede retenida en el espacio habitado por alguna entidad no humana, como algún dueño (*yum*). Los “dueños” son entidades no humanas que habitan los diferentes espacios del entorno natural donde viven las personas. Se considera que tienen posesión de los recursos presentes en esos lugares (como la tierra, la lluvia, los animales o las cuevas), los cuales son fundamentales para sostener la vida humana. De manera general, también se les conoce como “dueños de la tierra” (*lakwitsi tyaty'o*) (Becquey, 2017).

Cuando el *ch'ujlel* queda imposibilitado de reintegrarse, puede desencadenar padecimientos que incluso pueden llevar a la muerte. Como el *ch'ujlel* suele separarse de su parte material, es posible considerar que los seres humanos pueden desarrollarse más allá de los espacios que ocupan sus cuerpos; sin embargo, estar separado de la envoltura corporal los coloca en situaciones de mayor riesgo y vulnerabilidad.

Por otra parte, solo unos cuantos individuos tienen un “segundo espíritu” (*wäy*), entidad que dota de poder especial a quienes cuentan con él, ya que les otorga cualidades -tanto físicas como de personalidad- derivadas de los atributos de los animales que la conforman, y/o de

fenómenos como rayo, viento o remolino. Se trata de habilidades como fuerza, agilidad, velocidad, sagacidad o capacidad destructiva y letal. Las personas más poderosas tienen hasta 13 entidades espirituales, entre las que es posible encontrar al jaguar (*bajlum*) o al puma (*chäkbajlum*). Este poder puede ser utilizado para favorecer el bienestar de las personas o para ocasionarles daño, y se relaciona directamente con el carácter dual de los especialistas rituales *xwujty*, porque son principalmente ellos quienes tienen esta segunda entidad anímica. Sin embargo, cuando se considera que dicho poder es utilizado para hacer el mal, se les denomina *xi'bajob*, “brujos” o “diablos”.

Entre los choles se sabe que los “brujos” suelen usar su poder para lograr que quienes quieren hacer daño a otros puedan hacerlo, es decir, alguien más acude con ellos y les paga por sus servicios, es por ello por lo que en muchas ocasiones se concibe que la enfermedad es causada por alguna de estas personas. Lo que hay detrás del deseo que tienen algunos de provocar daño, son tensiones sociales que generan emociones como la envidia o el odio. La gente suele decir que hay otros que “no los quieren ver” (*mach yom k'eloñ kixtyañ*). Entonces, los *xibajob* intervienen para tratar de resolver a su favor, o en favor de quienes les están pagando, los conflictos o las tensiones sociales que se presentan en las familias o entre los integrantes de las comunidades. Como se puede apreciar, es posible que la gente trate de influir de forma negativa en la vida de los demás, posiblemente afectando el componente espiritual, aunque no únicamente; esto sucede principalmente con el uso de recursos que no son perceptibles a simple vista.

Se ha identificado que las personas suelen reconocer que tienen dificultad para conocer las verdaderas intenciones, pensamientos o afectos de los demás. Esto ha sido denominado como “opacidad social” y ha sido identificado en otros pueblos mayas, como los tsotsiles de Chiapas o los kaqchikeles de Guatemala (Groark, 2017). Esta situación se expresa en una frase que suele escucharse con frecuencia: “No podemos llegar a conocer el corazón de las (otras) personas” (*Ma'añ mi mejlel lajk'añ ipusik'al yambä lakpi'älob*), pues a pesar de que a simple vista parezca que tienen buenas intenciones, es sabido que no siempre se trata de lo que “verdaderamente dice su corazón” (*isujmlel mi iyäl ipusik'al*). Por el contrario, la gente suele ocultar sus verdaderos propósitos cuando quiere hacer daño a otros, debido a ello se tiene que acudir a otros medios para poder darse cuenta, para reconocerlos y protegerse.

Hay formas indirectas para saber lo que está sucediendo; a esos ámbitos o a esas señales se les debe poner mucha atención. Una de ellas es el contenido de los sueños. En algunos contextos, las imágenes oníricas son interpretadas como las experiencias que tiene el *ch'ujlel* cuando sale del cuerpo. Si la persona sueña que es atacada por alguna entidad, es decir, si es golpeada, perseguida, o si sufre un accidente y es lastimada, esto se interpreta como que el *ch'ujlel* ha sido dañado y la persona, al regresar al estado de vigilia, puede comenzar a sentir los efectos de ese daño. Es posible que sienta dolor en alguna parte del cuerpo, cansancio, decaimiento, que vea moretones, etc.

Otro recurso interpretativo se refiere a percibir durante la vigilia la presencia de entidades que pueden estar vinculadas con los “brujos”. Me refiero a animales dañinos como las serpientes venenosas que entran a las casas, o animales que actúan de formas extrañas o que se ubican en espacios en los que no es frecuente encontrarlos. Se especula que dichos animales pueden ser espíritus de los “brujos” (*wäyob*)⁵, también podrían ser animales que les han sido “prestados” (*mi imajñañob*) por el dueño del monte (*yum matyel*) con el fin de provocar el mal. Otra posibilidad es que algún “brujo” poderoso le haya dado vida a un objeto inanimado, convirtiéndolo en serpiente o en búho, para después enviarlo a algún destinatario particular. Se suele pensar que los búhos llevan los “malos sueños” (*tsuku ñajal*) con los que se provocan enfermedades. También se han documentado casos donde aparecen entidades que adquieren la apariencia de una persona, pero luego cambian su apariencia, o pueden desaparecer, lo que demuestra que no son personas: “Desde lejos vi que llegó alguien al rancho en una bicicleta. Escuché que me llamó: uuuhhh! Cuando me acerqué no vi a nadie, no hay nada de gente. No es gente” (Julio, comunicación personal, enero de 2015).

También es posible que el daño se produzca al entrar en contacto físico con algún objeto que fue preparado *ex profeso*, de esta forma pueden penetrar malos aires, espíritus de animales, objetos o sustancias venenosas. Uno de los métodos más temidos consiste en ingerir algún alimento o bebida preparados con el fin de hacer mal. Para los choles, establecer contacto con las entidades mencionadas y/o con los elementos preparados de forma especial, puede generar cambios en los estados de ánimo, puede desencadenar emociones y también acciones que no son consideradas producto de la intencionalidad de la persona misma, además de malestares corporales que después serán

⁵ Wäy es la forma singular, wäyob se refiere al plural.

diagnosticados como indicadores de enfermedades concretas. A través de estos recursos es posible que un hombre logre que una mujer que antes no le hacía caso, se enamore de él; que un hombre se altere y se ponga violento con alguien de su entorno; o que alguien se sienta triste y a partir de esto se le desarrolle la enfermedad de *koliko*.

Estos ejemplos muestran que los seres humanos se experimentan como porosos, pueden ser penetrados por diversas entidades que han sido preparadas y enviadas ex profeso para provocar consecuencias que les sean negativas. Las personas saben que están en constante riesgo, que están expuestas a los deseos y las acciones de los demás, se viven como vulnerables. Se aprecia que, dentro de esta lógica cultural, las interacciones sociales pueden traspasar los cuerpos y afectar la agencia de las personas (Escalona, 2009).

Estas acciones son conocidas de manera general como *tyä'läñtyel* o “maldad”, y pueden ser generadas cuando el *xi'baj* establece una alianza con Satanás o con algún dueño de la tierra (*iyum lum*) a través de intercambio ritual. Es decir, le habla a la tierra (*mi ipejkam lum*) y ésta acepta la palabra (*mi ich'ujbiñ ty'añ*) y, por lo tanto, atrapa (*mi ichuk käytyäl*) y/o amarra (*mi ikäch käytyäl*) al *ch'ujlel* de la persona forzándolo a permanecer en el espacio del dueño, causando enfermedad en primera instancia y, de no liberarse a tiempo, también la muerte. Para lograr que el dueño suelte (*mi ikol*) al *ch'ujlel*, el especialista debe realizar rituales en los que le da ofrendas (*mi iyäk' imajtyañ*), como incienso, pozol o aguardiente, aunque el pollo tiene un papel muy importante, ya que se busca que dicho animal se convierta en sustituto (*ik'exol*) del *ch'ujlel* liberado y de esta forma compense al dueño que acepta el intercambio.

También los especialistas suelen realizar acciones para limpiar del mal a la persona, o para extraerlo. El *xwujty* sopla, reza entonando cantos, limpia con ramas, incienso y con alcohol impregnado de diversos elementos de poder, como ajo, tabaco o poleia. El rezo es un recurso sumamente importante, a través de él se comunican con los seres no humanos que los ayudarán en esta empresa, les piden ayuda, y realizan acciones rituales de diversos tipos; entre ellos se encuentra el Señor de Tila, Jesucristo, la Virgen de Guadalupe, San Miguel Arcángel o los dueños de la tierra.

Sucede con frecuencia que estos especialistas identifican a diversos animales como entidades que han participado en la producción de la enfermedad a partir de los síntomas que muestran las personas. Los

síntomas están relacionados con acciones o características que los curadores identifican en los animales. Por ejemplo, ellos han apreciado que cuando los puercos caminan trechos largos, les falta el aire o se agitan mucho. Entonces cuando una persona enferma y tiene agitación al caminar, es posible que diagnostiquen que su enfermedad fue producida por el puerco; en ese caso, normalmente se diagnostica *yaj chityam* o vergüenza de puerco, y la persona tiene que llevar un pedazo de carne de ese animal para la realización del ritual curativo. Cuando alguien tiene problemas con su vista, es posible que el curador diagnostique *chiwo'*, araña, y se considera que lo nublado de la vista es producido por la telaraña que fabrica dicho animal, por lo que se le utiliza en el proceso curativo.

Otro aspecto importante, es cómo interpretan sus sensaciones corporales de malestar. En diversas ocasiones se ha observado que perciben la acción o el movimiento de entidades vivas que se encuentran al interior de sus cuerpos. Principalmente esto es atribuido a la presencia de espíritus de animales o de malos aires que han penetrado, los cuales los afectan y les provocan malestares específicos que se asocian con enfermedades. Los animales que son identificados como parte de este proceso de producción de enfermedad son utilizados también en el proceso curativo, por lo que la persona enferma junto con sus familiares debe buscar un animal de un tipo específico, y llevarlo el día de la acción ritual.

El investigador Cédric Becquey ha propuesto que, “en la cosmovisión chol tradicional, el mundo de los hombres se ubica en la intersección entre la esfera de influencia de las entidades celestes y la de las entidades del inframundo” (Becquey, 2017, p. 244). Los choles deben relacionarse y negociar de forma permanente con ambos tipos de seres no humanos a través de prácticas rituales, esperando recibir de forma constante sus beneficios y al mismo tiempo no ser agredidos por ellos; el objetivo es establecer relaciones de reciprocidad. En particular las entidades terrestres o “dueños de la tierra” tienen un carácter dual ya que, como hemos visto, pueden producir daño a las personas. Sin embargo, también pueden otorgarles beneficios, ya que controlan los recursos y constituyen las fuerzas que se ubican en los espacios donde habitan, y que son necesarios para la reproducción de la vida sobre la tierra. Entre ellos encontramos a los dueños del viento (*iyum ik'*), de la

montaña (iyum wits), de la cueva (iyum ch'eñ), o del agua (iyum ja'). A través de los recursos que estos seres proveen a los humanos les es posible tener acceso a lluvia suficiente para que crezcan sus cultivos, así como a animales obtenidos por medio de la caza, además de salud tanto de las personas como de los animales domésticos y de los cultivos.

Conclusiones

A través de este texto se ha tratado de mostrar la importancia que tiene profundizar en el conocimiento de las cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos que perviven hasta el día de hoy, ya que esto nos permite asomarnos a la existencia de otros mundos y de otras realidades. Los contenidos culturales presentados han sido configurados a través de procesos de transmisión de larga duración, los cuales no han estado exentos de cambios generados a partir de las relaciones que dichos pueblos han establecido con otros grupos humanos asentados en territorios que han debido compartir. A pesar de haber quedado ceñidos al Estado-nación mexicano, los pueblos han encontrado mecanismos para continuar transmitiendo contenidos culturales que son relevantes para ellos, y para seguir existiendo con ciertas particularidades culturales que se mantienen hasta nuestros días.

Referencias

Acosta Márquez, E. (2013). La relación del itonal con el chikawalistli en la constitución y el deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Dimensión Antropológica*, 58, 115-148. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=10063>

Becquey, C. (2017). Rituel de fondation de maison chez les chol. Une étude ethno-linguistique. En P. Gervais-Lambony, F. Hurllet y I. Rivoal (coords.), *Re(f)onder: Les modalités du (re)commencement dans le temps et dans l'espace* (pp. 243–257). Editions de Boccard.

Escalona, J. L. (2009). *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*. UNAM, Dirección General de Publicaciones.

Groark, K. (2017). Entre sueños y realidades. La cultura onírica entre los tsotsiles de San Juan Chamula, en Los Altos de Chiapas. *EntreDiversidades*, 1(9), 43-85. <https://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/12>

López Austin, A. (2023). Cuerpo humano e ideología. *Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Martínez González, R. (2007). El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas. *Journal de la Société des américanistes*, 93(2), 7-49. <https://journals.openedition.org/jsa/7673>

Martínez González, R. y Barona, C. (2015). La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas. *Anales de Antropología*, 49(2), 13-72. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30003-5](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30003-5)

Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

La cosmovisión prehispánica coadyuvó a instaurar en la Nueva España una creencia en la sanación fundada en el espíritu, la experiencia y la tradición. El uso de la herbolaria y la manipulación del cuerpo solventaron por mucho tiempo la carencia de instituciones o servicios de salud en Indias, tradiciones que pervivieron esos tiempos y que aún hoy siguen siendo remedios curativos, para algunos males, exitosos.

Entre Curanderos y Transgresores, un Bosquejo de la Apreciación del Remedio de Sanación en la Nueva España



Luis René Guerrero Galván

Entre Curanderos y Transgresores, un Bosquejo de la Apreciación del Remedio de Sanación en la Nueva España

Between Healers and Transgressors: An Outline of
the Perception of Healing Remedies in New Spain

Luis René Guerrero Galván⁶

Resumen

El presente trabajo servirá para mostrar el cambio en la percepción del remedio terapéutico prehispánico a través del uso de la medicina que se ha denominado “tradicional” hacia una percepción negativa y transgresora para instituciones como la iglesia católica de la Nueva España, la forma de sanar no era bien vista por los médicos de la época que también enfrentaban el límite de lo moralmente aceptable en la investigación científica.

Los procesos de sanación y solución terapéutica en la Nueva España pasaron de ser un descubrimiento y uso corriente a una actividad transgresora y perseguida debido al uso y consumo popular que podría tener y la polarización social que igualmente podría producir en una sociedad.

Palabras Clave: Espiritualidad, herbolaria, sanación, religión, hechicería, brujería.

⁶ Guerrero Galván Luis René. Abogado por la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”; Maestro en Estudios Novohispanos por la Maestría en Estudios Novohispanos de la misma Universidad; Doctor en Historia por el Programa de Maestría y Doctorado de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro fundador de la Sociedad Nacional de Investigadores del siglo XVIII; Actualmente se desempeña como Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Abstract

The pre-Hispanic worldview helped to establish in New Spain a belief in healing based on spirit, experience and tradition. The use of herbalism and the manipulation of the body solved for a long time the lack of health institutions or services in the Indies, traditions that survived those times and that even today continue to be successful curative remedies for some ills.

The present work will serve to show the change in the perception of the pre-Hispanic therapeutic remedy through the use of medicine that has been called “traditional” towards a negative and transgressive perception for institutions such as the Catholic Church of New Spain, the way of healing was not well seen by the doctors of the time who also faced the limit of what was morally acceptable in scientific research.

The processes of healing and therapeutic solution in New Spain went from being a discovery and current use to a transgressive and persecuted activity due to the popular use and consumption that it could have and the social polarization that it could also produce in a society.

Keywords: Spirituality, herbalism, healing, religion, sorcery, witchcraft.

Introducción

El presente bosquejo pretende ilustrar el paso de la percepción del remedio terapéutico prehispánico a través del uso de la medicina que se ha denominado “tradicional” a su percepción negativa y transgresora para instituciones como la Inquisición, sin adentrarse en su castigo, que regularmente eran los azotes o el destierro, sino en la forma de sanar, estableciendo su necesidad en las primeras etapas de vida de la Nueva España.

La Salud en Mesoamérica

En la sociedad mesoamericana, el cuidado de la salud recaía inicialmente en la familia nuclear. El conocimiento sobre herbolaria y minerales —accesibles, por ejemplo, en el mercado de Tlatelolco— solía transmitirse de generación en generación, permitiendo que muchas dolencias fueran tratadas en casa. Ahora bien, existieron los médicos nahuas conocidos como *tíctil*, curanderos y adivinos que utilizaban no sólo los elementos naturales sino los religiosos para la detección y tratamiento de enfermedades, lo que implicó, de alguna manera, una tradición de la sanación prehispánica (Andalón González, 2016).

No hay que olvidar que la combinación de religión y sociedad, cosmovisión del mundo y la existencia de diversas deidades, entrañó la conciencia del actuar de los pobladores mesoamericanos y eso, necesariamente, influyó en el desarrollo de la atención médica precolombina. Diversas enfermedades estuvieron relacionadas con la intervención de divinidades para su cura o para su padecimiento —inclusive con la intervención de un tercero a manera de “mal de ojo”— al igual que la participación de hechizos o rituales y, como ya se señaló, el uso de hierbas, minerales, animales y recursos físicos propios del *tíctil*, como masajes o “tronaduras” de huesos (Andalón González, 2016).

La Llegada de la Nueva España

El interés por saber las habilidades y propiedades curativas de los mesoamericanos produjo ciertos estudios, memoriales, informaciones y recopilaciones por parte de los españoles con la intención de informar al Rey sobre las condiciones de la sociedad de los naturales.

Hacia 1522, se escribe el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* — el Libro sobre las Hierbas Medicinales de los Pueblos Indígenas— o Códice de la Cruz-Badiano, escrito por indígenas: el médico indígena Martín de la Cruz y traducido al latín por el xochimilca Juan Badiano y al castellano por Ángel María Garibay. El documento médico-botánico, en él que se catalogan 185 plantas medicinales de América y sus usos terapéuticos, se envió como un regalo a al emperador Carlos V y terminó como parte de la colección del Cardenal Barberini, quien al morir lo cedió a la Biblioteca Vaticana en el siglo XVII. Juan Pablo II lo devolvió

a nuestro país, y hoy está resguardado por la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH) en las bodegas del Museo Nacional de Antropología e Historia, del INAH (Lacy Niebla, 2024).

Fray Bernardino de Sahagún, junto con su red de informantes nahuas, aborda en el libro décimo de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* —también conocido como *Códice Florentino*— diversos aspectos sobre la salud. Este manuscrito, concluido hacia 1577 en el claustro del Imperial Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco, fue enviado a Europa y posteriormente ingresó a la biblioteca de la familia Medici en Florencia. En el capítulo 28, titulado De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ella, Sahagún desarrolla seis párrafos dedicados a los siguientes temas:

Enfermedades de la cabeza, ojos, oídos, narices y dientes;

- Enfermedades y medicinas del pescuezo y garganta;
- Enfermedades y medicinas contrarias de los pechos y costado y espaldas;
- Enfermedades del estómago, vientre y vejiga;
- Enfermedades y de las medicinas contrarias;
- De las medicinas para heridas y huesos quebrados y desconcertados. (p. 67)

También destaca la *Historia Natural de la Nueva España* de Francisco Hernández, quien fue nombrado en 1570 como protomédico general de las Indias, siendo la máxima autoridad médico-sanitaria del territorio colonial. Las instrucciones que recibió por parte de Felipe II y del Consejo de Indias consistieron en:

Os habéis de informar dondequiera que llegáredes de todos los médicos, cirujanos, herbolarios e indios y de otras personas curiosas en esta facultad y que os pareciere podrán entender y saber algo, y tomar relación generalmente de ellos de todas las yerbas, árboles y plantas medicinales que hubiere en la provincia donde os halláredes. (Pardo Tomás, 2022, p. 225)

Tras seis años que duró la estancia de Hernández en Nueva España, mandó su obra al monarca en diez tomos, que contenían las imágenes y los textos de la *Historia natural de Nueva España*, dedicados a las descripciones de unas tres mil plantas, más de quinientos animales y algo más de una docena de minerales; en total, sumaban casi mil folios

de textos en latín, traducidos al castellano y al náhuatl, divididos en más de tres mil capítulos y acompañados de más de dos mil ilustraciones. Pasada la transición a la colonización, así como la maravilla de las

La Persecución de la Superstición

curaciones y terapias de los indígenas, se procedió a su persecución, pues con la instauración del tribunal de la Inquisición en 1571 y a partir del combate a la herejía, se establecieron subcategorías de transgresión, erigiéndose conceptos tales como los de idolatría, brujería, superstición, hechicería y curandería, principalmente. Aunque los pueblos originarios dejaron de ser jurisdicción del Santo Oficio y pasaron a depender de la justicia diocesana, los mestizos, mulatos y demás castas sí fueron perseguidos activamente por los inquisidores y sus comisarios.

El uso de hierbas ahora estaría prohibido, como el caso del peyote. El consumo del cactáceo se equiparaba a una acción idolátrica, debido a los efectos que ocasionaba a quien lo consumía, que iban desde la visión de espíritus, alucinaciones, adivinaciones y representaciones del mal, hasta el habla con el demonio:

Nosotros los Inquisidores [...] Por cuanto al uso de la Yerba o Raíz llamada

Peyote, para el efecto que en estas provincias se ha introducido de descubrir hurtos, y adivinar otros sucesos, y futuros contingentes ocultos, es acción supersticiosa y reprobada opuesta a la pureza y sinceridad de nuestra santa fe católica. Se dice para los dichos efectos ni para causa las imaginar fantasmas, representaciones en que se fundan las dichas adivinaciones, y asistencia del demonio, autor de este abuso, valiéndose primero para introducirle la facilidad natural de los indios, y de su inclinación a la idolatría, y de fe muy inconforme, requerimos santa obediencia y so pena de excomunió mayor [...] y serán castigados de otras penas pecuniarias y corporales a nuestro arbitrio reservadas. Mandamos, que de aquí adelante ninguna persona de cualquier grado, y condición que sea pueda usar ni use la dicha hierba, del Peyote.

Respecto a la brujería, las acusaciones —en materia de salud de los parroquianos— contra las mujeres acusadas por

esta categoría, regularmente oscilaban entre enfermar a los hombres afectando la fuerza viril de algún vecino o de inhibir el deseo entre dos esposos, a partir de actos o ritos realizados por ellas donde el uso de recetas y hechizos era común (Roselló Soberón, 2015). Asimismo, había otras situaciones donde la “bruja” practicaba la magia amorosa, consistente en crear un vínculo amoroso de un varón deseado por alguna mujer, sin tomar en cuenta el consentimiento de éste, utilizando elementos como la lectura de las manos, el uso de polvos, insectos, huesos y cabellos con la finalidad de atraer, retener o amansar a un hombre, a través de la creación de pócimas de amor (Hernández y Granados, 2023).

La hechicería y curandería como instrumento de la sanación fue un medio regularmente usado en la Nueva España, particularmente por las mujeres:

Ana de Estrada [...] declaró haber asistido a la casa de Feliziana en

busca de ayuda para que la curara de su pierna hinchada y los males que la aquejaban. La curandera le comentó a Ana de Estrada que lo que tenía era hechizo y que la persona que le hizo tal mal era una mujer llamada Pascuala, india, la cual vivía en la casa de María la Valdeja, y que no la podría curar hasta que Pascuala ya no viviera cerca, pues le había hecho el hechizo por envidia de que la mulata sabía dibujar, labrar y coser. Ana confirmó tener aquellas habilidades que la mujer le comentó, también Feliziana aseguró que tenía un muñeco de ella enterrado debajo de un nopal, así que Ana le llevó algunas hierbas como tabaco y copal, también velas de sebo y se las entregó a la curandera para que la curara. Feliziana tomó en sus manos un arquito y una flecha, estuvo tocando con ella aproximadamente 30 minutos, posteriormente, tomó el estafiate y el copal para limpiar la pierna hinchada de la mujer, brazos y su cuerpo entero. Prendió una vela y la dejó en la esquina de la habitación, lejos del altar que tenía. Cuando la estaba limpiando con las hierbas comentó que ella sentía un dolor punzante que le recorría la pierna y que escuchaba cómo le decía Feliziana a Joseph, el cual se encontraba de espectador en la escena, que observara los fideos prietos de cabello negro y la arena que salía del cuerpo de la mulata, también salieron espinas de nopal. (Hernández y Granados, 2023, p. 112)

El ejemplo anterior muestra la sabiduría transmitida oralmente

por las curanderas, quienes eran vistas no sólo como una solución a los males físicos, sino también como mediadoras en los conflictos humanos, la convivencia vecinal y las creencias populares. La idea de que la salud podía verse afectada por un hechizo implicaba soluciones de tipo “mágico”, en las que las curanderas asumían el papel de sanadoras frente a fenómenos sociales relacionados con emociones intensas — como el enojo, la envidia o los celos— o con acciones de carácter sobrenatural, como los encantamientos (Roselló Soberón, 2018).

Conclusiones

Como se ha observado, el proceso de sanación y solución terapéutica en la Nueva España pasó de ser un descubrimiento y uso corriente a una actividad transgresora y perseguida debido al uso y consumo popular que podría tener y la polarización social que igualmente podría producir en una sociedad incipiente que, de alguna manera, debía ser controlada. El pensamiento mágico, así como la religión, ha acompañado al ser humano en la solución de explicar y controlar lo que materialmente es imposible.

La cosmovisión del mundo prehispánico coadyuvó a instaurar en la Nueva España una creencia en la sanación fundada en el espíritu, la experiencia y la tradición. El uso de la herbolaria y la manipulación del cuerpo solventaron por mucho tiempo la carencia de instituciones o servicios de salud en Indias, tradiciones que pervivieron esos tiempos y que aún hoy siguen siendo remedios curativos exitosos para algunos males.

Referencias

Andalón González, M. G. (2016). El tíctil en la cultura náhuatl del Posclásico. *Cuicuilco*, 23(67), 181-202. <https://www.redalyc.org/journal/351/35149890009/html/>

Hernández Guzmán, C. G. y Granados Macías, C. A. (2023). La justicia del Santo Oficio en Nueva España. De curanderas a hechiceras supersticiosas en el Nuevo Mundo. *Ciencia Jurídica*, 12(24), 101-118. <https://www.cienciajuridica.ugto.mx/index.php/CJ/article/view/462>

Lacy Niebla, M. C. (2024). Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Código Martín de la Cruz-Juan Badiano. *Archivos de cardiología de México*, 94(1), 1-6. <https://doi.org/10.24875/acm.23000100>

Pardo Tomás, J. (2002). Francisco Hernández (1515-1587) medicina e historia natural en el nuevo mundo. *Seminario Orotava*, Actas XI y XII, 215-244. <https://digital.csic.es/handle/10261/43919>

Roselló Soberón, E. (2015). El cuerpo de las brujas en la Nueva España: herencia de una identidad femenina medieval. *Medievalia*, (47), 95-104. <https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/483>

Roselló Soberón, E. (2018). El saber médico de las curanderas novohispanas: un nicho femenino dentro del pluralismo médico del imperio español. *Studia Historica: Historia Moderna*, (40), 177-196. https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/shhmo2018402177196

Sahagún, B. de. (ca. 1577). *Historia general de las cosas de Nueva España* (Libro 10, folio vr). Proyecto Códice Florentino. <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/10/folio/vr>

Neopaganismo Mesoamericano: el Temazcal Nahui Ehecatl Ihiyoteotl Como Una Respuesta Transmoderna a la crisis civilizatoria actual



Juan Miguel Serrano Peñaloza

Neopaganismo Mesoamericano: el Temazcal Nahui Ehecatl Ihiyoteotl Como Una Respuesta Transmoderna a la crisis civilizatoria actual

Mesoamerican Neopaganism: The Nahui Ehecatl Ihiyoteotl Temazcal as a Transmodern Response to the Current Civilizational Crisis

Juan Miguel Serrano Peñaloza⁷

Resumen

Como una tentativa de respuesta a la fragmentación ética y espiritual posmoderna, este ensayo analiza cómo el neopaganismo mesoamericano, como una reapropiación simbólica de los conocimientos ancestrales, constituye una alternativa importante para la renovación social y espiritual. Se plantea que la revitalización de los saberes ancestrales, la revalorización de las cosmovisiones indígenas y una ética basada en la interconexión de todos los seres vivos, abren caminos para imaginar una sociedad más equitativa, armónica y descolonizada. En el centro de esta propuesta se encuentra el temazcal *Nahui Ehecatl Ihiyoteotl*, expresión contemporánea de la *toltekayotl* (el arte mesoamericano de vivir con sabiduría), entendida no sólo como herencia cultural, sino como una estrategia viva de regeneración ética y espiritual.

Palabras clave: Transmodernidad, posthumanismo, neopaganismo mesoamericano, temazcal, regeneración social.

⁷ Serrano Peñaloza Juan Miguel. Maestro en Letras Modernas (inglés) por la UNAM, y Licenciado en Letras Modernas (inglés) por la misma institución. Profesor en la Coordinación de Idiomas del CCH Oriente y CCH Sur. Profesor de la ENALT de la UNAM.

Abstract

As an attempt to respond to the ethical and spiritual fragmentation of postmodernity, this essay analyzes how Mesoamerican neopaganism, as a symbolic reappropriation of ancestral knowledge, constitutes a significant alternative for social and spiritual renewal. It argues that the revival of ancestral wisdom, the affirmation of Indigenous worldviews, and an ethics grounded in the interconnectedness of all life forms open pathways to envisioning a more equitable, harmonious, and decolonized society. At the center of this proposal is the temazcal *Nahui Ehecatl Ihiyoteotl*, a contemporary expression of *toltekayotl* (the Mesoamerican art of wise living) understood not only as cultural legacy but also as a living strategy for ethical and spiritual regeneration.

Keywords: Transmodernity, posthumanism, Mesoamerican neopaganism, temazcal, social regeneration.

Introducción

La crisis civilizatoria en el México contemporáneo se evidencia en la desintegración social, ecológica y cultural, como consecuencia de un modelo extractivista e individualista que ha roto los vínculos entre el ser humano, la naturaleza y su comunidad. Ante este panorama complejo, es necesario encontrar soluciones colectivas para enfrentar los desafíos que nos plantea esta decadencia estructural. En ese contexto, una opción posible es formular un modelo que sintetice los ideales de humanidad más elevados, contenidos en las tradiciones occidentales y en legado cultural de nuestro pasado indígena. Por lo tanto, se propone una lectura simbólica y no dogmática de los códigos rituales mesoamericanos, a la que se denominará neopaganismo mesoamericano. El neopaganismo mesoamericano constituye un modelo de acción biopsicosocial cuyo objetivo es reconciliar al ser humano con la naturaleza y la vida. En un entorno global de crisis, este modelo podría solucionar de fondo las fallas sistémicas del presente y del futuro debido a que sus premisas filosóficas no rechazan a priori el mundo moderno (eurocéntrico), sino que buscan trascenderlo mediante la integración y adaptación del conocimiento ancestral para crear una experiencia de vida más armónica y consciente que se pueda mantener a largo plazo.

Antes de adentrarnos en las reflexiones que siguen, el autor considera necesario aclarar que no se presenta como un experto en los temas que aquí se abordan, ni pretende sustituir el valioso trabajo de investigación que realizan los especialistas de los institutos de la UNAM, muchos de los cuales también han sido invitados a este encuentro de culturas. Las ideas que aquí se exponen derivan de su experiencia personal y de ciertas investigaciones independientes que ha desarrollado como integrante de la asociación civil Una Semilla para el Futuro A.C. y del temazcal Nahui Ehecatl Ihiyotetl, ambos fundados por la maestra Eleazar Peñaloza Granados, a quien se hará referencia más adelante.

Contexto Histórico

El mundo actual se encuentra inmerso en una profunda crisis civilizatoria en la que sobresalen, sólo por mencionar algunos problemas estructurales (mayo de 2025): cincuenta y seis conflictos armados⁸, de los cuales diecinueve son guerras de alto impacto humanitario, ecosistemas colapsando, pobreza y desigualdad, crisis migratorias en todo el mundo, pandemias y un aumento exponencial de enfermedades mentales y crónico-degenerativas. Sin duda, uno de los temas más lamentables, pero que ilustra perfectamente el carácter devastador de un modelo supremacista y neocolonial es el genocidio del pueblo palestino, como expresión extrema del imperialismo sionista-norteamericano; lo cual refleja el nivel de deshumanización y la decadencia ética de la modernidad occidental. Por otra parte, en un plano más específico, Bifo señala que vivimos en una era marcada por la ansiedad, la soledad y el agotamiento:

Es en la psicósfera donde se manifiestan hoy los efectos de un periodo de veinte años de info-visión, de sobrecarga nerviosa, de psicofarmacología de masa, de sedativos, de estimulantes, de euforizantes, de fragmentaciones del tiempo laboral y existencial, de inseguridad social que se traduce en miedo, soledad, terror (Berardi Bifo, 2007, p. 246).

⁸ Según el Índice de Paz Global de 2024, elaborado por el Institute for Economics & Peace (IEP), existen 56 conflictos activos, la cifra más alta registrada desde la Segunda Guerra Mundial.

En suma, vivimos en un entorno social emocionalmente fragmentado en el cual el miedo, la ansiedad y la sensación de ruptura no son sólo problemas individuales, sino la expresión más desafortunada de un modelo social que sobre estimula, dispersa y agota a los seres humanos. Sin embargo, tal como se verá más adelante, es también en este ambiente marcado por el dolor, la enfermedad, la violencia y la injusticia donde se generan nuevas formas de pensamiento, sensibilidades y resistencias que intentan responder de manera creativa a todos estos problemas estructurales.

Poscolonialismo Trans- modernidad y Trans- humanismo Como Base Epistemológica del Neopaganismo Mesoamericano

De acuerdo con Cornelius Castoriadis, el cambio social es posible mediante la imaginación radical y la acción colectiva, las cuales son capaces de forjar nuevas formas de organización y significado (Castoriadis, 1998, p. 151). Este

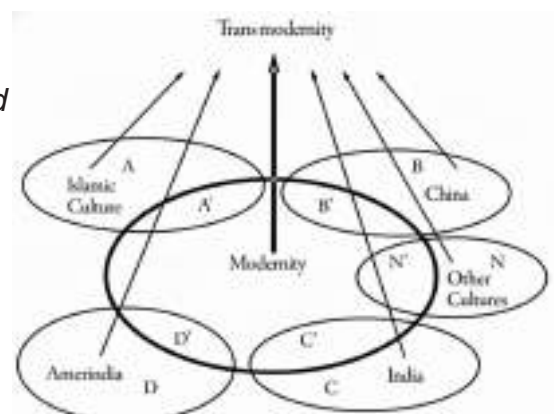
enfoque se aleja del pensamiento marxista clásico y enfatiza que el futuro no está predeterminado por las leyes económicas o históricas, sino que debe ser creado activamente por la sociedad, generando así nuevas posibilidades para el futuro. Es precisamente en esa búsqueda de soluciones se ha optado por considerar las nociones de *poscolonialismo*, *posthumanismo* y *transmodernidad* como tres paradigmas teóricos que permiten repensar críticamente los fundamentos de la civilización moderna occidental, y desde allí, formular el concepto de neopaganismo mesoamericano como una posible forma de regeneración biopsicosocial y política del pueblo mexicano en particular. Cada uno de los fundamentos teóricos en cuestión aborda diferentes dimensiones del problema, pero, al mismo tiempo, se complementan en su objetivo de deconstruir el relato de la hegemonía moderna y consideran alternativas más justas y sostenibles. En ese sentido, el neopaganismo mesoamericano puede entenderse como una relectura simbólica del legado ancestral que integra, sin jerarquías, lo mejor del conocimiento indígena y la modernidad. Por motivos de espacio, no se hará una revisión exhaustiva de estos conceptos, sino que se presentará un resumen de las ideas más relevantes dentro del marco del neopaganismo mesoamericano.

Por una parte, el poscolonialismo ofrece una base fundamental para entender cómo las dinámicas neocoloniales e imperialistas continúan afectando a un país como México, incluso a doscientos cuatro años después de haber obtenido su independencia política. En esencia, una lectura poscolonial cuestiona la idea de que Europa y Occidente representan la única ruta legítima hacia el “progreso” y señala cómo la colonización distorsionó y exotizó a los pueblos originarios para justificar su dominación: el colonialismo sigue existiendo a través de dispositivos económicos, políticos y mediáticos. Esta propuesta también deconstruye el discurso colonial, el cual se consolidó en función de la noción de alteridad de los pueblos “atrasados” y “salvajes” a los cuales había que “civilizar”. En ese sentido, lo que se busca en el poscolonialismo es un rescate de los valores epistémicos y espirituales, en este caso de lo mesoamericano, como parte de una modernidad alternativa. Por otra parte, el posthumanismo, tal como lo concibe Rosi Braidotti (2013) constituye una ética postantropocéntrica que rechaza la superioridad humana sobre otras formas de vida. Esta noción promueve una coexistencia más armoniosa entre los seres humanos y sus tecnologías en relación con todos los demás seres vivos y sintientes. Por último, la transmodernidad es una perspectiva poscolonial más específica de Enrique Dussel, quien propone una transformación profunda a nivel ético y social que reconozca el valor de todas las culturas, en especial aquellas que han sido históricamente oprimidas por el imperialismo, “la transmodernidad cuestiona la idea de que la historia y el progreso se basan en el modelo europeo, promoviendo en cambio una visión multipolar donde varias culturas participan en la creación de una sociedad global” (Dussel, 2001, p. 7). Así, para Dussel, la cultura periférica debe ser el punto de partida para un diálogo intercultural que propicie un futuro verdaderamente incluyente, véase Figura 1.

Figura 1

Modelo de la transmodernidad cultural, según Enrique Dussel

Nota. Tomado de *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, por E. Dussel, 2001, Trotta.



Dentro de esta lógica, el *neopaganismo* surge como un proceso dinámico de reconstrucción simbólica de prácticas ancestrales (Molinié, 2012, p. 173), adaptadas a las necesidades de la sociedad posmoderna. Esta tendencia tiene un potencial descolonizador, ya que “revaloriza lo indígena, la naturaleza, lo femenino, la intuición, la magia y la emoción, todos polos marginados por la modernidad eurocéntrica” (De la Torre, 2011, p. 101). De manera más descriptiva, el neopaganismo sugiere un retorno a las religiones y sabidurías “paganas” que forman parte de los sistemas de creencias más antiguos de la historia humana, de manera que, bajo esta noción “se entrecruzan lo espiritual, lo terapéutico, lo político y lo identitario” (De la Torre et al., 2021, p. 3). Por último, pero no menos importante, “sus recreaciones o invenciones inciden también en proyectos de rescate de antiguos centros ceremoniales y rituales ancestrales” (De la Torre et al., 2021, p. 7). Lo anterior refuerza la idea de que el neopaganismo mesoamericano no busca replicar de manera literal las prácticas antiguas, sino que reinterpreta y resignifica los símbolos, rituales y espacios sagrados como una forma de resistencia cultural y de reconexión con la naturaleza. En ese sentido, la recuperación de antiguos centros ceremoniales también cuestiona el modelo civilizatorio dominante, resignifica el territorio como cuerpo vivo y revitaliza una *cosmovisión* en la que conceptos como comunidad, naturaleza y espiritualidad son afines y se complementan mutuamente.

Por último, he optado por el sustantivo “neopaganismo” porque tiene al mismo tiempo un sentido irónico y subversivo: por una parte, se refiere a los movimientos autóctonos marginales que el cristianismo desplazó históricamente en todo el mundo y, por otra parte, el prefijo “neo” define algo que en parte rompe con la noción convencional de paganismo y sugiere una adaptación simbólica a un contexto contemporáneo. Adicionalmente, el adjetivo “mesoamericano” sugiere que se trata de un neopaganismo que retoma las prácticas ancestrales de lo que Kirchhoff definió como Mesoamérica, es decir, un mosaico cultural que compartía rasgos comunes de una cosmovisión que abarca parte de México y otros países de Centroamérica. A continuación, hablaré de algunos de estos rasgos haciendo énfasis en los cuatro rumbos y el principio de polaridad y, posteriormente, de cómo operan estos marcos mentales en la práctica del temazcal en particular.

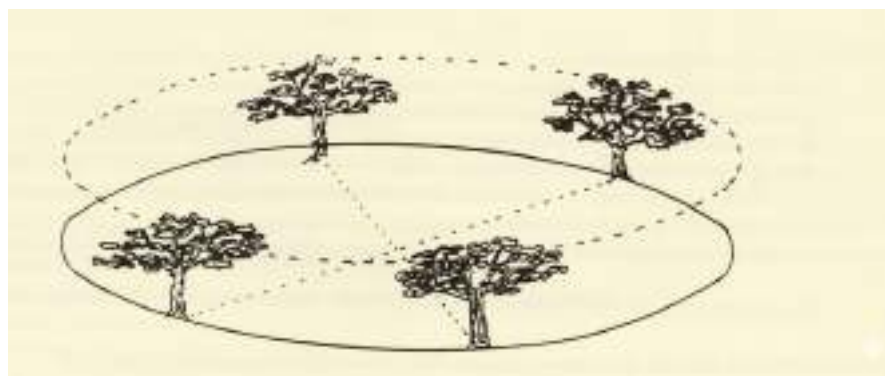
Cosmovisión Mesoamericana: los Cuatro Rumbos. el Principio de la Polaridad y el Paradigma de Humanidad

Según Wilhelm Dilthey, la cosmovisión es la forma en que una comunidad interpreta y estructura su experiencia del mundo (Dilthey, 1945, p. 119). Así, dentro de la tradición mesoamericana, los cuatro rumbos y el principio de dualidad representan los núcleos fundacionales para percibir y actuar en el universo.

López Austin interpreta el arquetipo de los cuatro rumbos como una antigua estructura mental que organiza la manera en que se comprende el universo. Como se visualiza en la Figura 2, en este esquema, la interacción entre las fuerzas celestes —asociadas al calor— y las del inframundo —relacionadas con el frío—, representadas por cuatro árboles cósmicos, produce un movimiento constante, conflictivo y generador. Esta interacción da lugar al tiempo, que fluye desde estos ejes cósmicos y se despliega en un espacio que surge a partir de la separación entre el cielo y la tierra (López Austin, 1994, p. 84).

Figura 2

El establecimiento de los cuatro postes que son “el camino de los dioses”



Nota. Tomado de *Tamoanchan y Tlalocan: Lugares de origen*, por A. López Austin, 1994, Fondo de Cultura Económica.

En este espacio mítico, los cuatro postes cósmicos devienen en las cuatro direcciones cardinales (oriente, poniente, norte y sur) más un quinto rumbo central que conecta todos los anteriores y simboliza el equilibrio, el corazón, o el centro del universo, como se puede observar en la Figura 3. Cada rumbo está asociado con: un color, un elemento natural, una energía o fuerza espiritual y un principio de vida.

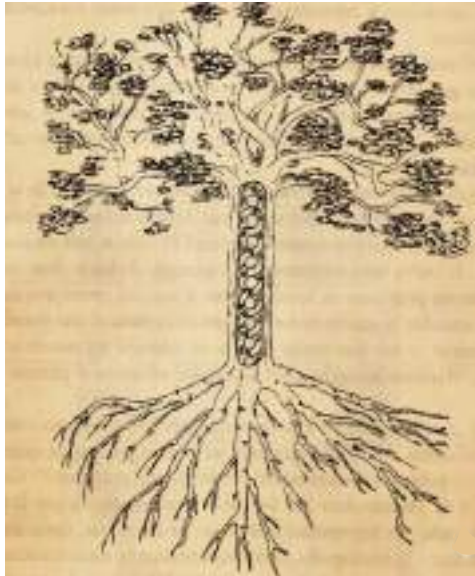


Figura 3

El Malinalli dentro del tronco de uno de los cinco árboles cósmicos

Nota. Tomado de Tamoanchan y Tlalocan: Lugares de origen (p. 100), por A. López Austin, 1994, Fondo de Cultura Económica.

Estos rumbos son:

a) *Tlahuiztlampa*: Es el rumbo del Oriente y está dominado por la energía dual de *Quetzal/Coatl*; simboliza el renacer del cíclico de la luz y se asocia metafóricamente con el primer rayo de luz que se percibe en el horizonte después de la noche (con todas sus implicaciones simbólicas): *Tlahuiztlampa* es la promesa del nuevo día y el movimiento de la luz hacia la vida.

b) *Huiztlampa*: Es el rumbo del sur y está regido por la energía dual de *Huitzilopochtli/Huitzilihuatl*. Simboliza la voluntad⁹, la guerra sagrada, la fuerza y el destino que el ser humano confronta, sin importar cual sea, afirmando siempre la vida. También representa la metáfora del camino del sol en su máximo esplendor, cuando éste ha alcanzado el cenit.

c) *Cihuatlampa*: Es el rumbo del poniente y está simbolizado por la dualidad Tonanzi-Tlalli-Coaticue/Xipe totec: Cihuatlampa, en su asociación con la feminidad, evoca el poder creador y destructor, la protección materna y guerrera, y el conocimiento que habita en la sombra para dar paso a la luz.

d) *Miktlampa*: Es el rumbo del norte y se encuentra regido por la dualidad *Miktlantecutli/ Miktlancihuatl*: en una asociación implícita con la figura de *Tezcatlipoca Yayauki* y *Xolotl*, se vincula metafóricamente con la noche. El sendero oscuro que tiene que atravesar el sol para regresar a su esencia original constituye un espacio de disolución y renacimiento (el *Miktlan*), donde la muerte no es un final, sino un proceso de purificación, transformación y trascendencia simbólica.

⁹ En la filosofía occidental, se pueden encontrar ideas análogas que describen el impulso hacia la vida y el instinto de supervivencia que permea en los todos los seres vivientes en la naturaleza, con sus respectivos matices, en términos de voluntad en Schopenhauer, la voluntad de poder en Nietzsche, la libido en Freud, y el élan vital en Bergson.

Por otra parte, en la cosmovisión mesoamericana, la existencia se interpreta como una dinámica entre fuerzas opuestas y complementarias, véase Figura 4. El principio de polaridad en este contexto no es sólo una idea filosófica, sino un modelo vitalista que se experimenta de manera somática en el cuerpo humano, de manera simbólica en los rituales y metafóricamente en toda la naturaleza. En la cosmovisión mesoamericana, el concepto de “dualidad” es una estructura cognitiva con la cual el ser humano interpreta todos los eventos de su existencia.



Figura 4

Malinalli: torsal donde se entrelazan el agua fría del inframundo y el fuego del cielo

Nota. Tomado de “El centro”, por A. López Austin, 2018, *Arqueología Mexicana*, (83).

En ese sentido, las energías masculina y femenina no se entienden como opuestas o jerárquicas, sino como fuerzas complementarias, dinámicas y necesarias para la creación y el equilibrio del universo. Estas energías existen en todo y en todos y su interacción genera el movimiento, la transformación y la vida. Por motivos prácticos, muchos investigadores han abordado conceptualmente estos dos principios como “masculino” y “femenino.” No obstante, el uso que hago de estos dos vocablos en el presente ensayo no responde a una noción esencialista de género. Por el contrario, esta valoración parte del reconocimiento de que toda persona, independientemente de su identidad de género, contiene dentro de sí ambas energías. Así, un individuo que se identifique como hombre, mujer o no binario no está determinado por una polaridad específica, aunque probablemente predomine una de ellas en su personalidad. En esta visión del mundo, cada aspecto también tiene un lado “luminoso” (potencial y evolutivo) y otro “sombrio” (distorsión o desvío), lo que sugiere que el camino hacia la plenitud no es la negación “del mal”, como sucede en muchos otros sistemas religiosos, sino la *integración consciente* de ambas fuerzas. En otras palabras, esta cosmovisión propone una integración consciente, en la que cada ser humano, más allá de su identidad de género, puede cultivar en sí mismo los principios

de lo femenino o lo masculino para comprender y armonizar la relación entre cuerpo, espíritu, comunidad y naturaleza.

El principio masculino, en su dimensión sagrada dentro del neopaganismo mesoamericano, representa una energía orientadora y activa: propósito y dirección como voluntad interior; presencia y conciencia como entrega absoluta en el aquí y el ahora; trascendencia espiritual como anhelo de elevarse más allá del ego; firmeza y estructura como contención creadora, y libertad como expansión del ser auténtico. No obstante, cuando este principio se desequilibra, degenera en un estado sombrío: el propósito se vuelve obsesión, cerrándose sobre sí mismo; la “presencia” deviene egocentrismo, confundiendo la “conciencia” con autoafirmaciones narcisistas; la trascendencia espiritual se distorsiona como una rigidez dogmática y excesivamente ritualista; la disciplina se convierte en autoritarismo, perdiendo su cualidad generadora, y la búsqueda de libertad se pervierte en autoindulgencia y egoísmo. Esta lectura simbólica propone entonces una ética del equilibrio: se aspira a cultivar el principio masculino para purificarlo, conectándolo con su contraparte femenina, para que ambos operen en armonía dentro del ser, como en el cosmos.

Por otra parte, el principio femenino, en su dimensión luminosa, es la fuerza que une, nutre y da forma a la vida desde la ternura y el amor en las relaciones humanas. Se manifiesta como un sentimiento de entrega y conexión; como una fluidez y una espontaneidad que se adaptan a lo inesperado; como una expresión y una sensualidad que celebra el cuerpo y el deseo; como una nutrición y una sanación que acoge, cuida y sostiene la vida; y como intuición, en oposición a la razón, como una percepción directa que permite captar verdades, relaciones o decisiones sin necesidad de un proceso racional o lógico. Sin embargo, cuando este principio se desborda o se vuelve incontenible, el amor se transforma en una conexión simbiótica, posesiva y devoradora; la fluidez se convierte en caos; la expresión y sensualidad deviene en seducción destructiva y autodestructiva; la nutrición deviene sobreprotección tóxica; y la intuición se distorsiona como paranoia. De nuevo, a diferencia de otras corrientes religiosas, esta comprensión simbólica no estigmatiza lo femenino, sino que constituye un llamado a su cultivo consciente y equilibrado. En síntesis, la polaridad es una síntesis equilibrada entre los principios de lo masculino y lo femenino, de manera que ambas energías, al entrar en un estado de balance, favorecen la evolución consciente de un ser humano integrado, capaz de habitar en el mundo desde la fuerza y la ternura, la claridad y el respeto hacia otras formas de vida.

El Temazcal Mesoamericano

De manera simbólica, el temazcal combina, quizá como ninguna otra práctica cultural mesoamericana, el arquetipo de los cuatro rumbos y el principio de polaridad. En ese espacio sagrado, cada rumbo está asociado a un punto cardinal, un color, un elemento y una energía que representa una de las fuerzas opuestas y complementarias de cuyo encuentro se genera el flujo vital. Así, el cuerpo y la mente del participante transitan por un modelo micro cósmico del universo donde se recrea el flujo de vida que dio origen al tiempo y al espacio. El temazcal, entonces, no sólo tiene una función curativa, sino que también reconcilia metafóricamente al ser humano con el orden cósmico mediante la activación del tiempo mítico (el tiempo de los dioses primigenios). En ese contexto, la *toltekayotl* (la gnosis tolteca) proporciona una clave ideal para el trabajo interior ya que, para los toltecas, el ser humano no nacía completo, sino que debía cultivarse espiritualmente para alcanzar su plenitud. El nacimiento de la chispa divina (*tonalli*) en cada ser humano era sólo el comienzo de un camino evolutivo de autoconciencia, donde alcanzar la parte divina (*quetzalcoatl*) era fruto del esfuerzo ético y espiritual (Díaz, 2011, p. 39). A continuación, se presentará una breve crónica de cómo se funda el temazcal *Nahui Ehecatl Ihiyoteotl* y, posteriormente, cómo este espacio comunitario integra el neopaganismo mesoamericano en su práctica ritual y simbólica.

Estudio de Caso:

El Temazcal Mesoamericano

La asociación civil Una Semilla para el Futuro comenzó a trabajar en 1993, constituyéndose legalmente como O.S.C. (organización de la sociedad civil) en noviembre de 1998. Desde entonces, este núcleo comunitario ha promovido y aplicado acciones e intervenciones socioeducativas por más de tres décadas ininterrumpidas. Brevemente, la historia de la institución comienza cuando la maestra Eleazar Peñaloza Granados, fundadora y representante legal del centro, sale un día de su casa con un carrito de mandado lleno de hojas reciclables, crayolas y algunos materiales didácticos para realizar diferentes actividades con los niños de la calle 40 de la Colonia Del Sol (la calle que colindaba en aquel entonces con un canal de desagüe y un basurero municipal, donde hoy en día se ubica Ciudad Jardín), en cd.

Nezahualcóyotl, Estado de México, véase Figura 5. En ese momento, Eleazar y otras mujeres deciden llevar a cabo esta intervención porque los niños pasaban la mayor parte del tiempo en las calles, consumiendo drogas desde muy temprana edad, formando pandillas locales y, en otros casos, colaborando con la delincuencia común y organizada. Algunos años más tarde, en 1995, como se puede observar en la Figura 6, se estableció el Jardín de Niños Nueva Era, fundado por Eleazar Peñaloza con una metodología centrada en la atención a infancias que enfrentaban condiciones de vulnerabilidad, como pobreza, entornos familiares adversos y desafíos cognitivos. Más adelante, junto con un equipo de especialistas, diseñó el programa de prevención “Despertar a la vida”, implementado en 2003 (ver Figura 7), donde se combinan actividades educativas, deportivas y productivas para adolescentes y adultos jóvenes, muchos de los cuales, con el apoyo de este programa, logran emprender sus propios negocios. Luego, con la asistencia de la fundación *Paper Seed* y otros filántropos, Una Semilla para el Futuro aplica el mismo programa de acción en un espacio ubicado en la Col. Estado de México, en Nezahualcóyotl (2005). Desde entonces, este colectivo comunitario continúa operando diversos programas educativos, culturales, de salud, guardería, biblioteca pública, jardín de niños, comedor comunitario, actividades deportivas, psicología, talleres para adolescentes y adultos con perspectivas de desarrollo económico y social.



Figura 5

Una semilla para el futuro en 1992

Nota. La maestra Eleazar Peñaloza Granados, trabajando con los niños de la calle cuarenta en la Colonia del Sol, ciudad Nezahualcóyotl.

Figura 6

Jardín de niños Nueva Era en 2001



Nota. Taller de manualidades en el Jardín de Niños Nueva Era.



Figura 7

Semilla para el Futuro A. C. en 2004

Nota. Actividades de formación productiva de Despertar a la Vida, en las instalaciones de Una Semilla para el Futuro A.C.

Más tarde, en 2010¹⁰, un equipo de profesionales de distintas áreas se reúne con Eleazar para diseñar el proyecto operativo de un centro de rehabilitación (Centro para el Tratamiento y Control de Adicciones), enfocado específicamente en menores de entre 12 y 18 años, véase Figura 8. A pesar de la solidez técnica del proyecto, la falta de presupuesto impide en ese momento su construcción. En ese contexto, uno de los ejes más innovadores de aquel proyecto era el programa de Medicina Tradicional y Alternativa, que contemplaba, entre otras estrategias, la construcción de un temazcal. En 2017, gracias al apoyo del grupo cultural Quetzalcóatl (nombre del grupo que surgió como una extensión de las comunidades de Una Semilla) y algunos filántropos, Eleazar logra gestionar un espacio en Acozac Ixtapaluca, donde finalmente se construye el temazcal *Nahui Ehecatl Ihiyoteotl*, que literalmente significa “cuatro viento, esperanza/energía de vida” y se refiere al poder espiritual que fluye en los cuatro rumbos del universo, vinculado al aliento vital y al movimiento mismo del cosmos, véanse Figuras 9,10 y 11. Desde entonces, esta iniciativa ha cobrado vida propia, operando de manera constante los viernes, sábados y domingos y se proyecta como un eje activo de intervención sociocultural que incluye diversas actividades y programas en desarrollo.

Figura 8

Sesión de trabajo en 2011



Nota. Sesión del grupo interdisciplinario, Agrícola Oriental, CDMX.

¹⁰ En 2010, México vivió uno de los periodos más violentos de su historia reciente, marcado por la “guerra contra el narcotráfico” del gobierno de Felipe Calderón. En este contexto surge el proyecto de un centro de rehabilitación, como respuesta preventiva ante la violencia y drogadicción que afectan, especialmente, a los sectores más vulnerables.



Figura 9

Terreno en el cual se construiría el temazcal Nahui Ehecatl Ihiyoteotl

Nota. Eleazar Peñaloza, en una primera visita al terreno en Acozac, Ixtapaluca, 2014.

Figura 10

Construcción del temazcal

Nota. Primera etapa de construcción, 2017.



Figura 11

Temazcal Nahui Ehecatl Ihiyoteotl

Nota. Temazcal terminado, 2022.



En el interior del Temazcal *Nahui Ehecatl Ihiyoteotl*, la cosmovisión mesoamericana se expresa a través de una experiencia ritual que integra los cuatro rumbos del universo y el principio de polaridad. En la práctica, cada una de estas direcciones representa un espacio simbólico en el cual se desarrolla (se trabaja) una dimensión vital del ser humano: la conciencia (*tlahuiztlampa*), la voluntad (*huiztlampa*), las emociones (*cihuatlampa*) y el mundo del inconsciente (*miktlampa*). Al recorrer simbólicamente estos rumbos durante la ceremonia, las personas¹¹ describen una reconexión con su cuerpo, sus emociones y ciertos valores comunitarios. Del mismo modo, los asistentes comentan que la experiencia de los opuestos complementarios (el choque de los elementos como el agua y el fuego) no se vive como una contradicción, sino como un balance dinámico en el proceso ritual: la relación entre el fuego (*tletl*) y el agua (*atl*), cuyo encuentro genera el vapor sanador (*teoatl tlachinolli*), un medio a través del cual el cuerpo libera toxinas, la mente se aquieta, la voluntad se fortalece, y las emociones maduran conscientemente. Así, el temazcal se convierte en un espacio donde la mayoría de los participantes coinciden en una sensación de salud y bienestar generalizado, véase Figura 11. Por otra parte, el temazcal fomenta una pedagogía simbólica que devuelve a las personas (sometidas constantemente al estrés, la depresión, la ansiedad, la angustia y la fatiga crónica que les ocasiona un modelo económico que explota y destruye la vida la naturaleza) la posibilidad de concebirse en armonía con la naturaleza, en un momento histórico en el cual la salud se ha reducido a una función biomédica deshumanizada que opera al margen de la comunidad y la naturaleza.

Figura 12

Entrada al temazcal



Nota. Asistentes preparándose para entrar al temazcal, 2021.

¹¹ Para explorar cómo el temazcal representa formas actuales de reappropriación simbólica y conexión con saberes ancestrales, se entrevistó a 10 practicantes en contextos urbanos de la CDMX. La investigación se enmarca en el neopaganismo mesoamericano como respuesta crítica al colapso civilizatorio moderno, desde una perspectiva transmoderna y poscolonial.

Frente a un modelo farmacéutico hegemónico que fragmenta al ser humano y lo desconecta de su entorno, la medicina ancestral practicada en espacios como el temazcal *Nahui Ehecatl Ihiyoteotl* representa una alternativa profundamente humanizadora y transformadora. Inspirada en los principios mesoamericanos, esta práctica concibe la salud como un equilibrio dinámico entre cuerpo, mente, emociones, comunidad y naturaleza. Los asistentes también reportan que el reencuentro simbólico con el “vientre de la madre tierra” (por sus cualidades simbólicas, el temazcal es metafóricamente un útero), les hizo sentir, por momentos, que formaban “parte de un todo” y que en esa experiencia encontraban “un sentido, una pertenencia y una nueva orientación vital”. Lo anterior describe, hasta cierto punto, en qué medida una terapia tradicional responde a la crisis civilizatoria actual, en un contexto socialmente marcado por la sensación de soledad y la desorientación existencial. No obstante, el mayor potencial curativo del temazcal se encuentra en su dimensión colectiva: el temazcal une a la comunidad en un acto ritual que repara vínculos rotos, promueve el cuidado mutuo y reactiva los conocimientos desplazados por la mentalidad neocolonizadora. Así, esta forma de medicina transmoderna no sólo soluciona problemas individuales, sino que también regenera el tejido social a partir de una visión posthumanista del bienestar, en la cual el ser humano se reconoce a sí mismo como parte de un todo vivo, sagrado y en constante transformación.

Actualmente, la maestra Eleazar y el grupo cultural Quetzalcoatl, como una extensión operativa del centro comunitario Una Semilla para el Futuro A.C. continúan ofreciendo de manera permanente el servicio de temazcal *Nahui Ehecatl Ihiyoteotl*, clases de danza, jornadas de salud integral, interacciones en diferentes festivales y actividades culturales y un programa de refugio para perritos en situación de abandono, en el cual se les atiende clínicamente y se les alimenta de forma permanente. En ese sentido, el cuidado de los animales refleja una ética posthumanista de respeto a la vida, mientras que los rituales colectivos reafirman el lazo comunitario. En conjunto, estas prácticas restablecen la conexión entre los asistentes y su territorio, transformando la salud en una experiencia relacional y cultural, no sólo biológica. Por último, esta forma de medicina responde proactivamente a la crisis de sentido y soledad de nuestro tiempo, reconstruyendo el tejido social desde abajo, con pedagogías ancestrales reactivadas en clave transmoderna, comunitaria y subversiva.

Conclusiones

En medio de la crisis de la posmodernidad, la articulación entre el pensamiento transmoderno, el neopaganismo mesoamericano y la reflexión sobre la polaridad energética ofrece un mecanismo viable de transformación social y espiritual. La recuperación de saberes ancestrales, la valoración de la cosmovisión indígena y la ética de la interrelación entre todos los seres vivos permiten imaginar una sociedad más equilibrada, justa y descolonizada. A través del trabajo interior inspirado en la *tolte kayotl* y la integración simbólica de los cuatro rumbos, es posible reconfigurar las estructuras de poder, de conocimiento y de relación espiritual hacia un futuro de regeneración.

En ese contexto, el temazcal *Nahui Ehecatl Ihiyoteotl* se inscribe en una recuperación activa de la *tolte kayotl*, entendida no sólo como herencia filosófica de los antiguos pueblos mesoamericanos, sino como una estrategia contemporánea de renacimiento ético y espiritual, véase Figura 13. La *tolte kayotl*, o el arte de vivir con sabiduría, se manifiesta aquí en acciones concretas: en el temazcal que purifica cuerpo y el alma; en la danza que alinea el cuerpo humano con el pulso cósmico; en el cuidado de los perritos abandonados en situación de calle, que restablece el vínculo con lo no humano desde una ética del cariño; y en la participación en actividades culturales y rituales que reafirman el principio de reciprocidad y el valor del cuidado colectivo. Así, en un mundo fragmentado por el individualismo y el colapso ético de la modernidad, esta sabiduría resurge como praxis viva que sana cuerpos, repara vínculos y restituye la dignidad comunitaria desde el corazón mismo de la cultura mesoamericana.

Figura 13

Ceremonia del equinoccio de primavera



Nota. Ceremonia en el conjunto arqueológico (las teocallis) de Acozac, Ixtapaluca, en donde el grupo Quetzalcóatl practica la danza como parte de un programa cultural de reapropiación simbólica de los espacios sagrados.

Referencias

Berardi Bifo, F. (2007). *Generación post-alfa: Patologías e imaginarios en el semio-capitalismo*. Tinta Limón.

Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.

Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre*. Ed. Gedisa.

De la Torre, R. (2011). Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolítica*, 5(17), 98-117. <https://rolandoperez.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/02/religiosidades-populares-e-imaginarios-globales-por-renee-de-la-torre.pdf>

De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Dansac, Y. (2021). Los efectos culturales de la creatividad ritual del neopaganismo. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 23(00), 1–22. <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15882>

Díaz, F. (2011). *La sabiduría tolteca: Una interpretación contemporánea*. Editorial Cultura Viva.

Dilthey, W. (1945). *Obras VIII. Teoría de la concepción del mundo*. Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2001). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta.

López Austin, A. (1994). Tamoanchan y Tlalocan: *Lugares de origen*. Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. (2018). El Centro. *Arqueología Mexicana*, (83), 24–26. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/505716>

Molinié, A. (2012). Ethnogènese du New Age andin : à la recherche de l'Inca global. *Journal de la Société des Américanistes*, 98(1), 171-199. <https://journals.openedition.org/jsa/pdf/12192>

Palabras de Poder y Enfermedad: Una Exploración en la Literatura Budista de India



Roberto E. García

Palabras de Poder y Enfermedad: Una Exploración en la Literatura Budista de India¹²

Words of Power and Disease: An Exploration in
Indian Buddhist Literature

Roberto E. García¹³

Resumen

Este texto explora la relación entre el budismo y la enfermedad, desde las enseñanzas del Buddha Śākyamuni hasta las respuestas budistas contemporáneas a pandemias como el COVID-19. Se analiza cómo el budismo aborda el sufrimiento (*dukkha*) como una “enfermedad universal” y propone métodos de curación que combinan prácticas espirituales (como recitaciones de *sūtras* y mantras) con acciones compasivas. Se examinan ejemplos históricos, como la monja china del siglo XI, que introdujo la inoculación contra la viruela, y casos recientes, como las recitaciones del *Ratanaparitta* en Sri Lanka o las ceremonias en Japón durante la pandemia. El texto destaca la dualidad en la tradición budista: por un lado, la aceptación de herramientas médicas modernas y, por otro, la confianza en el poder ritual de las palabras sagradas.

Palabras clave: budismo, medicina, rituales de protección, pandemia, compasión.

Abstract

This text examines the connection between Buddhism and illness, from the teachings of Buddha Śākyamuni to contemporary Buddhist responses to pandemics like COVID-19. It explores how Buddhism frames suffering (*dukkha*) as a “universal disease” and proposes healing methods that blend spiritual practices (such as reciting *sūtras* and mantras) with compassionate action. Historical examples are discussed, including an 11th-century Chinese nun who introduced smallpox inoculation, as well as recent cases like the recitation of the *Ratanaparitta* in Sri Lanka or ceremonies in Japan during the pandemic. The text highlights a duality in Buddhist tradition: embracing modern medical tools while also trusting in the ritual power of sacred words.

Keywords: Buddhism, medicine, protective rituals, pandemic, compassion.

¹² Una versión previa de este texto fue publicada como artículo en línea en García (2021).

¹³ García Fernández Roberto Eduardo. Profesor de Estudios Budistas Robert H.N. Ho Family Foundation. Traductor de sánscrito y pāli y estudioso de tradiciones narrativas del budismo indio. Su trabajo de investigación se ha enfocado en las hagiografías del Buda Śākyamuni, especialmente en el género de los *jātakas*, las vidas pasadas del Buda. Estudia también las expresiones del poder político y ritual en narrativas budistas literarias y visuales.

Introducción

Desde sus inicios en el siglo VI a.e.c., las tradiciones budistas se preocuparon por la enfermedad, por sus causas y consecuencias, y por desarrollar métodos para la cura de malestares de la mente y del cuerpo. Desde muy temprano los budistas reconocieron que la enfermedad, la muerte y el sufrimiento eran constantes universales en la experiencia de los seres vivos. En las hagiografías del Buddha Śākyamuni, es justamente cuando éste descubre la inevitabilidad y omnipresencia de esas realidades que decide renunciar a una vida de lujos y placeres para encontrar un remedio.¹⁴ Años más tarde, en las afueras de la ciudad de Benarés, el Buddha formularía su método de liberación con el esquema de las llamadas Cuatro Verdades, a la manera de un diagnóstico médico en el cual habría identificado que todos los seres vivos estaban aquejados por la implacable enfermedad universal que es el sufrimiento, el dolor, lo que los budistas llaman *dukkha*. A continuación, señaló que la causa de esta enfermedad de la existencia era el deseo, un anhelo vehemente, un ansia o avidez constante; y proporcionó un tratamiento integral para la enfermedad del mundo, conocido como el óctuple sendero, que consiste en un conjunto de medidas para erradicar esa enfermedad, y que incluye un marco teórico y un grupo de técnicas para cultivar la virtud, la sabiduría y la meditación.¹⁵ De esta manera, desde la perspectiva de su propia tradición, el Buddha Śākyamuni se convertiría en el más grande de todos los médicos, en alguien capaz de curar a los seres vivos de la peor, y la más difícil de erradicar de todas las enfermedades: el sufrimiento.

¹⁴ Véase, por ejemplo, los episodios en que el Buddha se encuentra con un hombre enfermo, un anciano y un muerto en el texto *Lalitavistara* (Foucaux, 1860, pp. 180-190).

Pero además de plantear un remedio para el padecimiento que caracteriza a la existencia, los budistas también se han preocupado a lo largo del tiempo por aliviar las enfermedades del cuerpo. Tal inclinación se ve reflejada en las palabras compasivas del poeta indio Śāntideva, del S. VIII, quien en su obra *Bodhicaryāvatāra* (estrofa 3.7) incluye la siguiente aspiración como parte de su voto de *bodhisattva*: “Que para los enfermos me convierta yo en medicina y en médico, y que también sea yo su enfermero, hasta que logre poner fin a toda enfermedad” (Śāntideva, 2012, p. 38). Con esta aspiración, Śāntideva indica que, en su época, igual que en la nuestra, la enfermedad y la salud era una preocupación de primer orden. Una idea similar aparece en el tratado sánscrito *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, una obra atribuida al célebre filósofo indio Nāgārjuna de los siglos II a III, donde se afirma que “Todas

¹⁵ Una de las versiones clásicas que exponen el esquema de las cuatro verdades se encuentra en el célebre discurso titulado *Dhammacakkapavattanasutta* del Canon Pali, que cuenta con paralelos en varias lenguas asiáticas. Véase la traducción de Bhikkhu Nandisena (2013).

las regiones están llenas de calamidades y cualidades desfavorables como calor, frío, hambrunas, plagas, epidemias, enfermedades, muerte y otras cosas similares. No hay ningún lugar donde puedan evitarse... Todas las regiones incluyen sufrimientos físicos y mentales” (Skorupski, 2009, p. 82). Con esta afirmación Nāgārjuna establece que los fenómenos del malestar colectivo, como la reciente pandemia de Covid, no son excepcionales; por el contrario, constituirían la constante en el mundo.

Fórmulas de Poder y Enfermedades Colectivas

Ahora bien, en la literatura budista de diferentes regiones y épocas encontramos referencias sobre la práctica de la medicina

para mitigar las afecciones de individuos y de comunidades enteras. Un caso interesante que apunta a una enfermedad colectiva es el de una monja china, de nombre desconocido, quien en el siglo XI habría introducido la inoculación en el sur de China. Según algunas tradiciones locales, durante una terrible epidemia de viruela que estaba arrebatando la vida a muchísimos niños, la monja habría enseñado y aplicado este procedimiento en los alrededores de su ermita en el monte Emei, una de las montañas sagradas de la región. Con la inoculación, la monja disminuyó considerablemente el número de muertes infantiles y evitó el sufrimiento mental de numerosas familias. De acuerdo a la leyenda, la monja era nada más y nada menos que Guānyīn, la manifestación china de Avalokiteśvara, un *bodhisattva* fuertemente asociado a la compasión (McGowan, 1884, p. 17), a quien en las fuentes del budismo mahāyāna a menudo se le representa ocupado en salvar a los seres de las calamidades del mundo. Si bien el relato puede entenderse como una leyenda, deja en claro la preocupación de los budistas por lidiar con las enfermedades colectivas.

Esta leyenda trae a la mente un artículo del Dalai Lama (2020) sobre la pandemia del Covid-19. Pensemos que, a pesar de ser tibetano, el Dalai Lama vive en India desde 1959 y su actividad en la región ha tenido una influencia importante en el reforzamiento del budismo en su lugar de origen, así como en el estudio de los grandes filósofos indios, de la así llamada “tradición de Nālandā”. Pues bien, en el artículo referido, el Dalai Lama afirma que los seres humanos somos parte de un mundo interdependiente y por lo tanto nuestras acciones y omisiones tienen efectos en otros. Reconoce, al igual que la monja china de la leyenda, que no basta con tener buenos deseos y decir oraciones, sino que es necesario

actuar responsable y compasivamente durante los episodios de enfermedad colectiva. Pero hay otra cosa que llama la atención de este artículo, y es que el mismo Dalai Lama, aun reconociendo que las oraciones no son suficientes ante esta tragedia, afirma que ha estado orando por las personas en China y en todo el mundo, con lo cual señala que, en el budismo, las oraciones y las fórmulas sagradas también son importantes ante este tipo de calamidad. De hecho, en otras ocasiones, el mismo Dalai Lama recomendó que los practicantes budistas recitaran un mantra de una bodhisattva femenina llamada Tārā para ayudar a contener la pandemia (Central Tibetan Administration, 2020).¹⁶

¹⁶ Tārā representa una de las deidades más importantes del budismo tibetano. La versión sánscrita de su más célebre mantra es Om täre tuttäre ture svāhā, una fórmula que no tiene traducción, pero que representa la manifestación sonora de la deidad en su aspiración para salvar a los seres del sufrimiento del mundo.

¹⁷ A esta escultura, conocida como Daibutsu, se le adjudica el poder de proteger a Japón de enfermedades. Fue construida en el año 752 tras una muy severa epidemia de viruela (Cavaliere, 2020, p. 40).

¹⁸ Parṇasavarī es considerada como una manifestación de la bodhisattva Tārā, mencionada anteriormente, con facultades especiales para combatir plagas y epidemias.

¹⁹ La lista incluye, entre otros factores, la concentración en las nociones de impermanencia y de la ausencia de yo, dos ideas fundamentales de la doctrina budista

Ahora bien, es posible ver esta misma concepción en la forma en que muchos budistas afrontaron la pandemia.¹⁷ Por ejemplo, a partir de abril del 2020, los monjes del templo Todai-ji, en Nara, Japón, se dedicaron a diario, por más de dos años, a recitar *sūtras* frente a la escultura colosal de Vairocana, el buddha cósmico, con el objetivo de apresurar el fin de la pandemia. Por su parte, monjes tibetanos y butaneses que residen en diferentes partes del mundo, incluido México y otros países de Latinoamérica, llevaron a cabo recitaciones rituales dedicadas a *Parṇasavarī*, una deidad tántrica femenina cuyo poder se considera efectivo contra las plagas, las epidemias y otras enfermedades (Álvarez Ortega, 2021, p. 208)¹⁸. Finalmente, desde marzo de 2020, centenares de monjes de distintos países del sureste de Asia se reunieron en varias ocasiones para recitar el *Ratanaparitta*, una de las fórmulas de protección que el budismo theravāda considera como muy eficaz contra las epidemias (McKinley, 2021, 122; Myanmaritv, 2020).

Estos pocos ejemplos son suficientes para entender el gran valor que algunos budistas siguen otorgando a las fórmulas sagradas de protección como métodos de sanación. Podemos hacer referencia a varios episodios de la literatura de escuelas budistas antiguas en donde el Buddha prescribe la recitación de alguna fórmula para aliviar el malestar físico de alguno de sus monjes. Así, por ejemplo, en el texto conocido como *Girimānanda sutta*, se habla de un monje llamado Girimānanda, quien está aquejado por una grave enfermedad. Para aliviarlo el Buddha instruye a otro monje, Ānanda, para que le recite una lista de diez nociones (saññā), tras lo cual el monje se alivia de su malestar (Bhikkhu Bodhi, 2012).¹⁹ Podemos ver algo similar en varios discursos que llevan el título de Gilānasutta, Discurso sobre el enfermo, en los cuales varios monjes, incluido el Buddha, se recuperan de severos padecimientos por medio de la recitación de los llamados Siete

factores del despertar (bojjhanga), una lista de factores mentales virtuosos que forman parte del núcleo de la práctica que conduciría al despertar budista.²⁰

Ahora bien, además de estos ejemplos de curación individual, la literatura budista antigua también registra el empleo de fórmulas verbales para afrontar episodios de enfermedad colectiva, como las epidemias. El caso del *Ratanaparitta*, “La protección de las Joyas”, ejemplifica muy bien la importancia que han tenido este tipo de recitaciones durante catástrofes y enfermedades masivas. Por ejemplo, en las crónicas budistas de Sri Lanka se menciona que esta fórmula fue recitada en el siglo IV a petición de un rey llamado Upatissa I durante un terrible episodio de plaga y hambruna. Según el relato, al finalizar la recitación cayó una lluvia purificadora que puso fin a la calamidad. La práctica de recitación de esta fórmula continuó en Sri Lanka a lo largo de los siglos, patrocinada por distintos gobernantes de la isla, quienes veían en esta fórmula sagrada un método eficaz para proteger su reino de infortunios, y en especial de epidemias (Silva, 2001, p. 142).

El *Ratanaparitta* se atribuye al Buddha Śākyamuni. Aparece en los estratos más antiguos de la literatura budista. Su fuente es el *Ratanasutta*, “El discurso sobre las Joyas”, que se encuentra tanto en el *Suttanipāta* como en el *Khuddakapātha*, dos secciones del Canon Pali que se reconocen como muy antiguas. Existe también una versión posterior en sánscrito, que aparece en una obra conocida como *Mahāvastu*. En breve, el *Ratanasutta* es una fórmula que pronuncia el Buddha para pedir a dioses y espíritus de todo tipo que no dañen a los humanos y los protejan. Para generar bienestar, el Buddha declara una serie de verdades vinculadas con las llamadas Tres Joyas: el Buddha, el *dhamma* (*dharma*) y el *sangha*. Tras enunciar cada verdad, el Buddha concluye con la siguiente fórmula: “Que por esta verdad haya bienestar” (en pali; *etena saccena suvatthi hotu*) (Ratanasutta, 2005). De esta forma el Buddha invoca el poder de las Tres Joyas para generar condiciones favorables para los seres.

²⁰ Los siete factores son la presencia mental (*sati*), el discernimiento de los factores existentes (*dharmavicaya*), la vigorosidad (*virīya*), la dicha (*pīti*), la serenidad (*passaddhi*), la concentración (*samādhi*) y la ecuanimidad (*upekkhā*).

El discurso en sí no explica cuándo ni por qué el Buddha pronunció esta fórmula de protección; sin embargo, los comentarios posteriores en lengua pali, así como la versión sánscrita, detallan las circunstancias en que lo hizo. Afirman que una terrible sequía había producido hambruna y muerte en la antigua ciudad de Vesālī, en el

noreste de la actual India. A esto le siguió una epidemia mortífera. Hubo tantas muertes que los cadáveres humanos no podían ser incinerados y quedaron apilados. Esto produjo una pestilencia insoportable que atrajo a muchos espíritus carroñeros y a otros que se alimentaban de la energía vital de los seres humanos. Asolados por el hambre, la enfermedad y los espíritus malignos, los habitantes de la ciudad invocaron el poder de distintas deidades y solicitaron la ayuda de líderes de distintos grupos religiosos, pero ninguno tuvo éxito en aplacar estas calamidades. Finalmente, los príncipes de la región enviaron una comitiva para solicitar la ayuda del Buddha, quien llegó acompañado por un gran número de monjes. Justo en el momento en que el Buddha llegó a la frontera de la ciudad de Vesālī, se liberó una lluvia torrencial que limpió la ciudad de cadáveres y la purificó de la pestilencia. Su mera presencia, así como la llegada del dios Sakka y otras deidades que vinieron a rendirle homenaje, hizo que muchos espíritus malignos huyeran de la ciudad. A continuación, el Buddha recitó el ya mencionado *Ratanaparitta* y lo enseñó al monje Ānanda. Le dio su cuenco lleno de agua y le indicó que debía recitar los versos de protección mientras circundaba las murallas de la ciudad, rociando el agua de su cuenco. Gracias al poder de los versos todos los espíritus nocivos huyeron y la gente que aún estaba enferma se alivió. Los habitantes acudieron en masa ante el Buddha, quien nuevamente recitó el *Ratanaparitta*, repitiéndolo por siete días. Al finalizar este periodo la ciudad volvió a la normalidad.

Las distintas versiones de este episodio coinciden en que la mera presencia del Buddha produjo una lluvia purificadora y su recitación de las verdades vinculadas con las Tres Joyas fue capaz de repeler el influjo de los espíritus malignos y sanar por completo a los aquejados por la epidemia. Además de ser el gran médico de la mente, en este episodio el Buddha Śākyamuni se revela como el gran médico del cuerpo, hábil para aliviar los padecimientos colectivos. Pero junto al poder curativo de su presencia física, también destaca su voz como instrumento de sanación. De acuerdo con algunas listas canónicas que hablan de los atributos del Buddha, su voz era melodiosa, con un timbre divino semejante al del cuclillo, y resonaba como el barrido del elefante o como el trueno de las nubes de lluvia. Hay que señalar que, en el episodio de sanación recién relatado, el poder de la voz del Buddha reside en la verdad que contienen sus palabras. De las diecisiete estrofas que contiene el texto, quince poseen afirmaciones verdaderas de las virtudes de las Tres Joyas, y concluyen con la ya citada frase: “Que por esta verdad haya bienestar”. Igual que en otros versos de protección adjudicados al Buddha, se considera aquí que su enunciación directa e intencional de

la verdad tiene el poder de modificar la realidad externa, en este caso de curar la epidemia de los habitantes de Vesālī.

A continuación, presento tres estrofas del texto, para mostrar cómo el contenido del texto se relaciona con el elogio de las virtudes contenidas en las Tres Joyas:

No hay ninguna joya en este o en otro mundo, ni en los planos celestes,

que sea tan excelente como el Tathāgata (el Buddha), el dios que está por encima de los dioses, el más elevado de entre los hombres. Esta excelente joya también está en el Buddha. ¡Que por esta verdad haya bienestar!

Aquello que el excelente Buddha ha llamado ‘puro’; aquello que en el pasado han descrito como el *samādhi* (concentración) sin interrupciones. Tal *samādhi* no tiene comparación. Esta excelente joya también está en el dharma. ¡Que por esta verdad haya bienestar!

Aquellos que están completamente dedicados, bien resueltos mentalmente, y que han renunciado al mundo para integrarse a la doctrina de Gautama (el Buddha); ellos han alcanzado la meta, se han sumergido en el estado inmortal, y disfrutan la dicha de la extinción con sus mentes liberadas. Esta excelente joya también está en el *sangha*. ¡Que por esta verdad haya bienestar!

Pues bien, los versos de “La protección de las Tres Joyas” y el relato de las circunstancias en que fueron recitados

y enseñados por primera vez son muy importantes para comprender y valorar la eficacia y el poder que muchos budistas confieren a la palabra del Buddha, a la enunciación de la verdad y a las Tres Joyas. Pero también son muy importantes para reflexionar acerca de la utilización de fórmulas religiosas como métodos auxiliares en la curación de enfermedades, incluyendo las que tienen un carácter colectivo. Es interesante presenciar cómo distintas comunidades budistas de Asia privilegiaron la recitación de este texto como un método para aplacar la pandemia, contando entre ellos a tailandeses, cingaleses, vietnamitas, malayos, singapurenses e incluso butaneses, algunos de los cuales recurrieron a Youtube, Facebook y otras plataformas digitales para hacer llegar el poder de este texto a muchos practicantes de diversas partes del mundo. Ahora bien, como señalé antes, la recitación de esta fórmula no es una excepción en el mundo budista, sino que forma parte de un conjunto de prácticas muy extendidas que acentúan el poder de las palabras sagradas como instrumentos de sanación.

Conclusiones Entre el budismo y el fenómeno de la enfermedad hay una relación multifacética que se manifiesta tanto en los textos sagrados como en las prácticas comunitarias actuales. Desde sus orígenes en la India antigua, el budismo ha comprendido la enfermedad no solo como un malestar físico, sino como una expresión concreta del dukkha, ese sufrimiento existencial que caracteriza la condición de los seres que habitan el mundo. La figura del Buddha como el médico supremo que diagnostica el sufrimiento y prescribe el Óctuple Sendero como tratamiento, es solo el primer eslabón de una larga cadena de pensamiento y acción que más adelante se vería reflejado en textos como el *Bodhicaryāvatāra* de *Śāntideva* o el *Mahāprajñāpāramitāsāstra* atribuido a Nāgārjuna. En mayor o menor medida, todos estos textos insisten en la necesidad de una compasión activa, un enfoque que llama a enfrentar el dolor del mundo con herramientas concretas.

La reciente pandemia puso de relieve la vigencia de este enfoque. Mientras personas monásticas y laicas recitaban *sūtras*, y comunidades en Asia combinaban medicina moderna con distintas prácticas rituales, quedó de manifiesto que la tradición budista no establece una línea tajante entre ciencia y creencia, sino que las aborda con una perspectiva de complementariedad. Al mismo tiempo, dentro de esta perspectiva sigue teniendo un papel importante el poder de las palabras sagradas como instrumentos de sanación. Fórmulas como el *Ratanaparitta* o los mantras de Tārā no son considerados por los practicantes como meras plegarias, sino como actos verbales eficaces que modifican la realidad gracias a que tienen su base en verdades profundas. Por ejemplo, cuando en el *Ratanaparitta* el Buddha pronuncia “que por esta verdad haya bienestar”, está ejerciendo un poder terapéutico que opera en múltiples niveles: simbólico, comunitario y fisiológico.

En el contexto actual, en el que las enfermedades y los malestares del mundo rebasan cada vez con más frecuencia los límites de lo local y lo regional y su control exige coordinación a nivel global, podríamos decir que el budismo no solo diagnostica las “enfermedades” del mundo moderno —la alienación, el consumismo, la crisis ecológica— sino que también propone un conjunto de medios que pueden ser usados por practicantes budistas en distintos contextos como parte de un protocolo integral de curación: atención plena, compasión en acción y la convicción de que, como enseñan los versos del *Ratanaparitta*, la verdad enunciada con sabiduría puede ser, en sí misma, un bálsamo para el dolor, tanto psicológica como fisiológicamente.

Referencias

Álvarez Ortega, M. (2021). Global Virus, International Lamas: Tibetan Religious Leaders in the Face of the Covid-19 Crisis. En N. Käsehage (Ed.), *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic* (pp. 179-220). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839454855-007>

Bhikkhu Bodhi (2012). *Girimānandasutta*. *SuttaCentral*. <https://suttacentral.net/an10.60/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

Bhikkhu Nandisena (2013). *Discurso de la Puesta en Movimiento de la Rueda de la Doctrina*. Buddhismo. <https://www.buddhismo.net/es/node/153>

Cavaliere, P. (2021). Religious Institutions in Japan Responding to Covid-19-Induced Risk and Uncertainty: Some Preliminary Considerations. *Journal of Religion in Japan*, 10(1), 31-63. <https://doi.org/10.1163/22118349-20200006>

Central Tibetan Administration (2020). *Chanting Tara mantra helpful in containing the spread of epidemics like Coronavirus: His Holiness the Dalai Lama to Chinese devotees*. Tibet.net. <https://tibet.net/chanting-dolma-mantra-helpful-in-containing-the-spread-of-epidemics-like-coronavirus-his-holiness-the-dalai-lama-to-chinese-devotees/>

Dalai Lama. (2020, 14 de abril). “Prayer is not enough.” The Dalai Lama on why we need to fight coronavirus with compassion. Time. <https://time.com/5820613/dalai-lama-coronavirus-compassion/>

Foucaux, P. É. (1860). *Histoire du Bouddha Sakya Mouni*. Benjamin Duprat.

García, R. E. (2021, 1 de marzo). *La pandemia y el poder de las palabras protectoras del Buddha*. Buddhistdoor en Español. <https://espanol.buddhistdoor.net/la-pandemia-y-el-poder-de-las-palabras-protectoras-del-buddha/>

McGowan, D. J. (1884). The introduction of small-pox and inoculation into China. *En Report on the health of Wenchow for the half-year ended 31st March, 1884*. Chinese Imperial Maritime Customs Service.

McKinley, A. (2021). Coronavirus and Ill-fated Crowns: Buddhist Lessons in Pandemics and Politics. *Journal of Buddhist Ethics*, 28: 121-166.

Myanmaritv (2020, 23 de marzo). *Paritta Recitation: Sanghas and Monks Prays for Being Safe from Pandemic Disease*. MITV. <https://www.myanmaritv.com/news/paritta-recitation-sanghas-and-monks-prays-being-safe-pandemic-disease>

Ratanasutta (2005). *Sutta Central*. <https://suttacentral.net/snp2.1/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

Śāntideva (2012). Camino al Despertar. *Introducción al camino del bodisatva* (Bodhicaryāvatāra), Introducción, traducción del sánscrito y notas de Luis O. Gómez Rodríguez. Siruela.

Silva, L. de. (2001). The paritta ceremony of Sri Lanka: Its antiquity and symbolism. En D. Kalupahana (Ed.), *Buddhist thought and ritual* (pp. 139–150). Motilal Banarsidass.

Skorupski, T. (2008). *Categories of emptiness according to Nāgārjuna's Mahāprajñāpāramitā-śāstra*. SOAS.

La Farmacia natural: Explorando el Poder Curativo de las Plantas



José Manuel Rodríguez Domínguez

La Farmacia natural: Explorando el Poder Curativo de las Plantas

Natural Pharmacy: Exploring the Healing Power of Plants

José Manuel Rodríguez Domínguez²¹

Resumen

En la naturaleza existen muchas plantas desconocidas, de las cuales, solamente utilizamos entre el 1% y 2% de ellas, por lo tanto, es necesario investigar los posibles usos de otras plantas, ya que pueden ser la fuente de futuros alimentos, combustibles, materiales de construcción, etc. Pero sobre todo, encontrar plantas que puedan utilizarse para curar enfermedades. En este trabajo se presentan dos experimentos realizados con plantas con potencial medicinal: el establecimiento de un protocolo de micropropagación de *Taxus globosa* y pruebas de efectividad biológica de extractos de *Eupatorium aschembornianum* (también conocido como *Ageratina pichinchensis*) contra bacterias patógenas.

Palabras clave: Bactericida, Biodiversidad, Cáncer, Micropropagación, Microorganismos.

Abstract

In nature there are many unknown plants, and we only use between 1% and 2% of them, therefore, it is necessary to investigate the possible uses of other plants, since they can be the source of future food, fuels, construction materials, etc., but above all to find plants that can be used to cure diseases. This work presents two experiments carried out with plants with medicinal potential: the establishment of a protocol for micropropagation of *Taxus globosa* and tests of biological effectiveness of extracts of *Eupatorium aschembornianum* (also known as *Ageratina pichinchensis*) against pathogenic bacteria.

Keywords: Bactericide, Biodiversity, Cancer, Micropropagation, Microorganisms.

²¹ Rodríguez Domínguez José Manuel. Doctor en Ciencia y Tecnología en Biotecnología Reproductiva por el Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco, A.C. Maestro en Ciencias en Procesos Biotecnológicos de la Universidad de Guadalajara, y Licenciado en Biología por la misma institución.

Introduction

México es uno de los cuatro países con mayor diversidad biológica en el mundo, ocupando el cuarto lugar después de Brasil, Colombia e Indonesia; la alta biodiversidad se debe a que su territorio abarca dos regiones biogeográficas (Neártica y Neotropical), presentando un complejo relieve con montañas, valles, ambientes marinos tanto templados como tropicales, etc., lo que favorece la abundancia de diversos climas, dando origen a una amplia variedad de flora y fauna, incluyendo un alto número de especies endémicas (Plascencia et al., 2011; Sierra et al., 2014). El número total de especies conocidas en México, es decir, las que ya se han descrito o que cuentan con un nombre científico, es de 64,878 aproximadamente, lo que corresponde al 12% del total de las especies en el mundo (Martínez et al., 2023).

Con respecto a las plantas, en el planeta existen aproximadamente 450,000 especies (incluidas plantas vasculares, briofitas y algas), de las cuales se han descrito alrededor de 400,000 (Antonelli et al., 2023), el ser humano usa entre 5,000 y 7,000 de estas especies vegetales para diversos fines tales como alimento, combustible, materiales de construcción, medicina, perfumería, entre otros, esto significa que solamente el 1-2% de las plantas conocidas se aprovechan de alguna forma por parte de la humanidad, lo cual implica que todavía existe un gran número de plantas desconocidas que quizá tengan potencial curativo, alimenticio, etc., es por esto que podríamos decir que el mayor laboratorio del mundo se llama “Naturaleza”, esperándonos para descubrir las características y propiedades útiles que aún desconocemos de muchas especies vegetales. Es precisamente en la naturaleza que cada vez se van descubriendo más plantas con colores, aromas, formas, etc., que jamás nos hubiéramos imaginado que existieran, por ejemplo podemos mencionar la especie *Tacca chantrieri* (figura 1a), nativa del sudeste asiático y conocida como “flor del murciélago negro” debido a su forma y coloración; por otra parte, la especie *Rafflesia arnoldii* (figura 1b), que se encuentra en los bosques húmedos de Indonesia y que se caracteriza por desarrollar la flor más grande del mundo (casi un metro de diámetro) y que desprende un olor fétido para atraer a las moscas, que son los insectos que la polinizan, es por esto que a esta especie se le conoce como flor cadáver. Otra especie espectacular nativa de Asia tropical es *Codariocalyx motorius* (anteriormente llamada *Desmodium gyrans*) (figura 1c), conocida como planta bailarina, planta telégrafo o planta semáforo, esta planta es sensible a las ondas sonoras, ocasionando un movimiento oscilatorio espontáneo de las hojas, en el que los dos diminutos folíolos laterales de la hoja suben y bajan alternativamente con

una periodicidad de unos pocos minutos (Minorsky, 2024). Sin embargo, también en México pueden encontrarse plantas sorprendentes, tal es el caso de *Cosmos atrosanguineus* (figura 1d), cuya flor desprende un agradable aroma a chocolate.

Figura 1

Diversidad de plantas poco conocidas que se encuentran en varios lugares del mundo



Nota. a) *Tacca chantrieri*. b) *Rafflesia arnoldii*. c) *Codariocalyx motorius*. d) *Cosmos atrosanguineus*. Obtenido de <https://commons.wikimedia.org/> a), b), d) CC Creative Commons Zero (CC0), Public Domain Dedication. c) Public Domain.

Por otra parte, con relación a las plantas medicinales, en México tan sólo existe el reporte de 3,000, aunque solamente una pequeña parte se ha estudiado para conocer y comprender las propiedades curativas con las que cuentan; se estima que el 80% de la población mexicana ha utilizado algunas de estas plantas. La información acerca de las propiedades curativas que se les atribuyen a ciertas especies vegetales, la podemos obtener no solamente de los científicos, sino también de médicos, agricultores, jardineros, amas de casa, curanderos, yerberos y chamanes, así como de información contenida en códices prehispánicos, entre otras fuentes.

El objetivo de este trabajo es dar a conocer algunos estudios científicos que se han realizado o se están realizando en la Unidad de Biotecnología Vegetal del Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco (CIATEJ) en especies vegetales de interés farmacéutico: bajo la dirección de la entonces MC. Maribel Loera, se realizó el establecimiento de un protocolo para la micropropagación de *Taxus globosa* (Tejo mexicano), una especie vegetal a partir de la cual se extrae el fármaco conocido como “Taxol” (nombre genérico: paclitaxel), que se utiliza en tratamientos de quimioterapia contra diversos tipos de cáncer, incluyendo el cáncer de mama, ovario y pulmón, entre otros. Por otra parte, bajo la dirección del Dr. Gabriel Rincón, se está trabajando en la identificación de compuestos químicos y efecto bactericida de extractos obtenidos de *Eupatorium aschembornianum* (Axihuitl o hierba del agua), especie con potencial para utilizarse con fines medicinales.

Metodología

Para el establecimiento del protocolo de micropropagación del Tejo mexicano, se colectaron explantes jóvenes de árboles de *Taxus globosa* en el estado de Nuevo León, los cuales se sometieron a diversos métodos de desinfección para eliminar microorganismos, para posteriormente sembrarse in vitro en diferentes formulaciones de medio de cultivo para lograr la proliferación de yemas axilares, es decir, la producción de nuevos brotes y el enraizamiento de los mismos.

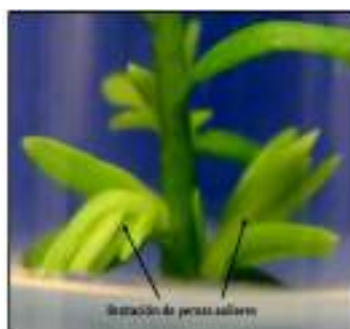
Con respecto a la hierba del agua (Axihuitl), se colectó material vegetal en la región de Tepoztlán, Morelos, a partir de los cuales se obtuvieron extractos cuyo efecto bactericida se probó sobre las bacterias *Dickeya dadantii*, *Pseudomonas aeruginosa* y *Pseudomonas syringae* pv. *Phaseolicola* que atacan a plantas, así como sobre *Helicobacter pylori*, bacteria que se localiza en la mucosa gástrica humana.

Resumen

Los principales microorganismos presentes en los explantes de Tejo mexicano fueron hongos y bacterias; para eliminarlos se utilizaron diversos tratamientos de desinfección (solución de hipoclorito de sodio, fungicidas, bactericidas, etc.) y una vez limpios, los explantes se sembraron in vitro en diversas preparaciones de medio de cultivo con reguladores de crecimiento a fin de determinar la mejor formulación para la micropropagación mediante la técnica de proliferación de yemas axilares (figura 2). La formulación del medio de cultivo óptimo no se menciona en este documento dado que forma parte de un documento confidencial propiedad de la Empresa que contrató los servicios del CIATEJ para su elaboración.

Figura 2

Explante de *Taxus globosa* (Tejo mexicano) sembrado en medio de cultivo *in vitro* para producir proliferación de yemas axilares



Nota. Fotografía de Maribel Loera.

Con respecto a los experimentos realizados con Axihuitl, en la tabla 1 se presentan los resultados obtenidos de las pruebas de efectividad biológica de extractos de esta planta sobre la inhibición del crecimiento de diversas especies bacterianas.

Tabla 1 Efecto bactericida de extractos de Axihuitl sobre diferentes bacterias patológicas

ORGANISMO AFECTADO	ENFERMEDAD DETECTADA	BACTERIA RESPONSABLE DE LA ENFERMEDAD	CONCENTRACIÓN MÍNIMA BACTERICIDA	REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA
Frijol	Tizón de halo	<i>Pseudomonas syringae</i> pv. <i>phaseolicola</i>	80 mg/mL ⁻¹ (in vitro)	Godívez-Vivía, 2012
Violeta africana, Clavel, Crisantemo, Filodendro y Dífembaquia	Pudrición Blanda	<i>Dyckeya dadantii</i> (Antes <i>Erwinia chrysantemi</i>)	160 mg/mL ⁻¹ (in vitro e in vivo)	Pedro-Meza, 2012
Nardo	Pudrición del bulbo del nardo	<i>Pseudomonas aurignosa</i>	140 mg/mL ⁻¹ (in vitro e in vivo)	Zamora-García, (2013)
Ser Humano	Úlceras, inflamación de la mucosa del estómago, cáncer de estómago, entre otras cosas	<i>Helicobacter pylori</i>	En experimentación	

Discusión

La micropropagación o cultivo de plantas en el laboratorio (*cultivo in vitro*) es una técnica que se utiliza para obtener un gran número de plantas de manera rápida y que es muy útil cuando las plantas tardan mucho tiempo en crecer de manera natural; en el caso del Tejo mexicano, es una especie arbórea de lento crecimiento y dado la importancia que tiene para la industria farmacéutica, es muy importante la producción a gran escala de dichos árboles. Es por ello que en el CIATEJ se llevó a cabo el establecimiento de un protocolo de micropropagación de esta especie, proyecto que fue contratado por una Empresa interesada en la propagación de dicha especie. Existen varias técnicas de micropropagación, de ellas, la proliferación de yemas axilares es la única que se considera una “clonación”, es decir, que las nuevas plantas producidas tienen la misma información genética (Rodríguez-Domínguez et al., 2021). Esto es de suma utilidad, pues al detectar por ejemplo un árbol de Tejo que tenga alta producción de Taxol o que sea tolerante a condiciones adversas (sequía, enfermedades, etc.), todas las plantas producidas en laboratorio mediante esta técnica tendrán las mismas características de la planta madre, es por ello que en este proyecto se eligió la propagación del Tejo mexicano utilizando esta metodología.

Por otra parte, los resultados obtenidos de las pruebas de efectividad biológica de extractos de Axihuitl contra bacterias patógenas, demuestran que dichos compuestos tienen efectos bactericidas sobre varias bacterias que atacan a las plantas; este efecto de los extractos obtenidos de esta especie contra microorganismos coincide con lo reportado por Fernández et al., (2002), quienes comprobaron actividad antifúngica contra hongos patógenos de humanos por ejemplo *Trichophyton mentagrophytes* y *Trichophyton rubrum* los cuales parasitan la piel generando inflamación. Con base en esto y tomando en cuenta los comentarios realizados por los habitantes y curanderos de Tepoztlán, quienes han utilizado Axihuitl para aliviar afecciones estomacales, de la piel, ginecológicas, entre otros, en el CIATEJ se han comenzado a realizar experimentos para comprobar el efecto de extractos de Axihuitl contra la bacteria *Helicobacter pylori* que causa grandes problemas del aparato digestivo humano (Tabla 1), obteniéndose resultados preliminares prometedores al menos en experimentos in vitro (resultados no publicados).

Conclusiones

Además de la medicina tradicional conocida como Alopátía, existen medicinas alternativas tales como Homeopatía, Herbolaria, Aromaterapia, entre otras, las cuales utilizan plantas o principios activos de éstas (por ejemplo extractos) para curar o al menos disminuir síntomas de enfermedades; para ello debemos tomar en cuenta los escritos o comentarios no solamente de médicos y científicos, sino también de agricultores, jardineros, amas de casa, curanderos, yerberos, chamanes y todos aquéllos que tengan una relación acerca de “recetas ancestrales” que utilizan plantas para curar. Por su parte, los investigadores del CIATEJ abordan estos temas desde el punto de vista científico, y es por eso que en este trabajo se reportan dos experimentos con plantas que se utilizan o se pueden utilizar con fines medicinales: *Taxus globosa* (Tejo mexicano) y *Eupatorium aschembornianum* (Axihuitl o hierba del agua).

Agradecimientos

Al Dr. Gabriel Rincón-Enríquez y a la Dra. Evangelina Esmeralda Quiñones-Aguilar por su ayuda en la elaboración del manuscrito.

Referencias

- Antonelli, A., Fry, C., Smith, R.J., Eden, J., Govaerts, R.H.A., Kersey, P., et al. 2023. *State of the World's Plants and Fungi 2023*. Royal Botanic Gardens, Kew.
- Fernández, R., Segundo, C., Arenas, R., Diamante, S., Guzmán, A. 2002. Determinación de las variedades de *Trichophyton mentagrophytes* en 10 casos de dermatofitosis de Paraguay. *Bioquímica* 27, 41-45.
- Godínez-Vivia, A. 2012. Efecto antimicrobiano in vitro de extractos de *Eupatorium aschbornianum* sobre *Pseudomonas syringae* pv. *phaseolicola*. Tesis de pregrado. Universidad de Guadalajara. Jalisco, México.
- Martínez, S.I.C., López, N.A.S., Medina, J.C., Paredes, Y.M. 2023. La medicina tradicional: perspectiva turística y patrimonial. *Dictamen Libre*, 33, 105-117.
- Minorsky, P.V. 2024. The “plant neurobiology” revolution. *Plant Signaling & Behavior*, 19(1), 2345413.
- Plascencia, R.L., Barrientos, A.C., Raz-Guzmán, A. 2011. *La biodiversidad en México: su conservación y las colecciones biológicas*. *Ciencias*, 101.
- Prado-Meza, C. 2012. *Efecto inhibitorio in vitro de extractos de Eupatorium aschbornianum sobre Erwinia chrysanthemi, agente causal de la pudrición blanda en plantas*. Tesis de pregrado. Universidad de Guadalajara. Jalisco, México.
- Rodríguez-Domínguez, J.M., Castañeda-Nava, J.J., del Toro-de la Cruz, F.O., Gutiérrez-Mora, A., Plaza-Ávila, A.P. 2021. *Manual de prácticas de laboratorio para la micropropagación de plantas*. Primera edición, Ed. CIATEJ. ISBN 978-607-8734-33-7.
- Sierra, C.L.J., Ramírez, J.S., Cortés-Calva, P., Cámara, A.B.S., Dávalos, L.I.Í., Ortega-Rubio, A. 2014. México país megadiverso y la relevancia de las áreas naturales protegidas. *Investigación y ciencia*, 22(60), 16-22.
- Zamora-García, W. 2013. *Efectividad biológica del axihuitl (Eupatorium aschbornianum) en el control de la pudrición del nardo (Polianthes tuberosa) bajo invernadero*. Tesis pregrado. Universidad Politécnica de Francisco I. Madero. Hidalgo, México.

Interculturalidad Tibetana y Mexicana, la Distante Cercanía de Culturas Ancestrales



Daniel Roberto Béjar López

Interculturalidad Tibetana y Mexicana, la Distante Cercanía de Culturas Ancestrales

Tibetan and Mexican Interculturality, the Distant Proximity of
Ancestral Cultures

Daniel Roberto Béjar López ²²

Resumen

En marzo del 2025 se llevó a cabo el magno evento Encuentro de dos culturas, tibetana y mexicana, éste tuvo lugar en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) durante dos días, y se extendió al Centro Otomí de la Ciudad de México un día más, y a Valle de Bravo un cuarto y último día. El encuentro se convirtió en un espacio interactivo donde el análisis académico desde la investigación científica se volvió protagonista en voz de expertos en ambas culturas, la cultura prehispánica y su herencia viva en México, y la cultura tibetana esparcida por todo el mundo a partir del exilio de los monjes tibetanos expulsados de China. Pero también los asistentes al evento se encontraron con la presencia de los lamas y monjes budistas que acudieron a nuestro país, para compartir sus enseñanzas y su espiritualidad. Además, representantes de pueblos originarios e instituciones dedicadas a preservar y compartir el legado de sus culturas, invitaron a los asistentes a la danza, la ejecución de instrumentos autóctonos y el canto de esos pueblos de México con profundas raíces y conocimiento invaluable. El temazcal, y visitas a las Stupas del Estado de México en Valle de Bravo, dieron un cierre perfecto a esta visión holística de dos culturas tan distantes en su evolución y su andar por el mundo y tan coincidentes en su armonía y culto de respeto a la naturaleza y a un todo que une y forma parte de cada individuo. En el presente artículo se explora la forma en que el budismo ha encontrado sus paralelismos en la cultura ancestral mexicana, y cómo coexisten en la vida moderna las enseñanzas ancestrales prehispánicas y la espiritualidad budista.

²² Béjar López Daniel Roberto, Maestro en Administración con Especialidad en Ingeniería Financiera por la UVM, Licenciado en Contaduría por la UNAM, Técnico Académico Titular A de tiempo completo en la Dirección General de Orientación y Atención Educativa de la UNAM y Profesor de Asignatura de las Maestrías en Alta Dirección y de Administración Industrial de la Facultad de Química de la UNAM.

Palabras clave: budismo, culturas prehispánicas, temazcal (temazcalli), stupas, naturaleza.

Abstract

In March 2025, the great event Meeting of 2 Tibetan and Mexican cultures was held, this took place at the National Autonomous University of Mexico (UNAM) for 2 days and extended to the Otomi Center in Mexico City one more day and to Valle de Bravo for a fourth and last day. The meeting became an interactive space where academic analysis from scientific research became the protagonist in the voice of experts in both cultures, the pre-Hispanic culture and its living heritage in Mexico, and the Tibetan culture spread throughout the world from the exile of the Tibetan monks expelled from China. But those attending the event also found the presence of lamas, Buddhist monks who came to our country, to share their teachings and spirituality. In addition, representatives of native peoples and institutions dedicated to preserving and sharing the legacy of their cultures, invited attendees to the dance, the playing of instruments and the singing of those peoples of Mexico with deep roots and invaluable knowledge. Temazcal, and visits to the Stupas of the State of Mexico in Valle de Bravo, gave a perfect closure to this holistic vision that two cultures so distant in their evolution and their walk around the world and so coincident in their harmony and worship of respect for nature and a whole that unites and is part of each individual. This article explores the way in which Buddhism has found its parallels in ancestral Mexican culture, and how ancestral pre-Hispanic teachings and Buddhist spirituality coexist in modern life.

Keywords: buddhism, pre-hispanic cultures, temazcal (temazcalli), stupas, nature.

El Budismo y su Cosmovisión

De acuerdo con Dalai Lama en 1987:
El mundo se vuelve cada vez más pequeño, cada vez más interde-

pendiente hoy más que nunca la vida debe caracterizarse por un sentido de Responsabilidad Universal no solo de nación a nación y de humano a humano, sino también entre los humanos y otras formas de vida. (Centro Mindfulness de México, 2019, párr. 1)

Desde su origen, según la leyenda de Siddhartha Gautama y el árbol Bodhi, el budismo y la naturaleza están unidos.

La leyenda narra que Siddhartha, después de haberse instruido en la meditación durante años, se sentó bajo la sombra de una higuera, el Árbol Bodhi, con la convicción de no moverse hasta alcanzar la iluminación. El árbol Bodhi lo protegió del sol con su sombra, y le dio refugio durante la noche. Un día, se desató una terrible tormenta, y de las raíces del árbol surgió Muchilinda, el rey de las serpientes. Siddhartha fue envuelto por él, recibiendo así su protección. Cuando Siddhartha Gautama finalmente alcanzó la iluminación, lleno de gratitud y devoción, permaneció una semana más ahí, con los ojos abiertos, mirando fijamente al Árbol Bodhi sin pestañear.

Cada 8 de diciembre, se conmemora la iluminación de Buda donde muchos seguidores del budismo se toman un momento para meditar bajo las ramas de algún árbol cercano. Según la cosmovisión budista, la naturaleza no es algo externo al ser humano, sino parte de él y de su devoción.

El budismo promueve una visión empática, de compasión y reverencia ante todas las formas de vida, considerando a los seres humanos como una parte más de la naturaleza. Es indudable para el budismo que existe una conexión intrínseca en la que, si un elemento se ve afectado, los otros también lo estarán.

Este pensamiento filosófico difiere mucho del pensamiento occidental moderno, que se vale de la naturaleza como un instrumento y fuente de recursos. La visión antropocéntrica, que eleva al ser humano por encima de los demás integrantes de la naturaleza, constituye la gran diferencia entre ambas cosmovisiones.

El primer compromiso que debe hacer un monje budista es: “yo me abstengo de destruir cualquier tipo de vida”.

La creencia en la reencarnación hace aún más profunda esta convicción de conexión y responsabilidad con nuestro entorno y la necesidad de cuidarlo.

Karma, Dharma y Naturaleza

El Karma es un concepto bastante conocido en Occidente, generalmente con un enfoque de castigo o consecuencia negativa por una mala acción; sin embargo, se trata de una ley de causa y efecto. Lo que decimos, pensamos y hacemos se refleja en nuestras experiencias. Todo lo que decimos, pensamos o hacemos no solo repercute en los demás, sino también en el medio ambiente.

Según el budismo, una conducta negativa e inconsciente frente a la naturaleza, acarreará efectos negativos a corto o largo plazo. Al final, será la suma de nuestras acciones en una vida la que determinará cómo seremos en la siguiente. El odio, el apego y la ignorancia, en definitiva, llevan a los malos actos, los cuales provocarán un mal karma; es decir, una mala reencarnación y malas experiencias.

Por el contrario, la eliminación gradual de las malas acciones se traducirá en experiencias, cuerpo y entorno positivos, dentro de esta ineludible interconexión en la que estamos todos inmersos. Para el budismo, la felicidad personal está directamente relacionada con la forma en que tratamos al entorno.

El Dharma, por su parte, aunque menos conocido en Occidente, no por ello es menos importante. Las enseñanzas de Buda, orientadas para alcanzar la paz interior y la felicidad completa, reciben el nombre de Dharma, palabra de origen sánscrito que significa “protección”. La práctica constante de estas enseñanzas protege del sufrimiento a quien las sigue.

La práctica del Dharma exige vivir cerca de la naturaleza. En sus enseñanzas, Buda afirma que las personas deben vivir en un ambiente apropiado, lo cual no significa estar rodeado de lujos, sino habitar en un entorno natural.

El Dharma enseña también que el ser humano debe amar y respetar no solo a los seres de su propia especie, sino también a los animales, las plantas y todas las formas de vida.

En los templos budistas, por ejemplo, algunos monjes han llevado el respeto por la naturaleza al punto de permitir que esta recupere su espacio: pueden observarse raíces de árboles irrumpiendo en los pisos de piedra y ramas introduciéndose por las ventanas y espacios abiertos.

El Óctuple Sendero

La filosofía budista se sigue a través el del Óctuple Sendero, representado en la rueda del Dharma, el cual comprende una amplia concepción del amor y la compasión por todos los seres vivientes. Cada uno de los ocho rayos de la rueda del Dharma representa una enseñanza relacionada con el cuidado de la naturaleza.

En este sentido, en el presente artículo analizaremos brevemente tres de estos caminos o senderos: la Recta Acción, el Recto Medio de Vida y el Recto Pensamiento.

En primer lugar, la Recta Acción se refiere principalmente al respeto por todos los seres vivos, exhortando a abstenerse de destruirlos o dañarlos, así como enaltecer el deber de ayudar a otros a llevar una vida plena y feliz.

Por su parte, el Recto Medio de Vida establece que uno debe evitar oficios y profesiones que causen daño a otros seres, sin importar si se trata de actividades lícitas o ilícitas. Bajo este principio, cualquier tipo de industria que provoque deforestación, contaminación del agua o el aire, erosión de la tierra, o que implique la muerte o experimentación con animales, contraviene los preceptos del Recto Medio de Vida. En definitiva, toda actividad que afecte negativamente el entorno y perjudique la calidad de vida es rechazada por esta enseñanza.

Finalmente, el *Recto Pensamiento* promueve el cultivo de pensamientos de amor hacia todos los seres y la práctica de la no violencia. Este tipo de pensamiento es característico de la sabiduría budista, se basa en la renuncia al apego egoísta, la mala voluntad, el odio y la crueldad.

De los Templos a la Comunidad

Existen votos relacionados con la protección de la pureza del agua, la prohibición de matar animales o cualquier ser sintiente, así como el respeto por la vida de los árboles. Estos preceptos morales son seguidos por monjes y monjas budistas como parte de su compromiso de no dañar la naturaleza.

En la actualidad, muchos devotos budistas han extendido estas enseñanzas a las comunidades cercanas, fomentando prácticas como el

reciclaje, la reforestación y la prevención de la contaminación del aire y del agua. Además, brindan ayuda a los animales que se encuentran heridos o en situación de vulnerabilidad.

Sin embargo, resulta cada vez más difícil defender y vivir plenamente conforme a estos preceptos, ya que prácticamente todo lo que nos rodea perjudica al medio ambiente. Por ejemplo, la industria textil, genera un enorme daño al ecosistema y, con frecuencia, mantiene condiciones laborales nocivas, incluyendo la explotación infantil. De forma similar, las industrias alimenticia y cosmética han sido ampliamente cuestionadas por la crueldad ejercida hacia los animales. A esto se suman la producción de plásticos, la industria forestal y muchas otras actividades que afectan gravemente al planeta.

A pesar de estas dificultades, las enseñanzas del budismo se presentan como una guía universal, plenamente aplicable a nuestra vida cotidiana. Adoptar pequeños cambios pueden marcar una gran diferencia: reducir el consumo de plástico, utilizar bolsas de tela y envases de vidrio, evitar productos no biodegradables, reutilizar y reciclar en la medida de lo posible. Asimismo, optar por productos libres de crueldad animal, tanto en la alimentación como en los cosméticos, ser conscientes de la ropa que adquirimos y la cantidad que consumimos, así como respetar y, cuando sea posible, cuidar a los animales que encontramos en nuestro entorno.

Estas son algunas de las acciones que, al convertirse en hábitos, nos permiten incorporar en nuestra vida diaria las enseñanzas budistas sobre la empatía, la compasión y el respeto por la naturaleza.

Budismo en México

En México se registran aproximadamente 5,346 practicantes del budismo, de acuerdo con cifras del INEGI en la última encuesta sobre la diversidad religiosa en el país. Sin embargo, al ser budismo más una filosofía de vida que una religión estricta, se estima que actualmente existen alrededor de 108,701 personas en México que practican la filosofía budista, abarcando diversas tradiciones y escuelas vivas de Japón, Corea, China y el Tíbet.

Desde una perspectiva histórica, el desarrollo en México puede dividirse en cuatro etapas:

1. La primera fase se remonta al siglo XIX con la migración de chinos y coreanos comerciantes a México.

2. La segunda etapa surge a principios del siglo XX con el movimiento intelectual vinculado con la teosofía europea y el esoterismo, y que tuvo gran influencia en la atmósfera cultural de los grupos ilustrados de aquel entonces.

3. La tercera fase fue en la década de 1950, cuando la práctica espiritual arribó verdaderamente a México. Una de las figuras principales fue el Maestro Zen Roshi Ejo Takata de Japón que vino a México para enseñar y practicar acupuntura y promover el cultivo de la soya entre los campesinos mexicanos. Además, Roshi Ejo Takata tuvo un gran impacto en la sociedad joven gracias a sus clases de meditación en Ciudad Universitaria.

4. Actualmente estamos en la etapa de consolidación del budismo en México con la creación de comunidades de budistas mexicanas que sostienen centros y templos de práctica y viven acorde a los principios budistas desde la vida cotidiana.

Otras figuras importantes destacadas que contribuyeron significativamente a la difusión del budismo en México son el Maestro japonés Zen Teitaro Suzuki, el psicoanalista Erich Fromm, el Maestro norteamericano Roshi Philip Kapleau, el Maestro japonés Zen Maezumi y Su Santidad el XIV Dalai Lama.

En este contexto surge la Comunidad Budista de México (CBM) como una red de amistad e inspiración en el camino del Buddha Dharma.

Dentro del budismo, las Stupas son monumentos funerarios de peregrinación que resguardan reliquias en su interior y poseen un profundo valor simbólico, razón por la cual su ubicación es cuidadosamente seleccionada. En México existen tres Stupas, lo que representa un privilegio para la comunidad budista del país.

Aunque las tres pertenecen a linajes afines, presentan ligeras diferencias. Por ejemplo, la Stupa de la Paz fue promovida por Casa Tibet

y consagrada por dos autoridades del linaje Kayupa. Por su parte, tanto la Stupa para la Paz Mundial como la Stupa de Torreón pertenecen al linaje Bön.

La presencia de Stupas tiene una gran relevancia para la comunidad budista en México, ya que son espacios de reunión, meditación y contemplación, representando lugares de refugio y tranquilidad para quienes buscan paz interior.

La Stupa de la Paz (en el sureste de Valle de bravo)

En medio de una de las zonas más pacíficas de Valle de Bravo se encuentra la Stupa de la Paz, también conocida como Chörten. Esta construcción

simbólica representa la mente de Buda y, en su diseño, plasma las distintas etapas de la iluminación.

La edificación de esta bella estructura estuvo a cargo de monjes tibetanos, quienes donaron las reliquias que fueron colocadas en los cimientos y realizaron las ceremonias correspondientes para bendecir la tierra. El templo fue consagrado el 4 de diciembre del 2010.

La Gran Stupa para la Paz Mundial (al este de Valle de bravo)

Al este de Valle de Bravo, cerca de la localidad de San Mateo Acatitlán, se encuentra la Gran Stupa para la Paz Mundial, un mandala cósmico que simboliza el camino espiritual hacia la liberación a través de tres dimensiones.

Cabe mencionar que esta Stupa es la más grande que se ha construido en Occidente, con un área de 400 metros cuadrados y una altura de 34 metros. En 2004, Geshe Tenzine Wangya nombró este sitio como “tierra de la madre amorosa de sabiduría”.

Stupa de Torreón (en el estado de Coahuila)

Este mandala cósmico representa el camino espiritual hacia la liberación a través de tres dimensiones.

También conocido como Chamma Ling, la Stupa de la Laguna fue el primer templo budista que se construyó en Torreón, Coahuila. Este sitio ofrece a turistas y locales un espacio de escape del bullicio de la ciudad para sumergirse en la tranquilidad absoluta.

La iniciativa de su construcción se debió a un hombre llamado Carlos Madero Cantú, quien en 1995 se inició en el budismo tibetano. Gracias a su compromiso, solicitó autorización para fundar una Stupa, la cual fue aprobada en 2005 por autoridades religiosas de Nepal.

A estas Stupas acuden cada año cientos de personas en busca de un entorno pacífico que proporcione la meditación, la reflexión y la interiorización. Hombres y mujeres de todas las edades y credos, encuentran en estos santuarios un espacio de paz y armonía, donde el tiempo pareciera detenerse.

Temazcal, Herbolaria y Tradición de las Culturas Prehispánicas Mexicanas

Percibo lo secreto, lo oculto: ¡oh vosotros señores! Así somos, somos mortales, de cuatro en cuatro nosotros los hombres, todos habremos de irnos, todos habremos de morir en la tierra.

Nadie en jade, nadie en oro se convertirá: en la tierra quedará guardado.

Todos nos iremos allá, de igual modo. Nadie quedará, conjuntamente habrá que perecer, nosotros iremos así a su casa.

Como una pintura, nos iremos borrando. Como una flor, nos iremos secando aquí sobre la tierra.

Como vestidura de plumaje de ave zacuán, de la preciosa ave de cuello de hule, nos iremos acabando, nos vamos a su casa.

Se acercó aquí, hace giros la tristeza de los que en su interior viven...

Meditadlo, señores, águilas y tigres, aunque fuerais de jade, aunque fuerais de oro,

también allá iréis, al lugar de los descarnados...

Tendremos que desaparecer, nadie habrá de quedar.

Nezahualcoyotl (Romances de los señores de la Nueva España, f. 36r.)

Desde los antiguos tiempos prehispánicos en Mesoamérica, el temazcal, “baño de vapor”, ha desempeñado un papel importante en la vida social y religiosa de diversos pueblos. Por ejemplo, en la zona maya se conocía como *zumpulcheé*, aunque actualmente recibe otros nombres: *chuj* en *mam*; *chu* en kanhobalán; *tuj* en quiché; y *pus* en tzeltal. Los tarascos lo llaman *huriguequa*, los totonacos *saq*, y en Tajín se conoce como *xiaca*.

La palabra temazcal proviene del náhuatl *temazcalli*, que significa “casa de vapor”. En sus orígenes, nuestros antepasados usaban este espacio con fines higiénicos como rituales, dotándolo de significados espirituales. Era considerado un lugar sagrado de purificación, donde quienes ingresaban al temazcal experimentaban un renacimiento simbólico, liberándose de impurezas físicas, emocionales y espirituales, como si regresaran al vientre materno.

Con la conquista y la imposición de nuevas creencias religiosas en la entonces llamada Nueva España, el uso del temazcal experimentó un proceso de transformación. No obstante, la práctica logró sobrevivir en comunidades indígenas y se ha integrado en la vida cotidiana contemporánea.

Por lo general, la estructura del temazcal consiste en una pequeña construcción de adobe o piedra, con forma de cúpula, que simboliza el útero. En su interior se colocan piedras volcánicas calentadas en un fuego exterior, sobre las cuales se vierte agua mezclada con hierbas medicinales, generando el vapor. Este ambiente, acompañado de cantos y oraciones de los guías o temazcaleros, crea un espacio de relajación y purificación considerado sanador tanto para el cuerpo y el espíritu.

Comparados con los temazcales modernos, los vestigios arqueológicos muestran que antiguamente eran edificaciones de gran importancia, localizadas dentro de centros ceremoniales, frecuentemente asociados a juegos de pelota. Su construcción y dimensiones eran similares a la de los palacios y templos. En México, se han localizado temazcales en sitios arqueológicos: en el área maya (Palenque, Chichén Itzá, Piedras Negras, San Antonio, Quiriguá, Agua Tibia y Los Cimientos-Chustum);

en el Altiplano Central (Tlatelolco, Xochicalco y Teotihuacán); y en la Costa del Golfo y Puebla (Filo-Bobos y Cantona).

Las excavaciones revelan que su planta podía ser rectangular, cuadrada o circular. Se construían sobre el terreno, de forma semisubterránea o completamente subterránea, y podían albergar hasta 30 personas. Los materiales de construcción incluían piedra con barro, adobes, carrizo o piedra tallada. El piso solía ser de tierra apisonada, en algunos casos, quemada, estucado o empedrada, con o sin sistema de drenaje.

Las representaciones pictográficas de temazcales en códices prehispánicos como *Magliabechiano*, *Tudela*, *Vaticano B*, *Borgia* y *Aubin*. En estos documentos se aprecia que el techo podía ser a dos aguas, plano o con forma de cúpula. El vapor se generaba calentando piedras o fragmentos de cerámica sobre los que se arrojaba el agua; en algunos casos, el horno se encontraba adyacente al baño, calentando una pared sobre la que se arrojaba agua.

Los cronistas del siglo XVI, como Sahagún, Durán y Clavijero, señalaron la diversidad de funciones del temazcal: higiene, tratamiento postparto, usos religiosos y terapéuticos.

En las culturas mesoamericanas, el temazcal tenía un significado ritual y cosmológico. Su ubicación junto a los juegos de pelota evidencia su relación con los ritos sagrados de estos eventos. El temazcal representaba el interior de la Tierra, funcionando como un espacio de tránsito entre el mundo de los vivos y el inframundo. Era concebido como la puerta hacia el más allá. Algunos ejemplares arqueológicos ubicados al poniente del juego de pelota podrían simbolizar el punto donde cuerpos celestes, como Venus, el Sol y la Luna, descendían hacia el inframundo, viajando por esta región subterránea para reaparecer por el oriente. Este fenómeno estaba íntimamente relacionado con los ciclos agrícolas y el culto a la fertilidad.

En las ceremonias de temazcal, se llevan a cabo rituales que buscan restablecer el equilibrio entre el cuerpo y la mente. El temazcalero guía a los participantes en un viaje de introspección y sanación, donde se invoca a los elementos de la naturaleza: el fuego, el aire, el agua y la tierra; esta ceremonia no solamente tiene beneficios físicos, sino también es una experiencia de conexión mística, que ha trascendido fronteras y forma parte del turismo cultural.

La tradición del temazcal, como manifestación viva de la cosmovisión de nuestros antepasados, es hoy considerada como una forma de re-

sistencia cultural. Es un recordatorio de la relación espiritual con la tierra, un acto de preservación cultural y una celebración de la identidad mexicana. Un ritual de purificación que conecta a las personas con sus raíces indígenas y mantiene viva una de sus más antiguas costumbres, un acto simbólico que no solo limpia el cuerpo, sino también el alma.

Como elementos terapéuticos, el conjunto de plantas utilizadas en el baño de temazcal tiene diferentes propósitos, y éstos dependen del objetivo del baño, las necesidades del paciente, la región donde se emplean, las preferencias culturales y la época del año en que se cultivan.

Por ejemplo, el capulín y el zapote blanco son utilizados para golpear distintas partes del cuerpo durante la ceremonia, debido a su resistencia y a que, al ser agitados, liberan aceites que proporcionan efectos de aromaterapia.

De acuerdo con la maestra Linares, quien llevó a cabo una investigación de las plantas empleadas en Ozumba y Santa Catarina del Monte, Estado de México, muchas de ellas no son mexicanas. Varias provenientes de Europa, como la albahaca, el romero, la ruda, la Santa María, la manzanilla, la yerbabuena y el marrubio; otras originarias de Sudamérica, como el pirú; o de Australia, como el eucalipto. Sin embargo, sus propiedades farmacológicas son similares a las de las especies nativas, lo que facilitó su adopción.

Entre las plantas nativas más utilizadas destacan: la tila, el mirto, el capulín, la jarilla, el zapote blanco, el encino, el pericón y el estafiate. Estas plantas son aplicadas de distintas formas: en infusiones, masajes, hojeo, limpias, ceremonias, aromaterapia, inhalaciones, fricciones, enjuagues, rameos y como almohadas medicinales.

El baño tradicional se ha adaptado a la vida contemporánea, lo que ha permitido la continuidad de la herbolaria y fomentando el cultivo de plantas medicinales para satisfacer la demanda. Esta tradición, además, genera un ingreso económico para las localidades donde ha logrado mantenerse.

Los pueblos prehispánicos de América Latina tenían una relación intrínseca con la naturaleza que los rodeaba. Desde los incas en Perú hasta los aztecas en México, estas culturas entendían que la naturaleza era algo sagrado y que debía ser venerado y respetado. La conexión esencial que los prehispánicos tenían con la naturaleza y cómo esta relación única influyó en su forma de vida y en su cosmovisión.

La Naturaleza Como un Ser Sagrado

Para los pueblos prehispánicos, la naturaleza no era simplemente un conjunto de elementos físicos que los rodeaban; por el contrario, era concebida como un ser sagrado, digno de respeto y devoción. En muchas culturas prehispánicas, se creía que la naturaleza estaba habitada por dioses y espíritus, los cuales debían ser honrados mediante rituales y ofrendas, estableciendo una relación de reciprocidad entre los seres humanos y su entorno.

Por ejemplo, los incas veneraban a la Pachamama, Madre Tierra, como una deidad suprema responsable del equilibrio del mundo natural. Para honrarla, realizaban ceremonias en las que ofrecían alimentos, bebidas y otros elementos simbólicos de la tierra. De esta manera, se creía que la Pachamama estaría contenta y que protegería a los incas de los peligros del mundo natural.

La Agricultura y la Naturaleza

Una de las formas más importantes en que los prehispánicos se relacionaban con la naturaleza era a través de la agricultura. Muchas culturas prehispánicas desarrollaron técnicas agrícolas avanzadas que les permitieron cultivar alimentos en tierras difíciles y en climas extremos.

Un ejemplo notable lo representan los aztecas, quienes construyeron las chinampas, o jardines flotantes, en los lagos del Valle de México. Estas estructuras permitieron maximizar el uso de la tierra cultivable, trabajando en armonía con el agua y los suelos lacustres. Las Chinampas no solo aumentaron la producción alimentaria, sino que también ejemplificaron una comprensión ecológica de los sistemas naturales.

La Naturaleza y la Medicina

La naturaleza también fue fuente de sabiduría médica para las culturas prehispánicas. Muchas plantas y hierbas eran utilizadas para tratar enfermedades y dolencias.

Por ejemplo, los mayas empleaban la corteza del árbol de chicozapote (Manilkara zapota) para aliviar la tos y la fiebre. La corteza contenía una sustancia que tenía propiedades antitusivas y antipiréticas, lo que la hacía efectiva para tratar estos síntomas.

La Naturaleza en la Cosmovisión Prehispánica

La cosmovisión prehispánica situaba a la naturaleza en el centro de la existencia humana y del universo. Muchas culturas prehispánicas creían que el cosmos estaba dividido en tres reinos: el cielo, la tierra y el inframundo, cada uno gobernado por diferentes deidades y energías sobrenaturales.

En el caso de los mayas, el universo estaba organizado en estas tres capas superpuestas, y cada dimensión albergaba dioses específicos que influían en la vida cotidiana. La naturaleza, en todas sus formas, era concebida como una manifestación visible de estas fuerzas divinas, y el respeto hacia ella era, en última instancia, una forma de respeto hacia el orden cósmico.

Conclusiones

Es sorprendente como la herencia ancestral mesoamericana nos lleva a la reflexión sobre nuestra relación con la naturaleza, recordándonos cuán a menudo olvidamos nuestro lugar en el mundo y perdemos la humildad inherente a lo insignificante de nuestra existencia dentro de un universo vasto y autorregulable, que, en definitiva, no requiere de nuestra intervención para subsistir.

Por el contrario, las señales son inequívocas; el ser humano le ha causado un daño profundo a la naturaleza, transformando su entorno en un espacio donde la vida cada vez es más vulnerable y compleja. En este contexto, se vuelve urgente atender el llamado de filosofías como el budismo, que proponen el autocuidado y la intervención positiva del ser humano para restablecer la armonía con la naturaleza y la paz interior.

El budismo, que ha logrado prevalecer a lo largo del tiempo y arraigarse en diversas culturas, tanto de Oriente como de Occidente, nos recuerda constantemente que la naturaleza está por encima de todos; que los seres humanos no somos más que una parte pequeña de este mundo, y en ningún caso, más importantes que cualquier otra forma de vida.

Al iniciar este trabajo evocando el encuentro de dos culturas, subrayábamos la importancia de contar con espacios donde compartir los conocimientos que, en su mejor momento, más elevado de espiritualidad, introspección, reflexión y paz, el ser humano ha desarrollado y preservado desde tiempos inmemorables. Aprender a percibir la vida que nos rodea como parte de nuestra propia existencia es precisamente lo que une a estas dos tradiciones: la tibetana y la mexicana, en una lejana pero profunda cercanía.

Referencias

Arqueología Mexicana. (s. f.). El temazcal, el baño de vapor prehispánico. *Arqueología Mexicana*. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/el-temazcal-el-bano-de-vapor-prehispanico>

Centro Mindfulness de México. [Centro Mindfulness de México]. (17 de mayo de 2019). *El mundo se vuelve cada vez más pequeño, cada vez más interdependiente ... hoy más que nunca la vida debe* [Imagen adjunta] [Publicación de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2336810136644855&set=a.1899722003687006>

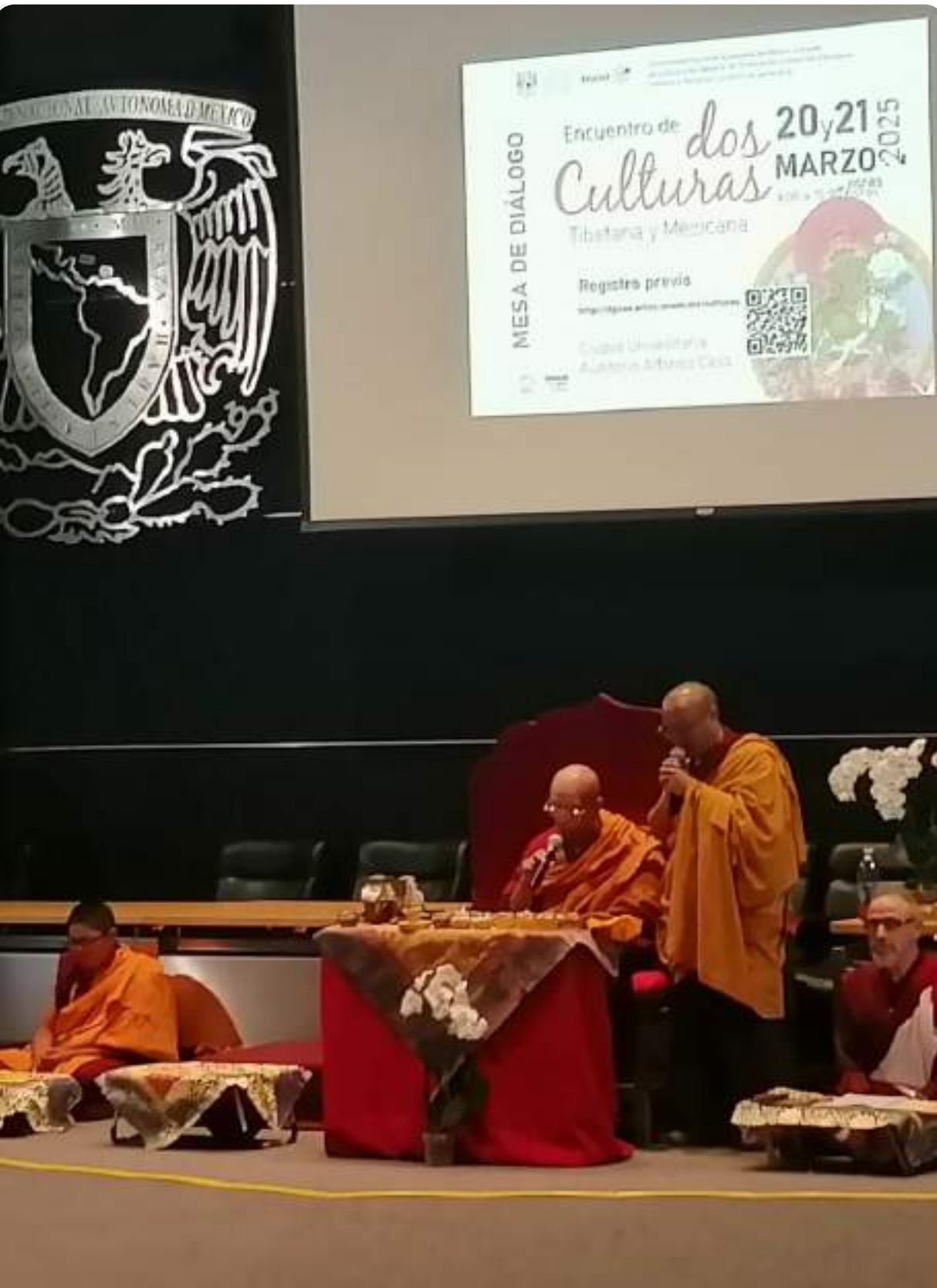
INEGI (2017). *Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) 2017: Módulo de Personas con diversidad religiosa*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2017/doc/enadis2017_resultados.pdf

Rivas, M. (s. f.). *La esencial conexión de los prehispánicos con la naturaleza*. Física Día Onia. <https://fisica.diaonia.com/la-esencial-conexion-de-los-prehispanicos-con-la-naturaleza/>

UNAMirada a la Ciencia. (s. f.). *Esta importante práctica de origen prehispánico sigue presente como parte de la medicina tradicional mexicana* (Ed. 657). UNAM. http://www.unamiradaalaciencia.unam.mx/download/pdf_prensa/unamirada_657.pdf

Zavala C., E. (2025, 25 de marzo). *La tradición del temazcal en México*. Tradición es cultura. Recuperado el 12 de junio de 2025, de <https://tradicionescultura.com.mx/2025/03/25/la-tradicion-del-temazcal-en-mexico/>

Llevando el Budismo a México



Orquídea Peñaloza

Llevando el Budismo a México

Bringing Buddhism to Mexico

Orquídea Peñaloza ²³

Resumen

Budismo y tradición mexicana son un binomio excepcional, pareciera impensable que existan tantas coincidencias en la cosmovisión de ambos pueblos, pero es una realidad innegable, no siempre tangible, pero cuando se comprenden los paralelismos nos volvemos más conscientes de lo que significa ser humano, en un mundo como el nuestro tan egocéntrico, tan indiferente y hasta cruel. En este artículo narraré mi experiencia como mexicana budista y defensora de nuestras raíces prehispánicas de lo que fue este encuentro de culturas en el que participé activamente para lograr que mucha gente se enriqueciera espiritualmente, mentalmente, a través del flujo de energía que los maestros budistas transmiten y comparten con total generosidad.

La UNAM lo hizo posible, no podré dejar de agradecer a la máxima casa de estudios por ayudarme a cumplir este sueño y materializarlo con tanta abundancia.

Palabras clave: budismo, energía, prehispánicas, cosmovisión, energía, maestros budistas.

²³ Peñaloza Granados Orquídea. Mexicana radicada en los EUA, estudiosa de la filosofía budista en diferentes monasterios en India donde conoció al Dalai Lama. Es madre del monje budista Sonam Acevedo e impulsadora de la filosofía budista en México.

Abstract

Buddhism and Mexican tradition are an exceptional pairing, it seems unthinkable that there are so many coincidences in the worldview of both peoples, but it is an undeniable reality, not always tangible, but when the parallels are understood we become more aware of what it means to be human, in a world like ours so egocentric, so indifferent and even cruel.

In this article I will narrate my experience as a Mexican Buddhist and defender of our pre-Hispanic roots of what was this meeting of cultures in which I actively participated to ensure that many people were spiritually and mentally enriched, through the flow of energy that Buddhist teachers transmit and share with total generosity.

UNAM made it possible, I will not be able to stop thanking the highest house of studies to help me fulfill this dream and materialize it with such abundance.

Keywords: Buddhism, energy, pre-Hispanic, worldview, energy, Buddhist teachers.

Introducción

Soy mexicana de nacimiento, aunque actualmente radico fuera del país. Sin embargo, jamás olvido mis raíces. El evento que tuvimos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el pasado mes de marzo me ha dejado una experiencia tremendamente impactante.

Llevo 19 años y medio siendo budista de nacimiento, he sido católica, pero mi conexión espiritual también proviene de mi raíz indígena mexicana, de nuestras tradiciones ancestrales y de prácticas como el temazcal. Desde hace muchos años he soñado con llevar el budismo a México y, durante los últimos 18 años, para que combinemos nuestra cultura mexicana con la cultura tibetana.

Cada vez que he tenido la oportunidad de llevar diferentes maestros budistas a México ha sido una experiencia profundamente especial. Sin embargo, en esta ocasión hubo algo aún más significativo desde el mismo momento en que se planeó la visita de estos maestros y la forma en que se fue dando.

En conversaciones con la maestra Elia, buscábamos cómo organizar un nuevo encuentro para traer nuevamente a estos maestros a México, dando continuidad a un trabajo que ya habíamos iniciado años atrás. El gran reto ahora era llevar a un maestro de altísimo nivel como Khensur Rinpoche Geshe Lobsang Tsephel, así como a Geshe Tenzin Chophel Rinpoche y al monje David Sonam Acevedo. Era la primera vez que lográbamos llevar a un maestro de este grado dentro de la tradición tibetana.

En el budismo creemos en la energía que emana de los seres vivos, algo que yo he podido constatar personalmente. Cada vez que un maestro de este nivel nos visita, su poderosa energía se percibe incluso antes de su llegada. Dentro de la cultura tibetana, organizar cualquier evento, con un maestro de este nivel implica un gran cuidado, debido a que son seres que han dedicado su vida a la meditación, a la purificación mental y espiritual, y que mantienen un nivel de privacidad y resguardo muy especial. Acercarse a ellos requiere protocolos específicos y condiciones cuidadosas.

Estos maestros, desde su cosmovisión budista, viven ya en un estado de plenitud aquí en la Tierra. Son extremadamente cuidadosos con su energía y con todo aquello con lo que interactúan. Khensur Rinpoche Geshe Lobsang Tsephel, por ejemplo, es un maestro reencarnado, tiene 95 años y goza de perfecta salud física y mental, fruto de toda una vida dedicada a la práctica meditativa.

Llevarlo a México implicó una gran logística, mucha organización y, sobre todo, un profundo respeto por todo lo que su visita representa. un gran esfuerzo para poder llevarlo a la Ciudad de México, una organización con muchos cuidados.

Llevarlo a México implicó una gran logística, mucha organización y, sobre todo, un profundo respeto por todo lo que su visita representa. Cuando maestros de esta magnitud viajan, es común que surjan obstáculos en el camino; son pruebas energéticas que hay que manejar con sabiduría para que no crezcan ni se conviertan en dificultades insalvables. Desde el momento en que el maestro aceptó la invitación, comenzó un trabajo físico, espiritual y energético que involucró a muchas personas, tanto en México como fuera de él.

Nuestro objetivo principal era crear un encuentro genuino entre ambas culturas, pues reconocemos que nuestra cultura indígena mexicana comparte profundas similitudes con la tibetana. Ambos pueblos creemos

en los elementos —agua, tierra, fuego, aire— y en la importancia de cuidar nuestra energía y entrenar nuestra mente. Los temazcaleros, por ejemplo, trabajan justamente con estos principios, buscando siempre el equilibrio interno.

A través de este encuentro cultural y espiritual, pude constatar una vez más cuán cercanas son nuestras filosofías, a pesar de la distancia geográfica. En mis reflexiones personales, he llegado a concebir esta unión de la siguiente forma: nosotros, los mexicanos, representamos el cuerpo; la cultura tibetana, el alma. Cuando se encuentran ambas tradiciones, conforman una sola unidad, un solo ser, fundado en las similitudes profundas de nuestras raíces y creencias ancestrales, las cuales nos acompañan desde vidas pasadas.

México nos recibe

Al momento de transportar a los maestros hacia la Ciudad de México (CDMX), surgieron algunos pequeños inconvenientes, pero no enfrentamos grandes obstáculos. Como grupo organizador, gracias a nuestra preparación espiritual, pudimos mantener la estabilidad necesaria para llevar a cabo este viaje tan especial.

La preparación más importante fueron nuestras meditaciones previas, procurando mantener el equilibrio mental y la fortaleza interior para llegar a México con la mejor disposición. Tanto en el budismo como en nuestra cultura ancestral mexicana creemos firmemente en la energía mental, por lo que nos enfocamos en sostener pensamientos positivos para evitar disturbios o dificultades durante el viaje.

Nuestra cultura indígena nos enseña que cuando la mente se desequilibra, el cuerpo lo resiente de inmediato, y con ello nuestras acciones se desajustan. Por eso, nos esforzamos por permanecer en armonía, serenos y, sobre todo, contentos. Aunque, como en todo evento, hubo situaciones que pudieron habernos alterado, desde la visión budista los obstáculos son vistos como enseñanzas: oportunidades para el crecimiento espiritual y el entretenimiento de la mente.

Al llegar a la UNAM, como grupo de maestros y organizadores, agradecemos infinitamente esta oportunidad. Nos sentimos muy felices de compartir el conocimiento de la cultura tibetana junto con la riqueza de la cultura mexicana. Las ceremonias y las conferencias que se

llevaron a cabo fueron espacios de profundo aprendizaje y comunión, tanto para quienes participaron como para quienes nos recibieron con calidez.

Para nosotros era muy importante poder llegar, no solo físicamente, sino energéticamente a la conciencia de los estudiantes universitarios. La comunidad mexicana —los abuelos, los temazcaleros, los danzantes— hicieron sentir a los maestros budistas como en casa. Los propios maestros expresaron varias veces: “Nos sentimos como en casa”. Sin duda, esto refleja las profundas similitudes que existen entre nuestras culturas. Esa energía de hospitalidad y conexión fue fundamental para ellos.

Para los maestros budistas, este viaje fue particularmente satisfactorio. Expresaron su profunda gratitud: primero, por la oportunidad de haber visitado México; y segundo, por el trabajo y dedicación de los organizadores, los estudiantes, los maestros universitarios, las autoridades de la UNAM y los diversos grupos de apoyo que hicieron posible el evento.

Una experiencia Incomparable

Durante esos días sucedieron acontecimientos que, desde nuestra perspectiva, resultan difíciles de explicar racionalmente, pero que enriquecieron aún más esta experiencia espiritual. A continuación, compartiré algunas experiencias que vivieron algunos de los invitados.

Primero, contaré sobre una familia, los cuales son de escasos recursos, y viajaron desde Oaxaca para asistir al evento. Se arregló con un grupo de los temazcaleros que les dieran hospedaje, solo traían 5,000 pesos, llegando al evento cuatro adultos y un menor.

Aun así, desde el hospedaje hasta el evento, el traslado tenía un costo de 900 pesos aproximadamente. Lo que significaba un costo diario de entre 2,300 a 2,500 pesos por día.

El encargado de administrar el dinero me confesó su temor constante de quedarse sin fondos, él sacaba el dinero y siempre alcanzaba. Al regresar a casa, él y su esposa, muy preocupados, decidieron contar lo que les quedaba. Y para su asombro, aún tenían tres mil pesos. No podían explicarlo: el dinero no se había agotado a pesar de los gastos realizados.

Ellos venían llenos de devoción, ganas de saber y aprender cada vez más de nuestra propia cultura de la otra, de la cultura tibetana.

Al terminar el evento, llegó el momento de regresar a casa, desde la Ciudad de México a Huajuapán, Oaxaca. Del pasaje son 280 pesos por persona.

Finalmente llegaron a casa, cuando su esposa le confiesa estar muy preocupada, de hecho, todos lo están pues están seguros de haber gastado mucho dinero, todo lo que tenían en el viaje.

Él me contó después:

-Mira, yo nada más tomaba el dinero, sacaba y pagaba, porque si se nos acababa, ya veríamos cómo resolverlo.

A su esposa le dijo algo similar:

-No sé cómo estamos con el dinero, yo sólo sacaba y pagaba cada vez que se necesitaba. Pero vamos a ver si sobró algo, aunque no lo creo, lo importante es que por lo menos nos alcanzó para regresar.

Para su sorpresa en el momento de contar el dinero algo muy extraño pasó, no lo podían creer, pero aún tenían 3000 pesos en su bolsa. El hombre se repetía una y otra vez - ¡no puede ser que solo hayamos gastado 2000 pesos! - Por lo que preguntaron a los que estuvieron con ellos, que, si no le habían metido dinero de más a la bolsa o algo así, recibiendo negativas. Por lo que no entendían qué había pasado, nadie puso más dinero, todos estaban sin recursos, y lo único que se juntó fueron los 5000 pesos que llevaban.

Recordando ese evento, me di cuenta de que a mí me pasó algo parecido.

Solicité a una maestra algunos vasos de vidrio para las ofrendas de agua durante las ceremonias. Me entregó cinco cajas. Al finalizar el evento, le devolví las cajas, pero poco después me llamó para preguntarme por qué le había regresado siete cajas en lugar de cinco. Investigamos si alguien más había aportado vasos, pero nadie lo había hecho. Nuevamente, fue una manifestación de abundancia inexplicable, como si el universo hubiera provisto más de lo que se entregó.

Otra experiencia que puedo compartir es que, durante el evento, dos guardaespaldas fueron asignados para la seguridad de los maestros.

Uno de ellos, me preguntó quiénes eran las personas a las que iban a brindarles el servicio, y simplemente se les respondió que se trataba de dos monjes. Así les dimos la información.

Cuando ese guardaespaldas llegó a conocer a los maestros, yo los presenté, pues serían a quienes iban a cuidar durante el evento. Al encontrarse frente al maestro mayor, su actitud de hombre rudo cambió por completo: se transformó en una persona muy amorosa con todos nosotros.

Al día siguiente, invitó a su esposa al evento en la UNAM, y ella asistió. En un momento se acercó conmigo y me dijo:

-Señora quisiera preguntarle si ocurrió algo con mi esposo cuando estuvo con ustedes, con estos maestros que vinieron aquí.

Yo le respondí que no había pasado nada especial, que únicamente los había presentado. Entonces ella me contestó:

-Jamás había visto a mi marido tan amoroso con su familia. Algo de magia hicieron con él, o algo pasó, porque ha desarrollado una parte bondadosa que nunca le había conocido. Le puedo decir que nunca había sido así. No es malo mi esposo, pero ha sido entrenado en el ejército, y allá los hacen duros, desconfiados. Pero me han traído un hombre bien diferente.

El guardaespaldas se volvió una persona entregada, amorosa con nosotros. Besaba la mano del maestro con mucha confianza, lo miraba con devoción, y fue evidente que en él había despertado un profundo sentido de compasión y amor.

Por último, compartiré la experiencia de unas invitadas más que vinieron del Estado de Puebla.

Ellas han atravesado por muchas dificultades de salud; tanto la madre como la hija han estado muy enfermas, sumidas en una profunda

depresión y gran preocupación por su situación. Las invité a participar en estas enseñanzas, y durante el evento, en el momento en que una de ellas se acercó al maestro y recibió su bendición, ocurrió algo extraordinario: toda esa melancolía, melancolía, tristeza y la falta de ganas de vivir se transformaron en alegría, en esperanza, en fe, en un nuevo ánimo.

Hace poco hablé con ella; me respondió llena de felicidad, agradeciéndome profundamente por todo lo que aprendió de los maestros budistas y de los exponentes que compartieron conocimientos sobre nuestra cultura.

Quedó totalmente impactada, tanto por el conocimiento adquirido como por la energía que experimentó al sentir la presencia y la bendición de este gran maestro, lo cual le cambió completamente la perspectiva de vida.

Ahora tiene deseos de vivir, de seguir adelante; su hija ha mejorado notablemente. Ambas están como si fueran niñas: felices, contentas, libres de aquella preocupación constante de si lograrían seguir viviendo o no. Se alejaron de esos pensamientos de angustia, de imaginar qué sería de sus seres queridos si ellas faltaban. Toda esa negatividad se transformó en pensamientos positivos.

La experiencia que yo me llevo de esta visita es haber visto cómo muchas personas se beneficiaron. Al menos, de las que tengo cerca y conozco, sé que vivieron transformaciones profundas; de los demás que también asistieron, no lo sé.

Como fui la responsable de llevar a los maestros, estuve muy enfocada en la organización, por lo que en esta ocasión no pude compartir tanto con el Grupo de Danzantes ni con la abuela Atlenzin. Sin embargo, pude darme cuenta de que hubo una especie de magia, de chispa, algo especial que benefició a mucha gente. Y para mí, eso es el mejor pago.

Conclusiones Los obstáculos que pudieron surgir en el camino no minaron nuestro espíritu. Para nosotros, los budistas, los obstáculos no se viven como problemas, sino con valiosas enseñanzas. Confiamos en que todo forma parte de un destino, de un karma ya escrito, que debemos transitar y superar sin cuestionar, sin agredir, sin molestarnos; simplemente aceptando lo que venga, soltando para no engancharnos en lo negativo.

Esta experiencia de viajar a México con estos grandiosos maestros me ha dejado profundas enseñanzas. A través de mis raíces y de mi cultura indígena mexicana, he podido constatar cómo nuestras dos culturas -la mexicana y la tibetana- comparten y caminan sobre una filosofía de vida muy similar.

México es el cuerpo y la cultura tibetana es el alma. Poder unir las ha sido algo verdaderamente hermoso. Me he sentido muy bien, muy feliz conmigo misma, y profundamente feliz por todas las personas que se beneficiaron.

Creo que si le preguntáramos a cada uno de los que participaron en estas enseñanzas habría muchas historias más que contar.

Con eso, yo me siento más que feliz, porque transformar la vida de una sola persona, ofrecerle esperanza y amor, es algo maravilloso. Si eso ocurre con una sola persona, imagínense el impacto cuando son muchas las que reciben este beneficio. Fue algo hermoso.

Compartir estas dos culturas ha significado, para todos los que estuvimos presentes, una historia que marca un antes y un después. Y sé que cada uno de ellos tiene su propia historia, y que esa historia es buena.

Agradecimientos A las personas que estuvieron a mi alrededor que compartieron conmigo.

Al Grupo de semilla, con los danzantes y la maestra Elia.

A todo el grupo organizador de la UNAM, que nos permitieron, implantar esta semillita de enseñanza en la gente que fue a este evento.

A toda la gente que ayudó

A toda la gente que participó y se llevó una experiencia diferente.

Y a los maestros budistas, por todo lo que nos dieron, nosotros le decimos enseñanzas, se puede decir conferencias, o experiencias.

Muchas gracias.

Corolario

Los maestros se fueron de México muy contentos y agradecidos por la oportunidad de estar en México y especialmente en la UNAM. Se sintieron en casa, protegidos, se queridos, y bienvenidos. Se quedaron con muchas ganas de regresar y sí, regresarán.

Mi Experiencia en el Temazcal y su Relación con el Budismo



Félix Calderón Vázquez

Mi Experiencia en el Temazcal y su Relación con el Budismo

My Experience in the Temazcal and its Relationship with Buddhism

Félix Calderón Vázquez ²⁴

Resumen

La interculturalidad como una forma de sanación en los aspectos físico, material y espiritual, es posible, cuando despiertas al conocimiento e integración de este, abordando la naturaleza como un todo y percibiéndola como algo que está a tu alrededor, pero que también eres tú.

En el Auditorio Alfonso Caso, reunidos científicos estudiosos de los rituales antropológicos y de la medicina herbolaria, empíricos como la maestra *Atletzi* trayendo ese conocimiento práctico de la bonanza de la naturaleza a través de la herbolaria, practicantes de rituales de sanación a través de la danza y el canto prehispánico bordeando aspectos esotéricos y maestros budistas brindando sus mantras, brindaron una experiencia mágica que podría ser para cualquier universitario o público en general, el inicio de una nueva búsqueda de este tipo de enseñanza.

Palabras clave: Ancestral, budismo, budista, dharma, hierbas, karma, mexicana, mexicanidad, naturaleza, otomí, ritual, sanación, temazcal.

Abstract

Interculturality as a form of healing in the physical, material and spiritual aspects, is possible, when you awaken to the knowledge and integration of it, approaching nature as a whole and perceiving it as something that is around you, but that is also you.

In the Alfonso Caso Auditorium, scientists studying anthropological rituals and herbal medicine, empirical people such a teacher *Atletzi* bringing that practical knowledge of the bonanza of nature through herbalism, practitioners of healing rituals through dance and pre-Hispanic song bordering esoteric aspects and Buddhist teachers offering their mantras, They provided a magical experience that could be for any university student or the general public, the beginning of a new search for this type of teaching.

²⁴ Calderón Vázquez Félix. Maestro en Ingeniería Económica y Financiera por la Universidad La Salle, Licenciado en Contaduría con mención honorífica y Licenciado en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor de asignatura en la Facultad de Contaduría y Administración de la UNAM.

Interculturality as a form of healing in the physical, material and spiritual aspects, is possible, when you awaken to the knowledge and integration of it, approaching nature as a whole and perceiving it as something that is around you, but that is also you.

In the Alfonso Caso Auditorium, scientists studying anthropological rituals and herbal medicine, empirical people such a teacher *Atletzi* bringing that practical knowledge of the bonanza of nature through herbalism, practitioners of healing rituals through dance and pre-Hispanic song bordering esoteric aspects and Buddhist teachers offering their mantras, They provided a magical experience that could be for any university student or the general public, the beginning of a new search for this type of teaching.

Keywords: Ancestral, Buddhism, Buddhist, dharma, herbs, karma, Mexica, Mexicanness, nature, Otomi, ritual, healing, temazcal.

Introducción

El temazcal es un espacio que se ha utilizado desde épocas ancestrales, para la sanación física, mental y espiritual.

Existen muchos tipos de temazcal: contruidos con ramas, cobijas, tabique o barro; con formas de tepe, cuadrados o tipo iglú. Alrededor de ellos también existen diversas definiciones, historias y mitos. Sin embargo, yo solo puedo hablar de las realidades que he vivido al conocerlo y practicarlo.

Más allá del ritual previo a la entrada, el estar dentro del temazcal y el momento de la salida, que por sí mismos son experiencias especiales, extraordinarios y casi mágicas, los beneficios que se obtienen son numerosos.

Entre ellos: desintoxicar el cuerpo, mejorar la circulación sanguínea, fortalecer los sistemas inmunológico, respiratorio, óseo y muscular; aliviar tensiones, estrés y ansiedad; brindar las bases para un equilibrio emocional, claridad mental y ayudarnos a conectar con nuestra naturaleza de forma integral.

La guía de las abuelitas o abuelitos, mujeres y hombres preparados para manejar la medicina ancestral dentro del temazcal, es esencial para alcanzar estos beneficios. Aunque el trabajo es personal e individual, se genera una conexión energética entre todos los participantes, que pueden ser desde una sola persona hasta tantos como quepan en el centro de la madre tierra, según el tamaño del temazcal.

Quisiera hablar particularmente de mi maestra, llamada en la tradición mexicana *Atletzi*, líder del Grupo Quetzalcóatl, fundadora y promotora de Una Semilla para el Futuro A.C., y guía en el Temazcal Nahui Ehecatl Ejiyoteot.

Ella, además, ha recibido enseñanza budista, por lo que ha compartido con nosotros numerosas parábolas que, previas al ritual de sanación con hierbas y esencias cien por ciento orgánicas, han enriquecido mi tránsito hacia la sanación física, mental y espiritual, fusionando la mexicanidad enraizada en el temazcal con la filosofía budista de amor y compasión.

Mi acercamiento al temazcal comenzó gracias a mi esposa hace casi 12 años, cuando ella ya conocía a la maestra Atletzi. En ese tiempo yo no sabía nada acerca del temazcal ni de la tradición mexicana; aún hoy me considero un párvulo. Sin embargo, con el paso del tiempo y la constancia de asistir semanalmente desde hace ya casi 8 años -y contando-, he ido comprendiendo algunas ideas, tradiciones, formas y conceptos de la mexicanidad²⁵ a través de esta práctica ancestral.

²⁵ Instituto de la mexicanidad. (2018). Definiciones de la mexicanidad. <https://mexicanidad.org/definiciones-de-la-mexicanidad/>

Temazcal Nahui Ehecatl Ejiyoteotl

El Temazcal Nahui Ehecatl Ejiyoteotl es el lugar físico ubicado en Ixtapaluca, Estado de México, donde la maestra Atletzi, ha agrupado a la familia Quetzalcóatl que es, en esencia, una comunidad. Como en toda familia, hay diversidad de humanidades, ideas, pensamientos y sentimientos, que cada semana se unen para hacer catarsis y crecer dentro del centro de la madre tierra, nuestro Temazcal.

La energía que fluye dentro del temazcal es tan grande y mágica, que ayuda a la depuración de mente, cuerpo y espíritu, tan natural como las hierbas que, con su conocimiento, arte, mente y manos mágicas, utiliza la maestra Atletzi.

La batalla interior que se libera dentro del temazcal suele ser fuerte, pero la recompensa siempre es proporcional: sanación y crecimiento personal en esta vida y en este plano.

La batalla interior que se libera dentro del temazcal suele ser fuerte, pero la recompensa siempre es proporcional: sanación y crecimiento personal en esta vida y en este plano.

Al llegar al Temazcalli Nahui Ehecatl Ejiyoteotl, las abuelitas que asisten a la maestra Atletzi nos sahúman, para limpiar cualquier energía de baja vibración que podamos llevar con nosotros y que pueda interferir en nuestro proceso de sanación.

Antes de iniciar el temazcal, se piden permisos a los siete rumbos, todos los presentes seamos, alzamos las manos con las palmas rectas hacia el cielo, rumbo al primer rumbo, al oriente, rumbo de Quetzalcóatl, del color blanco, el rumbo del inicio y de la voluntad del ser; después nos dirigimos al rumbo del poniente, el rumbo de Xipetotec, del color rojo, el rumbo de las zihuas 'mujeres', el rumbo de la creación, de la fertilidad, del nacimiento, de la vida; luego volteamos al rumbo del norte, rumbo de las deidades Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl, colores negro y amarillo, el rumbo de la muerte y del renacer, donde morimos a todo lo que nos hace daño y renacemos a lo nuevo y a lo bueno, trabajando para quemar nuestros karmas, seguimos con el rumbo del sur, rumbo de Huitzilopochtli, el rumbo de los tlacas 'hombres' rumbo de la fuerza del guerrero, después hacemos un círculo entre los presentes y vamos al quinto rumbo, de Tonantzin tlalli, ahí nos arrodillamos y tocando con nuestra frente el suelo, damos gracias, por su alimentación y nutrición, su fortaleza y le pedimos perdón por toda la afectación que le transmitimos (como humanidad) posteriormente, continuamos con el sexto rumbo, rumbo del Ilhuícatl, volteamos al cielo a pedir la fuerza de Tonatiuh, Meztli y las Citlallis y, finalmente, extendemos nuestras manos hacia el centro de nuestro círculo llamando a Omoteotl, el todo, el Dios dual y de la primera creación.

Todo lo anterior, siempre con el humo de los sahumerios y el toque del huéhuetl, los panhuehuetls y los *atecocollis*.

Después del ritual de los permisos, nos adentramos en el temazcal, siempre pidiendo el permiso a Omoteotl y recibimos el calor de las abuelitas (piedras) al rojo vivo al centro, previamente bañadas por las diversas soluciones naturales (tés) que prepara la abuelita Atletzi para la sanación, sabemos que estaremos alrededor de 3 horas en un viaje a los cuatro rumbos, donde con el agua, fuego, vapor dentro de la madre tierra, sanaremos de acuerdo con nuestra vibra y conexión, en nuestro cuerpo, mente y espíritu.

Cada que salimos del temazcal, es un renacer a la vida, aparte de que somos recibidos como en un tipo bautismo, con un balde de agua fría (literal) escuchando la pregunta “¿Estás listo para renacer?” Y siempre contestamos “¡Estamos listos!”. Al final tomamos té naturales, preparados con diversas frutas, que nos brindan un confort y energía en nuestro restablecimiento después de nuestra guerra florida.

Los Elementos (Tierra, veinto, agua y fuego)

La enseñanza y comprensión de los elementos (Tierra, viento, agua y fuego) y su fuerza, ha sido integrada a mi fe y a mi alma,

a través de las parábolas de la maestra Atletzin, que nos brinda en las parábolas que nos relata dentro de los preludios que tienen lugar antes de empezar el temazcal, historias, anécdotas o cuentos de sus vivencias con los monjes budistas o en tierras Oaxaqueñas o Dakotas, tan realistas en cuanto a la aplicación a nuestros seres, que a veces parecen regaños personales.

Es por lo que cuando la maestra Atletzin me dijo, debemos ir a dar el Dharma a la UNAM, para mi significó una de las experiencias más enriquecedoras de mi vida.

Y aquí estamos hoy, en retrospectiva, haciendo un pequeño recuento de lo que ha sido vivir la cultura Mexicana, desde una guía budista, porque nos la ha compartido la maestra Atletzin luego de estar con sus maestros en el Tíbet.

Debido a esa curiosidad que nació al escuchar a mi maestra, empecé a leer, escuchar, estudiar bosquejos de la cultura budista y empecé a encontrar grandes paralelismos entre ambas culturas, paralelismos que alcanzó a resumir en la visión del ser humano de ambas culturas respecto de sí mismo en su relación con la tierra, el viento, el agua y el fuego.

En nuestro ser mexicana tenemos la tierra representada en nuestras células y tejidos, en el agua que está en nuestra composición y que necesitamos para vivir, en el viento, que fluye a través de nuestra respiración y en el fuego, que es parte de nuestra temperatura corpórea.

Todo lo anterior, visto en una perspectiva budista, nos lleva a entender que en esta filosofía los elementos, son parte de nuestro entorno y nos invita a ser como ellos, para fluir en la vida, llegando a ser seres de luz, que debemos utilizar nuestra sabiduría, con compasión, siempre regidos con el amor y con esto regresaríamos a hablar de la cultura Mexicana, que nos aborda el amor reflejado en el cuidado de la naturaleza y su belleza, razón por la que me llevó a escribir las líneas del paralelismo entre las dos culturas basadas en esta concordancia opuesta.

La Enseñanza de los Elementos en la Tradición Mexicana y Budista

La visualización de la enseñanza de los elementos como forma de conexión entre las culturas Mexicana y Budista, conlleva esa apreciación de una existencia del ser en su

interior y su entorno, como parte de un todo en la naturaleza, con dimensión propia, pero a la vez, sin poder existir sin la comunidad, ello trato de reflejarlo en una prosa en paráfrasis²⁶, que redacte como una forma de agradecimiento a mi maestra Atletzin, para ofrendar a nuestros maestros Budistas, misma que se compartió a los asistentes en el Auditorio Alfonso Caso el 21 de marzo de 2025 y que escribo a continuación:

Seamos como la tierra, que recibe todo lo que le damos sin molestarse

Seamos como la tierra, que transforma las impurezas en abono y nos da energía

Seamos como la tierra, que se fertiliza y alimenta ella misma.

²⁶ Retomada de la página de Youtube Universo Consciente los mejores 125 cuentos del budismo, las parábolas de Siddhartha Gautama "Buda" y las historias de tradición Mexicana.

Seamos como el viento, que esparce las simientes sobre la tierra

Seamos como el viento, que hace que el fuego arda con más vigor

Seamos como el viento, que empuja a las nubes para que caiga el agua

Seamos como el agua, que se limpia a sí misma

Seamos como el agua, que limpia en su trayecto todo lo que toca

Seamos como el agua, en torrente para fluir con energía en la vida

Seamos como el fuego, que transforma la materia a nuestro alrededor

Seamos como el fuego, que purifica, quema y genera calor

Seamos como el fuego, que brinda luz y energía a todo lo que lo rodea

Si cada uno de nosotros tenemos ...

La paciencia de la tierra,

La justicia del viento,

La pureza del agua, y

La fuerza del fuego...

Somos libres

Conclusión

Estar en el encuentro intercultural, desde su génesis, así como durante su proceso, en el Auditorio Alfonso Caso, con la ciencia representada por Doctores en ciencias sociales y médicas, que nos hablaron de los diferentes de la sanación, física, mental y espiritual, bordeando aspectos misteriosos, abordando la visión empírica representada por la cultura Mexica y Otomí; la experiencia en el temazcal de “La Casona” del Colectivo Orgullo Otomí en la colonia Roma, que representó una nueva experiencia, debido a las costumbres diferentes de esa cultura con la Mexica, hasta la interacción de los maestros budistas con la comunidad, manifestando que la posibilidad de alejarnos del sufrimiento y sanar la tenemos todos los seres humanos, ha sido una experiencia mágica que para mí es solo el inicio de una nueva búsqueda de este tipo de enseñanza.

Referencias

Gaceta CCH. (2024). *Temazcal, un lugar sagrado para sanar*. <https://gaceta.cch.unam.mx/es/temazcal-un-lugar-sagrado-para-sanar>

Instituto de la mexicanidad. (2018). *Definiciones de la mexicanidad*. <https://mexicanidad.org/definiciones-de-la-mexicanidad/>

Universo consciente. (2024). *La luz del Ahora. Los Mejores 125 Cuentos del Budismo para relajarte*. La luz del ahora [Video]. YouTube. <https://youtu.be/rsk2Nan30DQ?si=CB8qEJ97VbaN0MY8>

Una introducción a las iniciaciones tántricas budistas (Abhisheka)



Lama Eduardo Herrera

Una introducción a las iniciaciones tántricas budistas (Abhisheka)

An Introduction to Buddhist Tantric Initiations (Abhisheka)

Lama Eduardo Herrera ²⁷

Resumen

Una experiencia profunda que no debe pasar inadvertida, el pasado 20 y 21 de marzo, la Dirección General de Orientación y Atención Educativa (DGOAE) de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el marco del evento “Encuentro entre dos culturas (tibetana y mexicana)”, auspició una ceremonia espiritual extraordinaria en el Auditorio Alfonso Caso: una iniciación tántrica (*abhisheka*). La ceremonia fue ofrecida por Su Santidad Khensur Rinpoche Lobsang Tsephel Rinpoche, a quien tuve el honor de traducir sus profundas instrucciones desde el idioma tibetano. Rinpoche fue acompañado por Geshe Tenzin Chopel Rinpoche y Tulku Sonam de México, quienes participaron y apoyaron en la ceremonia.

Para ser precisos, se confirieron dos iniciaciones. El 20 de marzo se impartió la iniciación de la deidad protectora tántrica del Tíbet, Palden Lhamo (en sánscrito, Sri Devi Mahakali), y al día siguiente confirió la deidad compasiva femenina Tara Verde. Un gran número de personas participaron con respeto, apertura y curiosidad, aunque sin saber exactamente lo que estaban recibiendo.

Es importante aclarar que estas no fueron las únicas actividades del encuentro, pues también se llevaron a cabo exposiciones académicas, mesas de diálogo, danzas y otras actividades culturales.

Como Lama (maestro budista) y, al mismo tiempo, egresado del posgrado del CEAA de El Colegio de México con especialidad en China, me invitaron a escribir un artículo que, de manera clara y concisa, explicara el significado de esta transmisión espiritual, conocida como iniciación o empoderamiento.

²⁷ Director y Lama residente del Centro Himalaya. Especialista en culturas del Himalaya, con posgrado y especialidad en China por El Colegio de México, A.C. Reconocido como Lama, fue entrenado durante ocho años consecutivos (1993-2001) en los Himalayas por eminentes maestros de meditación. Ha realizado retiros meditativos de Mahamudra, Dzogchen y las Seis Yogas de Naropa, así como retiros de Yidams de las tradiciones Sargyur y Ngayur, recibidos de destacados Lamas y Yoguis tibetanos en India, Nepal y Occidente, desde 1992 hasta la actualidad.

En este breve texto, mi objetivo es responder a las siguientes preguntas; ¿Qué es una iniciación en el budismo tántrico? ¿Por qué se ofrece públicamente? ¿Qué implicaciones tiene haberla recibido incluso cuando no se tiene conocimiento de su contexto?

Palabras Clave: Iniciación tántrica, Palden Lhamo, Tara Verde, Lama, budismo tántrico.

Abstract

On March 20 and 21, the General Directorate of Educational Guidance and Care (DGOAE) of the National Autonomous University of Mexico, as part of the event “Encounter between two cultures (Tibetan and Mexican),” sponsored an extraordinary spiritual ceremony in the Alfonso Caso Auditorium: a tantric initiation (*abhisheka*). The ceremony was offered by His Holiness Khensur Rinpoche Lobsang Tsephel Rinpoche, whose profound instructions I had the honor of translating directly from Tibetan. Rinpoche was accompanied by Geshe Tenzin Chopel Rinpoche and Tulku Sonam from Mexico, who participated in and supported the ceremony.

To be precise, two initiations were conferred. On March 20, the initiation of the tantric protective deity of Tibet, Palden Lhamo (in Sanskrit, Sri Devi Mahakali), was given, and the following day, the compassionate female deity Green Tara was conferred. A large number of people participated with respect, openness, and curiosity, even though they did not know exactly what they were receiving.

It is important to clarify that these were not the only activities of the gathering, as there were also academic presentations, roundtable discussions, dances, and other cultural activities.

As a Lama, that is, a Buddhist teacher, and at the same time a graduate of the CEAA postgraduate program at El Colegio de México specializing in China, I was invited to write an article that clearly and concisely explains the meaning of this spiritual transmission, known as initiation or empowerment.

In this brief text, my goal is to answer the following questions: What is an initiation in Tantric Buddhism? Why is it offered publicly? What are the implications of having received it, even when one is unaware of its context?

Keywords: Tantric Initiation, Palden Lhamo, Green Tara, Lama, Tantric Buddhism.

¿Qué es un Abhisheka?

La palabra *abhisheka* proviene del sánscrito y significa, literalmente, “transmisión de poder” o “transmisión que purifica y transforma”. En la tradición budista Vajrayāna, este término se utiliza para describir una ceremonia sagrada mediante la cual un maestro calificado introduce a un estudiante en el sendero tántrico, una vía profunda, transformadora y directa hacia el despertar (*sambodhi*) de la mente.

En tibetano, la iniciación se denomina *wang*, que también significa “poder” o “empoderamiento”. Esto es precisamente lo que ocurre: el practicante es empoderado para que, a través de su práctica, pueda reconocer y activar su potencial despierto (búdico) que ya reside en su interior. Es importante mencionar que de acuerdo con la tradición budista, este potencial se encuentra en todos los seres; sin embargo, está “obscurecido” por el karma, las emociones aflitivas, los hábitos y los velos cognitivos (la llamada ignorancia cognitiva) que limitan nuestra experiencia.

¿Por qué se confiere una iniciación?

A diferencia del budismo Mahayana (*Sūtrayāna*), que es un camino gradual de práctica caracterizado por la meditación contemplativa, el estudio, la recitación de sutras (discursos dados por el Buda histórico) y el entrenamiento mental en la compasión y la sabiduría no-dual, el *Tantrayāna* tiene una aproximación más directa e inductiva.

En el *Vajrayāna* o *Tantrayāna* —el vehículo tántrico o vehículo vajra— se trabaja con la respiración, movimientos físicos, visualización de mandalas y aspectos búdicos (deidades). De igual manera, se enfatiza la recitación de mantras y la transformación del cuerpo sutil en una energía cognitiva libre de ego y desprovista de cualquier proyección transferencial hacia la realidad.

Se considera que meditar en estos aspectos búdicos sin una iniciación correctamente conferida es una práctica infructuosa o incluso riesgosa. Por lo tanto, el *abhisheka* es un requisito y, al mismo tiempo, una puerta de acceso a la *saddhana* de práctica para alcanzar el estado despierto.

Según la comprensión tántrica budista, un *abhisheka* tienen cuatro funciones esenciales:

- **Purifica** la percepción ordinaria del cuerpo, la palabra y la mente.
- **Activa** el potencial despierto (es decir libre de los velos mencionados)
- **Conecta** con un linaje vivo de transmisiones e instrucciones auténticas.
- **Autoriza** a la persona a integrar y meditar la *saddhana* de práctica específica.

¿Qué ocurrió durante la ceremonia?

Aunque cada linaje tiene sus métodos específicos, existen características generales que se encuentran en las iniciaciones:

1. Visualización del maestro y la deidad: Se considera que el maestro vajra (*vajracarya*) es la manifestación misma de la deidad. En este evento, se solicitó a los asistentes visualizar a Khensur Rinpoche como la misma Tara y Palden Lhamo.

2. Rituales simbólicos: Recibir néctar de la vasija de iniciación (*kalasha*), tocar campana y *damaru* (doble tambor), recitar mantras, y repetir frases en tibetano por parte de los asistentes pronunciadas inicialmente por el *vajracarya*, son parte esencial del *Abhisheka* para recibir de manera efectiva la energía y bendición del mandala específico.

3. Visualización de uno mismo como la deidad dentro del mandala: El objetivo de la práctica es transformar nuestra “proyección impura” de la realidad y de nosotros mismos mediante la transformación de uno mismo y su entorno en una deidad dentro de un campo de energía (*mandala*) despierto.

4. **Aceptación del samaya:** Un compromiso de mantener conexión con la transmisión mediante la práctica o al menos la recitación de su mantra.

Aunque algunos participantes en la UNAM quizá no conocían estos significados, el solo hecho de recibirlos con apertura ya siembra una semilla profunda.

¿Qué tipos de iniciaciones existen?

Dependiendo del nivel de la práctica tántrica, se pueden ofrecer distintos tipos de iniciaciones, desde una preliminar hasta una completa con los llamados Cuatro Empoderamientos (*wang shi*) o cuatro niveles de iniciación. Estos empoderamientos corresponden a las diferentes dimensiones de cada individuo:

1. **Iniciación de la vasija** (*bum wang*) – Purifica el cuerpo y el karma, y autoriza a visualizarse como una deidad.

2. **Iniciación secreta** (*sang wang*) – Purifica la energía interna, las emociones aflictivas y la palabra.

3. **Iniciación de sabiduría** (*sherab yeshe ki wang*) – Purifica la mente conceptual y permite experimentar la unión del gozo y la vacuidad.

4. **Iniciación de palabra suprema** (*damtsikpei wang*) – Introduce directamente al estudiante a la naturaleza de la cognición despierta (*rigpa*), fundamento de las enseñanzas Dzogchen o Mahāmudrā.

En eventos públicos, usualmente se confiere el primer tipo de iniciación, aunque a veces se transmiten más, dependiendo del contexto y la madurez de los asistentes.

¿Y si no entiendo o no practico, igual me surge?

Sin duda. Aunque no tengas experiencia previa con el budismo, recibir un *abhisheka* puede ser un momento transformador. Es como plantar una semilla

en la tierra: quizá no florezca de inmediato, pero queda sembrada en tu conciencia, esperando el momento propicio para germinar.

No se trata de convertirte a una religión, sino de entrar en contacto con una parte profunda de ti mismo: la sabiduría, la compasión y la claridad que ya están en tu mente, aunque normalmente no las reconozcas.

¿Por qué se hacen estas ceremonias de manera pública?

En la tradición tibetana, los maestros, motivados por la compasión y una visión de largo alcance, ofrecen iniciaciones incluso a personas sin preparación formal. Esto se considera una

bendición que puede dar frutos en vidas futuras o ser de gran ayuda en momentos de crisis existencial.

Estas ceremonias abiertas permiten que miles de personas establezcan una conexión con el Dharma, incluso si no tienen la intención de practicar formalmente. No obstante, los maestros siempre son claros: la iniciación es sólo el comienzo. La verdadera transformación se logra a través de la práctica, el estudio y el compromiso consciente.

¿Qué implica haber recibido un abhisheka?

Si participaste en la ceremonia, lo más importante ahora es:

- **Respetar la experiencia:** No la trivialices ni la subestimes.
- **Honrar al maestro:** Reconocerlo como un representante del Buda.

-
- **Cultivar una práctica meditativa:** Incluso si es breve, recita el mantra que recibiste, recuerda la visualización o estudias las enseñanzas del Dharma.
 - **Reflexionar** sobre la posibilidad de que, en tu esencia, ya seas un Buda en potencia.

Conclusión

Más allá del incienso, las campanas y los vistosos rituales, una iniciación tántrica es una transmisión profunda del maestro hacia el discípulo: un recordatorio de que no estás limitado a tu identidad habitual, sino que puedes despertar a una dimensión más sabia, más compasiva y libre del ego.

Haber recibido un *abhisheka*, incluso sin entenderlo por completo, significa haber sido tocado por una transmisión milenaria de sabiduría viva. Y eso —bien comprendido— tiene el potencial de transformar tu experiencia de la realidad y tu identidad ilusoria.

Glosario

- ◇ **Abhisheka:** Iniciación espiritual tántrica, también llamada wang en tibetano.
- ◇ **Saddhana:** Literalmente método para alcanzar el reconocimiento (siddhi). Puede referirse a un texto sobre una práctica específica o a instrucciones verbales.
- ◇ **Yidam:** Deidad meditativa que representa una cualidad iluminada.
- ◇ **Samaya:** Compromiso espiritual adquirido al recibir una iniciación.
- ◇ **Vajracarya:** el Maestro que confiere las transmisiones tántricas / vajrayana.
 - ◇ **Mandala:** Universo sagrado en forma simbólica o visual.
 - ◇ **Tantra:** Vía esotérica de transformación rápida hacia la iluminación.
 - ◇ **Rigpa:** es sinónimo de la genuina condición de la mente. Es sinónimo del despertar.

Epílogo

Viajar a México para impartir enseñanzas de Dharma sigue siendo una de las experiencias máspreciadas y transformadoras de mi vida. No fue solo el acto de compartir la profunda sabiduría del Dharma lo que me conmovió, sino también el increíble apoyo y la amabilidad de las personas que lo hicieron posible. Su generosidad y dedicación para crear un espacio de crecimiento espiritual dejaron una huella imborrable en mí.

Desde mi llegada, me recibieron con una calidez y una hospitalidad que trascendieron las fronteras culturales. Ya sea organizando lugares para las enseñanzas, ofreciendo comida y alojamiento, o simplemente presentándose con la mente y el corazón abiertos, su entusiasmo me recordó la naturaleza universal de la compasión y la interconexión que enseña el Dharma. Estas personas no solo me apoyaron; fueron ejemplos vivientes de las enseñanzas, personificando la generosidad, la amabilidad y la alegría.

La belleza misma de México contribuyó a la riqueza de la experiencia. La vibrante cultura, los coloridos paisajes y la profunda curiosidad espiritual de quienes asistieron a las enseñanzas crearon una atmósfera única donde la sabiduría pudo florecer. Recuerdo los momentos en que los participantes compartieron sus historias personales —historias de lucha, esperanza y transformación— y cómo encontraron consuelo y claridad en el Dharma. Estos sinceros intercambios me hicieron comprender la profunda interconexión que tenemos todos, sin importar de dónde venimos.

Lo que hizo este viaje inolvidable no fueron solo las enseñanzas o los lugares que visitamos, sino la gente. Su apoyo incondicional me recordó que difundir el Dharma no es un esfuerzo individual; es un esfuerzo colectivo impulsado por el amor, la compasión y el respeto mutuo. Cada persona que contribuyó a este viaje se convirtió en parte de mi propio camino espiritual, enseñándome lecciones invaluable sobre la humildad y la gratitud.

Al reflexionar sobre esta experiencia, llevo conmigo no solo los recuerdos, sino también un profundo sentido de responsabilidad: seguir compartiendo el Dharma con sinceridad y honrar la bondad de quienes hacen posibles estos viajes. México siempre tendrá un lugar especial en mi corazón, no solo como destino de enseñanza, sino como un recordatorio de que la verdadera práctica espiritual reside en la conexión, la comunidad y el servicio.

Geshe Tenzin Chophel Rinpoche



Dr. Leonardo Lomeli Vanegas

Rector

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

Secretaria General

Mtro. Hugo Concha Cantú

Abogado General

Mtro. Tomás Humberto Rubio Pérez

Secretario Administrativo

Dra. Diana Tamara Martínez Ruíz

Secretaria de Desarrollo Institucional

M. en I. Fernando Macedo Chagolla

Secretario de Servicio y Atención a la Comunidad Universitaria

Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo

Secretario de Prevención, Atención y Seguridad Universitaria

Lic. Mauricio López Velázquez

Director General de Comunicación Social

Dr. Germán Álvarez Díaz de León

Director General de Orientación y Atención Educativa



Formación Intercultural
Universitaria *un*
Encuentro
entre el Tíbet y México

