



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**SER HUMANO Y HACER EL MUNDO:
LA TERAPÉUTICA NAHUA EN LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A
LAURA ELENA ROMERO LÓPEZ

TUTORES:
DR. GUIDO MUNCH GALINDO
DR. ALFREDO LÓPEZ AUSTIN
DR. JOHANNES NEURATH K.



CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MI ABUELO

A LOS IXTLAMATKEH DE SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC

AGRADECIMIENTOS

Terminar una tesis, o cualquier trabajo de investigación, implica el recuento de las personas e instituciones que lo han hecho posible. Esta ocasión, evidentemente, no es la excepción.

En primer lugar, quisiera agradecer a la UNAM por haberme albergado en sus aulas y permitirme ser parte de ella. A la Facultad de Filosofía y Letras y al Instituto de Investigaciones Antropológicas. Especialmente al Dr. Carlos Serrano y a los coordinadores del Posgrado en Antropología: Dr. Guido Münch, Dr. Ramón Arzápalo y Dra. Cristina Oehmichen, quienes de diversas maneras me proporcionaron su apoyo. Asimismo, nada hubiera salido bien sin el paciente trato de Verónica Mogollan y Luz María Téllez, mujeres excepcionales. A todos mis profesores del Doctorado, en especial a Susana Cuevas y Leopoldo Valiñas.

Al CONACyT por financiarme la existencia durante cuatro años y los trabajos de campo que durante ese período realicé.

A mis tutores, Guido Münch, Alfredo López Austin y Johannes Neurath a quienes les estaré siempre agradecida por sus enseñanzas e infinita disposición. Muchas gracias, de corazón, por ayudarme a caminar. A Alejandra Gámez y Jaime Page, por sus muy pertinentes anotaciones y consejos.

A Carmen Herrera, quien dedicó parte de su tiempo en revisar el documento, de una manera extraordinariamente generosa.

A los diferentes interlocutores que encontré en mi camino, fundamentalmente a Jacques Galinier, Pedro Pitarch, Saúl Millán, Roberto Martínez, François Lartigue, Patricia Gallardo y Guilhem Olivier y Helios Figuerola, más recientemente, de quienes he aprendido mucho.

A mis maestros y maestras de siempre, a esos que por diversos motivos ya no están tan cerca, pero que han sido pieza clave para que llegara este momento.

A mis colegas del Colegio de Antropología Social, especialmente a Rosalba Ramírez, Ernesto Licona, Alejandra Gámez, Luis Arturo Jiménez y Rodolfo García, quienes siempre han estado atentos a mi trabajo, brindándome su apoyo.

Un lugar especial merecen mis alumnos, pues desde que llegué al Colegio han sido, de alguna u otra manera, parte de esta investigación. Entre ellos, quiero agradecer su amistad a Marisol y Ángela, para quienes la antropología tiene reservado un lugar especial. A Paris, Juan y Arturo por estar siempre ahí, cada uno con su particular forma de ser, pero siempre vigilantes. A Misael, Rocío, Jimena, Yolotzin, Joel, Danilo, Noel y Gaby pues “una vez en el kula, siempre en el kula”. A Rodrigo por su sincera solidaridad en algunos momentos grises. A Diana Licea, quien siempre está presente. A Isabel y Monserrat a quienes les toca seguir el camino en mi amadísimo Tlaco. A Frinee, por enseñarme tanto y por ser, junto con Azucena, las verdaderas causas que me llevaron a conocer a un pequeño y maravillo ser: Max. A Nico por sacar la casta. A las generaciones 2009, 2010 y 2011, gracias, también.

A mis amigos de siempre y de ahora. Especialmente a Rosario por ser una lucezota en el camino y a Iván por todos estos años. A Itsi, quien pronto será madre.

A María Elena por todo, que en ella aplica literalmente, todo lo que me ha dado a cambio de casi nada. A Valentina, por su fortaleza. A Israel, para que vuelva.

A mi amadísimo compañero de vida por cada día, por mantenerse tenaz y solidario, por estar siempre tras bambalinas, siempre cerca, paciente, amoroso y distraído.

Y a todos los nahuas de Tlacotepec de Díaz, San Martín Mazateopan y Zacatilihuic a quien sólo trato de prestarles mi voz. Quienes sufren una dolorosa marginación, pero pese a todo siempre estuvieron dispuestos a participar conmigo. A todos los *ixtlatmatkeh* que se han ido y los que siguen entre los suyos. A doña Jovita, por hacerme parte de su familia. A mi ahijado, a quien veo poco ya, por fuerza del trabajo y a mi comadre a quien le agradezco su apoyo en la traducción. A Chano, hasta donde esté. A todos y cada uno de los nahuas, nunca –nada- será suficiente para retribuirles todo lo que han hecho por mí, no sólo como antropóloga sino como persona.

Y, a todos los que de alguna u otra manera se hicieron presentes en cualquier parte del proceso: Muchas gracias.

9 INTRODUCCIÓN

SER HUMANO

21	I. LOS NAHUAS DE SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC: APUNTES SOBRE LA MARGINACIÓN Y EL OLVIDO
33	II. LA ONTOLOGÍA NAHUA: ENTRE LOS <i>XANTIL</i> Y LO <i>KRISTIANO</i>
35	EL MUNDO: ENTRE LO CONTINUO Y LO DISCONTINUO
40	ENTRE LO <i>XANTIL</i> Y LO <i>KRISTIANO</i> : EL RUMBO DE LA ESPECIACIÓN
43	ALIMENTACIÓN E INCESTO. CUERPO Y LENGUAJE
43	ALIMENTACIÓN Y SEXUALIDAD
50	CUERPO Y LENGUAJE
55	CUERPOS DE AIRE: LOS <i>EHEKAHMEH</i>
63	LA DIVINIDAD DISIPADA
68	CUERPO INCORRUPTOS: LA PERENNIDAD DE LOS SANTOS Y VÍRGENES
71	III. LA PERSONA NAHUA Y SUS COMPONENTES
76	LA NOCIÓN DE PERSONA EN MESOAMÉRICA: EL CUERPO COMO PARADIGMA
79	LA PRODUCCIÓN DE PERSONAS HUMANAS
83	SER HUMANO: SER CUERPO, SER ALMA
84	LA CONCEPCIÓN Y EL EMBARAZO
88	EL CUERPO Y LAS RELACIONES TRANSESPECÍFICAS
92	EL PUNTO DESDE DONDE SE MIRA MEJOR: LA PERSPECTIVA Y LA NOCIÓN DE PERSONA
100	LA ENFERMEDAD, LA MUERTE Y EL SUEÑO: UN ASUNTO DE HORIZONTALIDAD

HACER EL MUNDO

111	IV. HACER EL MUNDO: EL CHAMANISMO NAHUA
111	CRÍTICA AL CHAMANISMO DEL ÉXTASIS
114	HACER EL MUNDO: EL CHAMANISMO NAHUA
116	TRES FORMAS DE SABER
117	UNA POSIBILIDAD DE ESTUDIO: EL CHAMANISMO DE LA ENUNCIACIÓN
118	LA ACCIÓN RITUAL COMO ACCIÓN ENUNCIATIVA
121	LA ININTELIGIBILIDAD DEL LENGUAJE RITUAL
125	DESCRIBIR LA METAMORFOSIS
129	LA CREACIÓN DE OBJETOS-SUJETOS
135	V. EL LENGUAJE DE LA INICIACIÓN: LA VOZ MÚLTIPLE DEL <i>IXTLAMATKI</i>
136	LA PIEL DEL <i>IXTLAMATKI</i>
144	ACCIONES E INVISIBILIDAD: EL USO DEL LENGUAJE RITUAL
147	SABER VER. SABER HACER EL MUNDO
149	SU PALABRA: LA VOZ DEL CHAMÁN NAHUA
153	LAS PETICIONES RITUALES
167	HABLAR CON LA TIERRA: EL ENTIERRO DEL <i>TLAPATKAYOTL</i>
176	LOS INTERLOCUTORES
179	LAS ACCIONES
180	LA INTENCIÓN GENERAL DE LA ACCIÓN RITUAL
185	VI. EL LENGUAJE DEL <i>TONAL</i> : EL USO DEL LENGUAJE RITUAL EN LA TERAPÉUTICA NAHUA
186	BUSCAR EL <i>TONAL</i> : EL VIAJE DEL <i>IXTLAMATKI</i>
190	BUSCADORAS DEL <i>TONAL</i> : LAS DOCE PLANTAS DEL COSTUMBRE
195	LA RECUPERACIÓN DEL <i>TONAL</i>
201	LA LOCURA
212	ASIR Y REINTEGRAR EL ALMA; EL RETORNO DE LA CONDICIÓN DE PERSONA HUMANA
215	REFLEXIONES FINALES
221	BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

*Todas las teorías son legítimas y ninguna tiene importancia.
Lo que importa es lo que se hace con ellas.*

Jorge Luis Borges

Después de nueve años de haber hecho mi primera estancia de trabajo de campo en el municipio de San Sebastián Tlacotepec de Porfirio Díaz, muchas cosas han cambiado en el camino. Las personas que conocí en ese entonces han envejecido, los niños que me acompañaban intrigados por mi presencia durante los primeros años se han convertido en jóvenes adultos casados y con hijos e incluso otros más han migrado. Mis informantes principales, don Ángel y doña Esperanza¹ murieron hace dos años. Otros más se han ido también. Sin embargo, la marcha sigue en la vida de los nahuas de San Sebastián.

Decidir continuar la investigación en la misma zona parecía tarea sencilla. La mirada microscópica que me ha ido llevando del tema de la curación del espanto a los procesos de iniciación, desemboca ahora en el estudio de la práctica terapéutica del *ixtlamatki*, inscrita en una discusión sobre el chamanismo, proponiéndolo como una acción enunciativa, en la cual el ritualista actúa más como un diplomático que como un místico, lo que hizo necesario dar una vuelta de tuerca a la forma en que habían sido abordados mis propios datos.

La aproximación teórica de la investigación es resultado, sin duda, de un momento particular de la antropología mexicana: la introducción de un nuevo paradigma -el perspectivismo amazónico-. La utilización de algunos conceptos y posiciones para mirar los datos no es resultado de una moda o un *boom* que

¹ Debido a la temática de esta investigación y a petición de los mismos informantes fue necesaria la utilización de seudónimos.

implique ajustar la realidad etnográfica a los presupuestos teóricos, sino colocarse en un nuevo ángulo y probar si esa mirada teórica nos permite acercarnos más a lo que los nativos son y no a lo que creemos que son. La apuesta de la antropología de las ontologías queda muy bien, además, en una tesis cuyo tema central es el chamanismo.

La investigación tiene, al mismo tiempo, una clara intención de acercarse a uno de los aspectos más escurridizos de la cultura: la lengua. Pues apoyados en las capacidades bilingües de nuestros informantes, ocasionalmente olvidamos poner atención en los significados y formas locales para denominar los hechos, sujetos y objetos de la vida indígena. El corpus lingüístico del documento ha sido recolectado en diferentes etapas del desarrollo del trabajo de campo etnográfico y siempre fueron grabadas en el contexto real de enunciación, por lo que no fue posible una grabación cuidada y sin los ruidos ajenos a los eventos rituales. Sin embargo, quiero aclarar que una modificación importante fue hecha: el volumen de la voz, pues las enunciaciones generalmente se realizan a la manera de un murmullo, siendo prácticamente ininteligible para el auditorio.

La traducción la realicé bajo la supervisión de don Ángel y una joven mujer que –además de ser mi comadre- habla perfectamente ambas lenguas, lo que me permitió llegar con el especialista ritual con una versión más o menos revisada, a la cual simplemente se le hacían algunos ajustes. Sin problema alguno, me fue autorizado el uso de las peticiones rituales “con la gente de mi pueblo”, a excepción de la realizada en el contexto de la iniciación cuya destinataria es la Tierra. Excluyendo esa, las versiones en náhuatl acompañan a la traducción realizada para fines analíticos, pero por cuestiones de respeto a las decisiones de los informantes, la versión original de dicha petición no es incluida con el resto.

La ortografía empleada para la transcripción de las palabras en náhuatl, así como las peticiones rituales que forman el corpus de los capítulos finales, se basa en el siguiente cuadro fonológico, esto con el fin de facilitar la lectura y

estandarizar la escritura de la variante dialectal de la zona de estudio, de la cual no existe un registro ortográfico aceptado por la comunidad académica. Es importante señalar que los sonidos *f* son resultado de la secuencia *hb*, y que existe una alternancia entre *w* y *b*, así como entre *w* y *h*, en final de palabra o sílaba.

h		Glotal
m	n	Nasales
k p kw	t ch tl ts	Oclusivas
w/b	s x l	Durativas
	y	Sonora
Graves o a	Agudas i e	

Partiendo de la experiencia etnográfica acumulada, de una nueva relectura de mis propios datos y de un posicionamiento teórico relativamente diferente, es que miro nuevamente a los nahuas del municipio de San Sebastián Tlacotepec. Los capítulos siguientes están movidos por dos objetivos básicamente. El primero de ellos, de aspecto más general y teórico, es poner en la mesa de discusión un largo problema teórico con el que se ha enfrentado la antropología: el del chamanismo. En México un par de esfuerzos dignos de considerarse aproximaciones complejas al tema son *El chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, publicado en 1995 y el reciente libro *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, publicado en 2010. Ambos textos compilan propuestas de diversos autores, lo que nos permite tener un panorama general del chamanismo. Sin embargo, algunas de sus ideas giran en torno a postulados de corte eliadiano que nos han llevado a pensar los esquemas particulares del chamanismo a la luz de un modelo clásico y

reformulado por el mismo Eliade. En otros casos, son visiones superficiales que nos dan cuenta de las particularidades, pero que no nos ayudan a pensar nuestros propios datos y verlos a la luz de un esquema general, el cual se halla ausente.

El segundo objetivo, de corte más particular, se funda en dejar de mirar los datos etnográficos a la luz de un modelo que concluya en planteamientos que tornen exóticas las prácticas rituales del chamanismo indígena, pues justamente ahí, en el extrañamiento de las formas rituales indias radica parte de la falsa comprensión de las mismas. Es difícil lograr el objetivo central de la etnografía, ése que implica transformar lo observado en datos, haciendo necesario que el etnógrafo posea un conjunto de vocablos depurados de cualquier juicio de valor que le permita transmitir -a quien lo lee- la veracidad y complejidad de la realidad cultural observada. El trabajo etnográfico hará necesaria la profesionalización del ojo del etnógrafo, que pese a lo que se pueda pensar no puede ser cualquiera que cuente con un par de ellos. La etnografía como método que dota de material empírico a la ciencia antropológica, exige un largo entrenamiento, aquel que le permita al que mira dislocar su ser y encontrarse simultáneamente en múltiples lugares, arribar a su zona de estudio con los sentidos aguzados, pues cada movimiento, cada sonido, cada palabra, cada olor, deberá ser cuidadosamente anotado en la libreta de campo o en el diario del investigador.

Después de estar tantos años con los nahuas, en estancias largas y otras breves de un par de semanas, busqué afinar las herramientas que me permitieran dar cuenta -fielmente- de lo que observaba con respecto a las prácticas terapéuticas locales. Mi cercanía con don Ángel y con doña Esperanza, además de doña María, la partera más importante de la zona, al menos del municipio, me permitió preguntar cosas que en otros contextos no me hubiera sido posible. Las numerosas curaciones de las que fui testigo, más de un ciento, las cuales aliviaban al enfermo cuando la medicina alópata desahuciaba a los indígenas, me llevaba a comprometerme con una medicina que nada tiene de supersticiosa.

La pobreza en la que se hallan sumidos muchos de mis colaboradores y su acceso a una medicina tildada, casi siempre de manera peyorativa de “tradicional”, así como algunas discusiones que mantuve, fallando quizá a la objetividad antropológica, con los médicos que daban cuenta de que los indígenas sólo podían curarse por medio de “creencias”, me hizo buscar razones teóricas para comprobar que SU medicina es tan eficaz y seria como la NUESTRA. Y sobre todo, muy por encima de todo, que la terapéutica nahua, sí es diferente, pero por estar fundada en un pensamiento que es resultado de una forma distinta de estar en el mundo. Y que aún con ello, lo que opera no es el éxtasis, ni el viaje astral, ni la magia, sino una acción universalmente humana: el poder de hacer cosas con palabras.

He sido testigo de esas más de cien curaciones desde 2002 con más de ocho ritualistas diferentes y puedo asegurar, porque “estuve ahí” que funciona, pero que no puede evitar a toda costa lo inevitable: la muerte. Se dice, que cuando una persona muere a manos de un médico, la ciencia no tenía ya nada por hacer. Y que cuando la persona muere a manos de un curandero, él tiene la culpa. No podemos contabilizar la eficacia de una práctica médica por medio de sus éxitos y fracasos, porque en ese sentido la medicina alópata, tendría mucho que perder cuando de sus consecuencias se trata.

Lo que tenemos en las manos es resultado de un compromiso moral con los nahuas que transformé en un discurso académico que me servirá para obtener un grado y ejercer mi profesión como tal. Mostré mis datos, particularmente, en el segundo apartado casi sin comparación alguna con otros, quizá algo sumamente criticado, pero la intención de ello es hablar de lo que observé para que otros, e incluso yo misma, podamos encontrar las particularidades de una práctica terapéutica mesoamericana e incluso panamericana. De ahí el gran apoyo teórico que fue para mí el estudio de las sociedades amazónicas.

La intención teórica y antropológica, en suma, es dar cuenta con las herramientas que nos entrega nuestra disciplina de que el quehacer del

ixtlamatki no se asienta en un manejo misterioso de fuerzas extrahumanas, sino en la ejecución, insisto, del poder de hacer cosas mediante las palabras. A mi saber mirar, miope quizá, la imagen de los ritualistas perfumando el entorno y “accediendo al ámbito sagrado del cosmos” resultaba incongruente con lo que observé en la comunidad y con lo que su gente me quería dar a conocer. De ahí mi reticencia en las primeras investigaciones sobre el tema a abordar de manera plena el fenómeno terapéutico como un caso de chamanismo, encontraba que se trataba de un concepto laxo y más bien falto de seriedad académica. Sin embargo, fueron las lecturas proporcionadas en 2004 en el Seminario *Mundos Virtuales* impartido por Pedro Pitarch en la UNAM, las que fueron midiendo dicha relación con el concepto, posibilidad que sustentó de manera plena Johannes Neurath, gracias a quien tuve acceso a las principales obras de Carlos Severi, Philippe Descola y Viveiros de Castro, así como de otros autores que sirven de marco teórico. Lo que desde mi perspectiva como investigadora da cuenta no de la negación de premisas y conclusiones previas, sino de la madurez etnográfica que me ha otorgado el tiempo transcurrido desde mi primer acercamiento a la comunidad y el acceso a conceptos que me permiten reflejar un poco más de cerca el ser nahua y su práctica médica.

La antropología se halla en un momento en que busca repensarse a sí misma, en un momento en que las categorías “clásicas” nos resultan insuficientes, pues como señala Severi la “extraordinaria expansión de la investigación empírica, ha afinado la observación y aproximado a nosotros lo que parecía más remoto” (1996:10). Las preguntas que el mismo autor señala son por demás pertinentes: ¿Quién habla, pues, en un texto etnográfico? ¿Y de qué se habla cuando se afirma que un mito, una fórmula enigmática, un gesto ritual, una prohibición teñida de angustia derivan de un *pensamiento* diferente al nuestro? (*Ibíd.*11). La aproximación que hago al chamanismo nahua busca, entonces, que mi descripción no traicione, pese al uso de categorías ajenas, la esencia del hecho etnográfico. Que el paso de lo que escuché y observé, de lo que me fue explicado y confiado no sea tergiversado por este texto. El hecho de comunicarle a don Ángel la idea de que el *ixtlamatki* fuera pensado como un político le

agradó y la forma en que asentaba con la cabeza la idea de pensar así su trabajo me confirmaba que iba por buen camino.

El uso de la categoría ontología incorporada al análisis de los datos tiene la intención de sustentar teóricamente lo que he dicho líneas arriba. Como Neurath menciona:

lo interesante de la antropología de las ontologías es que permite que los datos etnográficos funjan como “palancas de Arquímedes” para la transformación de conceptos analíticos (Holbraad, 2008). Al preguntar primero por los “existentes”, se plantea el relativismo antropológico en un nivel de análisis que no depende de la dicotomía naturaleza-cultura. Queda claro que el término de ontología no es un sinónimo *trendy* de “cultura”. Tampoco es un sinónimo de cosmovisión, ya que no se presupone la existencia – culturalmente relativa – de conceptos sobre la naturaleza y, por ende, no se parte de una *copy theory* (*Abbildtheorie*) de la realidad (2011).

La ontología occidental no podrá seguir siendo la única apuesta para el entendimiento de las prácticas de los pueblos estudiados, por ello, la búsqueda de elementos que nos permitan entender los “regímenes de verdad” subyacentes a los discursos nativos. Si los nativos dicen que los Dueños de los animales SON personas, es necesario preguntarnos -como lo proponen autores como Holbraad- qué es para los nahuas SER persona.

En este sentido, la incorporación de estas categorías a mi estudio lo integra a una discusión teórica más general. Mi propósito no sólo es conocer la realidad nahua a partir de una de sus manifestaciones más complejas: la terapéutica, sino aportar mis datos y mis reflexiones a la antropología.

Todo lo anterior me sirve de pretexto para hacer una aclaración más. Mi manera de mirar a los nahuas y hablar (antropológicamente) de ellos no desdice todo lo que he dicho previamente y mucho menos desconozco los estudios sobre Mesoamérica -y los pueblos indígenas que ocupan el territorio así denominado- realizados desde otras perspectivas. Simplemente, considero que tanto mis textos como otros que se han hecho sobre el tema son aproximaciones a la

realidad indígena de la que cada uno de nosotros se ha ocupado. Lo mismo que este texto lo es.

Mi investigación es también resultado de un proceso de formación académica y ha sido influido por quienes me dirigen: Guido Münch a quien le debo haberme inculcado que los datos etnográficos deben ser, antes que todo, mi herramienta de trabajo y el inmenso respeto que cada antropólogo debe mostrarle a la etnografía. Así como por Alfredo López Austin y Johannes Neurath quienes, paradójicamente, forman parte de una polémica, junto con otros dos antropólogos, que ha marcado un momento particular en el caso de la antropología mexicana. Quizá por eso, mi tesis cabalga a dos caballos... Independientemente de las influencias teóricas que ambos han tenido sobre mí, quizá de manera directa o indirecta, los errores, ausencias e impertinencias de este texto son responsabilidad exclusivamente mía.

El orden en que están presentados los datos tiene como fin llevar al lector, primero que nada, al conocimiento de la realidad socioeconómica de la zona, tema que no está separado de la vida ritual nahua. Al contrario, forma parte innegable de ella. Por ello, esta investigación arranca con un capítulo que da cuenta de la situación en la que viven los nahuas de la zona de estudio. Se trata de un breve resumen de las principales problemáticas y exigencias de los pobladores de la Sierra Negra, mencionando la situación de marginación y olvido de esta región. Es una exigencia de los nahuas y un compromiso para con ellos, no quieren seguir siendo vistos como ejemplares extravagantes en un mundo moderno y global. Las prácticas terapéuticas forman parte de su cotidianidad, misma que ocasionalmente es dolorosa y problemática.

El siguiente apartado, titulado, “La ontología indígena: entre lo *xantil* y lo *kristiano*” sirve de escenario para colocar a los diversos sujetos que habitan el cosmos, dando cuenta de la continuidad de la condición humana y de la poca resonancia que tiene en la concepción indígena la oposición naturaleza/cultura.

Dicho capítulo manifiesta la multiplicidad de sujetos que habitan el mundo y cuáles son las cualidades que los nahuas les otorgan.

De entre esa complejidad de subjetividades, el punto que sirve de referencia son las personas humanas, esencialmente la persona nahua, misma que es explicada y analizada en el capítulo III, dando cuenta de la importancia del cuerpo como cualidad construida, resultado de procesos de confección que sirven para ocupar un lugar particular en el cosmos. El cuerpo es resaltado como el punto de referencia para construir discontinuidades entre los existentes. Una vez configuradas las cualidades de los diferentes seres que habitan el mundo, la posibilidad de hablar de la intervención del *ixtlamatki* está dada, de ahí que en el capítulo IV, intitulado “Hacer el mundo: el chamanismo nahua” se dé cuenta de la posición que se toma en esta investigación respecto al chamanismo, partiendo de una breve discusión con otros modelos, para mostrar, finalmente, la pertinencia de cambiar el enfoque y aterrizarlo en el aspecto enunciativo de la práctica ritual de los especialistas locales. Destacando que el ritual es una forma de acción donde el *ixtlamatki* construye el mundo.

Así, la investigación concluye con el análisis de las situaciones enunciativas centrales de la ritualidad nahua: la primera de ellas, abordada en el capítulo V, corresponde al lenguaje de la iniciación, situación que posiciona al *ixtlamatki* en el escenario idóneo para actuar mediante sus palabras. Señalándose además el sentido que cobra el doble nacimiento del ritualista y su doble piel, ambos elementos construyen su particular forma de ser en el mundo, una que lo ancla al mundo humano y otra que lo hace miembro de la comunidad de “espíritus”. Así, siendo su principal área de ejecución la recuperación del *tonal*, tema que se aborda en el capítulo VI, actividad central del chamanismo terapéutico que opera en la zona, planteamos que el lenguaje ritual sirve para buscar, intercambiar, asir y reintegrar la entidad usurpada a su legal poseedor.

El chamanismo nahua queda planteado de esta forma como una forma de actuar en el mundo mediante la posición de enunciador del *ixtlamatki* en el ámbito terapéutico, único reducto de la actividad chamánica en la Sierra Negra.

SER HUMANO

LOS NAHUAS DE SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC: APUNTES SOBRE LA MARGINACIÓN Y EL OLVIDO

Enclavadas en la selva media de la Sierra Negra² (Fig. 1) a unos 300 m.s.n.m., en el sureste del estado de Puebla, se hallan las comunidades nahuas de Tlacotepec de Díaz, Mazateopan y Zacatilihuic (Fig. 2), todas pertenecientes a San Sebastián Tlacotepec.³ El municipio forma parte no sólo de una región geográfica sino junto con Eloxochitlán, Zoquitlán y Coyomeapan -según datos de la CONEVAL- de los cien municipios con mayor marginación del país.

Dedicados básicamente al cultivo de maíz y café, los nahuas han buscado diversificar sus actividades económicas en aras de adquirir ingresos que les permitan obtener los bienes materiales de los cuales la tierra no los provee. El panorama en los últimos nueve años ha cambiado radicalmente, desde mi llegada a la comunidad como egresada de la ENAH en 2002 hasta el presente en el que escribo esta reflexión doctoral.

² Los municipios que conforman la Sierra Negra son: Ajalpan, Coxcatlán, Coyomeapan, Eloxochitlán, Nicolás Bravo, San Sebastián Tlacotepec, San Sebastián Zinacatepec, Vicente Guerrero y Zoquitlán, y se encuentran dentro de la microregión denominada Valle de Tehuacán, en donde se incluyen, además, los municipios de Altepexi, Caltepec, Chapulco, San Antonio Cañada, San Gabriel Chilac, San José Miahuatlán, Tepanco, Zapotitlán Salinas y Tehuacán.

³ La población del municipio, según el Censo de Población de 2010, es de 13,594 habitantes. Del total de la población municipal 98% son indígenas. 66.97% son nahuas, residentes en 30 comunidades y 32.97% mazatecos, quienes habitan en 16 comunidades de la zona alta, en los límites con Oaxaca.

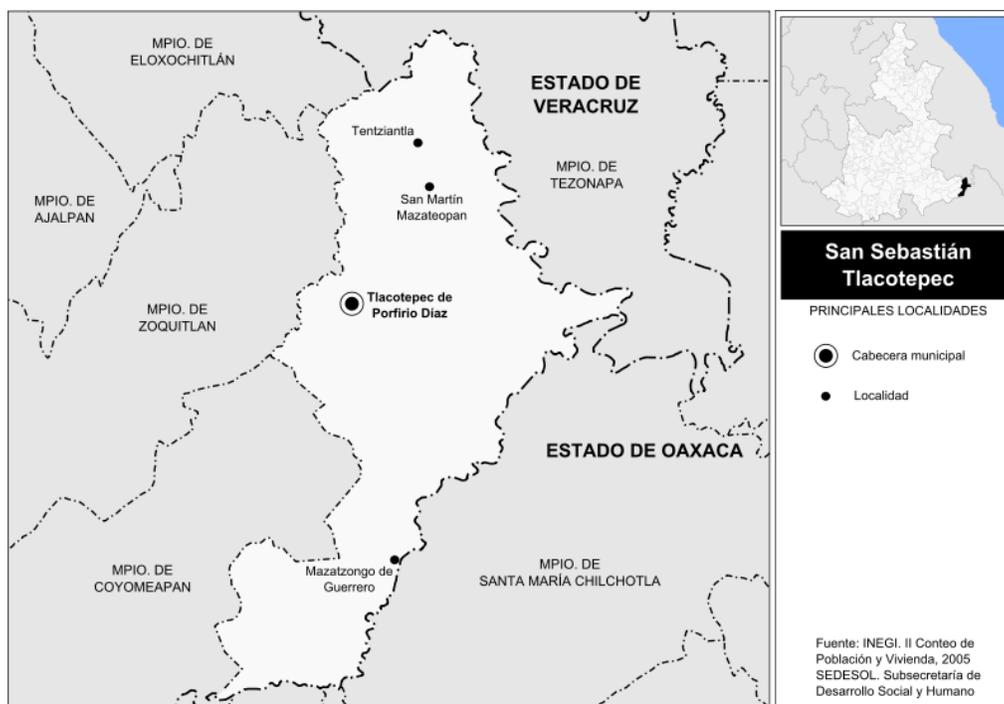


Fig. 1.
El estado de Puebla y la región de la Sierra Negra

Aunque he mencionado como parte de otras investigaciones las características poblacionales, geográficas y económicas, así como el devenir histórico del poblamiento de la zona,⁴ no quiero dejar de mencionar en este documento algunos aspectos que, si bien es cierto, no son el argumento central sobre el cual versa la investigación, sí ponen el dedo en la llaga de la marginación y el olvido en el que se hallan los pobladores de esta zona.

Mi interés teórico y el argumento central de la tesis es destacar la importancia del lenguaje en la práctica ritual de los *ixtlamatkeh* del municipio, pero tengo un compromiso moral con la gente con la que he convivido por más de nueve años: me interesa reconocer que, efectivamente, el aspecto ritual de su vida es determinante y para ellos una preocupación, pues es el regulador de las relaciones entre los humanos y los no humanos, pero también destacar el olvido

⁴ Véase Romero 2006a y 2006b.

en el que se halla sumida una zona no sólo relegada por los antropólogos sino por el gobierno estatal y municipal.

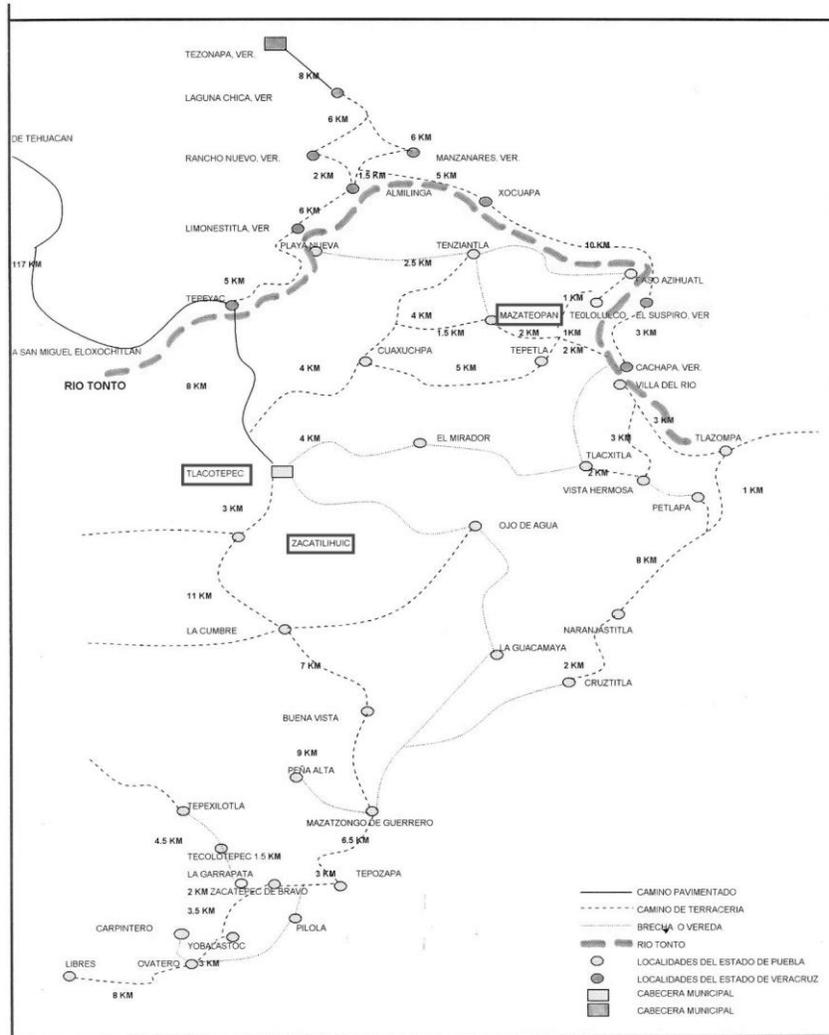


Fig. 2
Ubicación de las localidades de San Sebastián Tlacotepec
(Las comunidades de estudio están enmarcadas en un rectángulo)

A diferencia de los nahuas que habitan la zona norte, particularmente el municipio de Cuetzalan, los nahuas de la Sierra Negra no conservan hermosos huipiles ni elaboran coloridos textiles que resuman su visión del mundo. Tampoco la totalidad de los hombres ancianos portan blancos calzones de manta. Ni siquiera existe al centro de la cabecera municipal una antigua iglesia

donde el “pasado indígena” deja huella en el arte sacro, manifestación de la conquista espiritual. No hay pirámides cerca, ni danzas donde los suntuosos plumajes bailen al ritmo de la música tradicional de la zona. Lo único que comparten ambas comunidades es la espesa vegetación.

¿Cuál ha sido el sentido de la invisibilización de esta zona? Sin duda, la lógica de exaltar el pasado indígena y hacer del folklor la motivación que lleva a utilizar a los indios como espectáculos turísticos. A Cuetzalan, las cámaras llegan para grabar películas de Hollywood, a la Sierra Negra sólo cuando hay un derrumbe en el que ni siquiera se conoce con precisión el número de muertos.⁵ El helicóptero en el que llegaron los reporteros de la principal televisora mexicana no estuvo más de una hora en la zona. En las televisoras poblanas casi a diario se menciona Cuetzalan, casi nunca San Sebastián Tlacotepec, a no ser que se hable de los conflictos ocasionados entre el Presidente Municipal y un Diputado estatal.

Dependientes también de la cosecha del café, los nahuas de la Sierra Negra no producen bajo el esquema del “comercio justo”. Sus cafetales se rocían con agroquímicos con los que se eliminan plagas y malas hierbas, su cosecha no está asegurada y aunque existen, al menos de nombre, organizaciones, ninguna de las personas que colaboraron conmigo pertenecía a alguna de ellas. El acaparamiento del café por parte de intermediarios que llevarán el grano a la Nestlé, les asegura a los nahuas un mercado, pero también ha ocasionado asesinatos y amenazas hacia aquellas personas que desean vender directamente su producto. No se puede afirmar la presencia de transgénicos, pero algunas familias producen grano para esta misma empresa, cosechando plantas que llevaron los “ingenieros”, las cuales ya no dan 4 toneladas por hectárea sino 14 y no maduran a los cinco años, sino a los nueve meses.

⁵ El 4 de julio de 2007, en la carretera Tehuacán-Tlacotepec de Díaz, hubo un derrumbe a la altura del municipio de Eloxochitlán. Un autobús que cubría la ruta Tlacotepec-Tehuacán quedó cubierto por un alud, muriendo más de 50 personas. Los habitantes de la zona, más de una vez, reportaron con las autoridades la peligrosidad del tramo carretero.

Las características de pobreza y marginación son prácticamente las mismas en todo el municipio, oscilan entre la alta marginación y la muy alta marginación. Sin embargo, la cabecera municipal ha presentado un importante proceso de urbanización a consecuencia de la carretera que la une con Tehuacán, lo que facilita el transporte de productos para la venta, la llegada de materiales de construcción, así como otro tipo de productos como las *rockolas* y las antenas de televisión de paga. La población sigue dedicándose a la agricultura, sin embargo encontramos un hotel, un par de restaurantes, numerosas tiendas, cafés internet, estéticas y una funeraria. Servicios todos ausentes en las comunidades de Mazateopan y Zacatilihuic, donde el acceso es más complicado.

En general, las comunidades no cuentan con drenaje, la red de agua entubada solamente está presente en la cabecera municipal y tan sólo algunas familias tienen acceso a ella, todas cuentan con luz eléctrica y los caminos, en general, son malos, pues se dañan con las fuertes lluvias de los meses de mayo a noviembre, dejando en ocasiones incomunicadas a las comunidades. No hay líneas telefónicas privadas, pues las existentes se hallan localizadas en las tiendas, muchas de las cuales cuentan con altavoces que sirven para anunciar que alguien tiene una llamada, generalmente de un pariente que ha migrado. Tlacotepec, es también, la única de las tres localidades que cuenta con servicio de internet, el cual fue activado por un programa comunitario.

Los hombres salen a sembrar entre el 15 y el 20 de mayo, después de haber bendecido las mejores semillas el 2 de febrero o el 3 de mayo, según la costumbre local. Van acompañados de otros hombres a los que se les retribuirá el trabajo con trabajo, bajo el sistema de mano-vuelta, así como de algunos niños que no asisten a la escuela y los perros que ayudan a la caza. Portan machetes, sembradores y un morral en el que cargan sus semillas. Desde las seis de la mañana emprenden la jornada hacia su terreno, la cosecha dependerá de las lluvias y de los supuestos apoyos que otorga el Gobierno Federal.

Cerca de las dos de la tarde, regresan a sus chozas, construidas con tablonés de madera y techos de lámina, a las cuales -a lado del marco de la entrada- les han sido colocadas placas del gobierno federal con la leyenda “Vivir mejor”. Los fríos pisos “firmes” –colocados burdamente por trabajadores temporales de la Secretaría de Desarrollo Social- han “mejorado” los índices de pobreza de la región, aunque la gente siga padeciendo hambre y enfermedad.

La hora de la comida llega, los platos se sirven con frijoles hervidos con alguna hierba, café frío o agua “cruda” y tortillas hechas a mano. Es el menú diario. La mayoría de los ancianos han perdido ya la dentadura, lo que no les impide morder los chiles “locos” que le dan más sabor a la comida. El silencio es una característica de la hora de los alimentos; la cual suele verse interrumpida por la presencia de los antropólogos o los perros que se acercan hambrientos.

La dependencia climática en el cultivo de temporal es una de sus mayores preocupaciones, pues del éxito de la cosecha depende el sustento de las familias. Los recursos gubernamentales en caso de la pérdida en la siembra llegan de manera discrecional y sirven de prebenda política, pues la designación de los beneficiarios de éstos dependerá del partido político al que se adhiera cada uno de ellos, e incluso a la religión que profesen. Sin embargo, en 2008 –el mismo año que asumió el poder la administración pasada– obtuvieron 25 mil 520 pesos del Programa de Apoyos Directos al Campo, según indican los padrones de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación. Las mismas listas, actualizadas hasta 2008, indican que en el ayuntamiento se les distribuyeron 3 millones 809 mil pesos a 917 personas de la región, que no han sido necesariamente los “más” necesitados. Lo que sigue condenando al 67% de la población a pertenecer al rango de muy alta marginación. Ninguna comunidad ni ninguna familia puede establecerse en los

rangos medio, bajo y muy bajo con los que el Consejo Nacional de Población mide los índices de marginación⁶ en el país.

El bienestar promovido cada trienio y sexenio es un anhelo para los nahuas de esta zona. El círculo de pobreza no parece cerrarse nunca. Las familias viven hacinadas, sus ingresos se reducen a \$200 a la semana con los cuales se tienen que alimentar cuatro hijos en promedio y dos adultos, cuando no habita con ellos alguno de los abuelos u otro familiar que ha sido abandonado o no cuenta con pariente alguno que se pueda hacer cargo de ellos. Las mujeres suelen ser abandonadas por hombres que las “engañan” y se marchan a la ciudad “desesperados” con la situación de la comunidad, lo que las lleva a incorporar a sus hijos a sus familias de orientación.

El mobiliario de la casa promedio se reduce al fogón, algunos petates, utensilios de cocina y cajas de cartón que sirven de roperos, cuando las raídas ropas no son colgadas en lazos que cruzan de un lado a otro de la casa. Algunos niños carecen de juguetes, sólo juegan con varas, hojas de árboles, tierra y piedras.

Con respecto a los servicios médicos la situación no es muy diferente. La atención eficiente en las clínicas de salud es casi nula, de ahí la importancia de la actividad de los terapeutas tradicionales. El impacto de la medicina alópata es más bien resultado de formar parte de los programas asistenciales que de un verdadero programa para proveer de salud a los indígenas de la zona. Las enfermedades de la pobreza –respiratorias, gastrointestinales y embarazos de riesgo- siguen ocupando en Puebla las primeras causas de muerte.⁷

⁶ Según la CONAPO, el índice de marginación es la medida de déficit y de intensidad de las privaciones y carencias de la población en dimensiones relativas a las necesidades básicas establecidas como derechos constitucionales. El índice de marginación es el resultado de una estimación por componentes principales de cuatro dimensiones y nueve indicadores: educación (analfabetismo y población sin primaria completa); viviendas (ocupantes en viviendas sin agua entubada, sin drenaje ni servicio sanitario, con piso de tierra, sin energía eléctrica y hacinamiento); ingresos (población ocupada que gana hasta dos salarios mínimos); y distribución de la población (población en localidades con menos de 5 mil habitantes).

⁷ Véase *Mujeres y Hombres en Puebla*, 2009.

Los niños y niñas de la comunidad asisten casi en su totalidad⁸ a la escuela. En Mazateopan, donde las condiciones de aislamiento geográfico son mayores, existen niños de 5 ó 6 años que -por no asistir aún a la escuela- son monolingües. Al igual que algunos ancianos de más de sesenta años que en su infancia no asistieron a la primaria, sobre todo mujeres que fueron casadas por sus padres cuando apenas contaban con doce años de edad.

Los maestros mestizos que arriban a las comunidades se “quejan” del bajo aprovechamiento de los menores, los acusan de flojos e irresponsables, puesto que llegan a las aulas a dormirse sobre las bancas. Sin embargo, olvidan, porque sin duda lo saben, en tanto la mayoría de ellos nacieron en comunidades indígenas, que la infancia indígena es un periodo de arduo trabajo en la casa. Las niñas ayudan a su madre en el cuidado de los hermanos menores, echan tortillas, barren el patio y lavan los trastes. Los niños, acarrear leña y acompañan a sus mayores a la milpa o el chilar. A las 8 de la mañana que inician las labores escolares, los menores han realizado, al menos, algunas de estas actividades y su desayuno consiste en una tortilla y una taza de café. No se trata de niños y niñas irresponsables, sino de una infancia desnutrida y marginada.

Los índices de pobreza, marginación y desnutrición no son los únicos factores que colocan a las poblaciones nahuas del municipio en condiciones de vulnerabilidad, las cuales también son ocasionadas por los conflictos religiosos y políticos que han dividido a la población y mutilado las prácticas comunitarias que, de una u otra manera, mantenían el equilibrio social.

En el caso de Tlacotepec y Zacatilihuic, el 95.6% de la población es católica, por lo que las celebraciones patronales se realizan gracias al apoyo económico de toda la comunidad. En el caso de la cabecera municipal el 20 de enero, día en que se lleva a cabo la fiesta de San Sebastián y el 15 de agosto, cuando es celebrada la Virgen de la Asunción, ambos patronos de la comunidad. En la

⁸ Según el Censo de 2010, 90.6% de la población de entre seis y catorce años asiste a la escuela.

Sierra, al menos en las comunidades nahuas, el sistema de cargos está ausente, las mayordomías en Tlacotepec funciona sólo para la celebración de la Virgen de la Asunción, cuando una familia se hace cargo de recibirla en su casa, cambiarle el vestido y ofrecer comida a toda la comunidad.

La penetración de los grupos protestantes ha sido frenada por la presencia de la Orden de las Hermanas de la Inmaculada Concepción, quienes llegaron a la comunidad hace 41 años, cuando intensificaron el proceso de evangelización y fundaron una escuela primaria, la cual sigue funcionando hasta la actualidad, otorgándoles a los niños no sólo educación religiosa, sino pintura, danza regional, costura, etc., lo que mejora sus capacidades psicomotrices y coadyuva al desarrollo integral de los infantes que pueden pagar la colegiatura mensual.

En el caso de San Martín Mazateopan, la división religiosa es mucho más intensa. La iglesia pentecostal “Iglesia de Dios, el camino de la vida” tiene como feligreses a aproximadamente 25% de la población, lo que ha ocasionado que la fiesta patronal, celebrada el 11 de noviembre, no pueda ser llevada a cabo como en antaño puesto que ya no cuentan con los recursos de ese sector de la población. Asimismo, la división religiosa se ha empalmado con la política ocasionando que el mismo sector pentecostal se haya separado en priístas y panistas.

La violencia por la conversión religiosa fue intensa en los primeros años de penetración de la iglesia evangélica, sucedida -según algunos pentecostales- hace aproximadamente quince años. En ese entonces, los primeros pastores fueron asesinados y arrojados al río. En la actualidad la relación entre ambos grupos religiosos se ha tornado más o menos pacífica, sin embargo la burla e intolerancia se dejan sentir de vez en vez, pues los católicos acusan a los pentecostales de “locos” cuando entran en éxtasis religioso, y estos últimos tildan de idólatras a los primeros. Lo peor sucede cuando el Presidente Municipal en turno convoca a la comunidad para realizar alguna labor colectiva,

pues los “hermanos separados” se negarán a asistir a una reunión cuyo móvil no es, ante sus ojos, político sino una congregación de ovejas perdidas.

El municipio de Tlacotepec de Porfirio Díaz saltó a la fama estatal no por las maravillosas cuevas y sótanos que son visitadas por grupos de espeleólogos tanto nacionales como internacionales, ni por los grupos de biólogos que llegan a la zona para estudiar ecosistemas más o menos conservados, sino por los conflictos políticos que han estado entintados por el amedrentamiento, la compra de votos, el despojo de tierras e incluso el asesinato de los que se atreven a oponerse. En 2008, el nombre del Presidente Municipal se escuchó fuera de los límites del municipio, cuando la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Puebla (CDH-Puebla) solicitó a la Procuraduría General de Justicia del Estado que iniciara una investigación por “conductas delictivas”, pues se supuso participe de una “emboscada” que se le tendió al diputado local José Manuel Benigno Pérez Vega, conocido entre los oriundos como Pepe Momoxpan. La disputa sigue, pero la población prefiere no hablar, el silencio no compromete. El poder de otros ayuda a los que no lo tienen a olvidar.

Las condiciones de vida de las comunidades no son exclusivas de esta zona. No obstante, me es inevitable desear compartir con la comunidad académica no sólo la extraordinaria vida ritual de los nahuas, sino también, e incluso a petición de ellos, hacer pública la realidad en la que viven. Dejar claro que México es un país desigual, en el que se llama mexicano desde el hombre más rico del mundo hasta el habitante de un municipio que no cubre siquiera con los niveles mínimos de salud y educación.

No es un grito de melancolía ni de dramatismo, es parte de la realidad indígena de la Sierra Negra, la cual es consecuencia de lo que históricamente ha implicado el “ser indígena” en este país. Consecuencia de que en México, el indígena que luce es el que porta coloridos trajes, mejor aún si están emplumados. No el que ha tenido que vestirse con ropa usada o de “paca”, el que cada mañana sale a sembrar o a la maquila, no la que trabaja en el servicio

doméstico ni el que lo hace en la “obra”. Esta realidad es resultado de la desigualdad, la falta de oportunidades, el paternalismo, la ausencia de una educación digna, la carencia de compromiso político y, también, la escasez de trabajos antropológicos que independientemente de su postura teórica asuman la realidad cotidiana de sus informantes, de no ser así, seguiremos condenando a los pueblos indígenas a ser pensados como piezas de museo, que se niegan a “civilizarse”.

**LA ONTOLOGÍA NAHUA:
ENTRE LO XANTIL Y LO KRISTIANO**

*No sólo han dado y dan adoración a las cosas arriba dichas,
sino que también la dan a los árboles y a las plantas
como el huautli, el ololihqui, peyote y piciete.
Atribuyéndole a los árboles más alma que la vegetativa, que la que les dio Dios
a las demás plantas y semillas, sino además virtud para obrar.*

Jacinto de la Serna

La vida diaria de los nahuas⁹ se desliza en un eje que posee dos polos que se complementan y marcan actitudes y pensamientos particulares. No son sólo contextos diferentes sino *modos* de ser y actuar en el mundo. Uno de los polos está ocupado por las actividades que se llevan a cabo dentro del pueblo; el otro por todas aquellas que deben ser realizadas fuera de éste, principalmente las de tipo agrícola y cinegéticas.

El impulso inicial nos llevaría a responder que dicha diferencia de actitudes es consecuencia de la oposición naturaleza-cultura, pues, por un lado –el del “pueblo”- el sujeto se halla cobijado por un medio artificial –tanto ideal como material- que lo dota de certeza y seguridad. Mientras que en el otro –el de la naturaleza- se encuentra desprotegido, a expensas de un entorno que por no ser cultural no ha sido “domesticado”, ordenado, nombrado, modificado y, por tanto, conocido. No ha sido tocado por la mano humana.

⁹ A lo largo de la investigación me estaré refiriendo a los nahuas que profesan el catolicismo, pues debido a los procesos de conversión religiosa, algunos pobladores ya no llevan a cabo las prácticas que en esta investigación se abordan. Pese a que algunos “convertos” las practican de manera clandestina o fuera de la comunidad, no fueron considerados pues se trata de unos cuantos y han incorporado a sus exégesis elementos propios del pentecostalismo.

Philippe Descola ha apuntado que dicha oposición carece de universalidad, en tanto,

la adhesión de numerosas corrientes de la antropología a una distinción entre naturaleza y cultura [...] que muchos pueblos siguen ignorando, pone así en duda la pertinencia de los análisis llevados a cabo con una herramienta cuya universalidad no tiene nada de evidente” (2002:31).

El paisaje, sea cual sea el argumento para establecer algún tipo de clasificación, es más bien un juego entre lo continuo y lo discontinuo; lo semejante y lo diferente; lo propio y lo ajeno; lo humano y lo no-humano.

El paradigma amazonista de Descola apuesta que la distinción naturaleza-cultura es sólo uno de los cuatro tipos de ontologías, es decir, modelos que definen formas cosmológicas, de vínculo social y teorías de la alteridad: el animismo, el totemismo, el analogismo y el naturalismo.

Desde la llegada intensa a México de la propuesta de los amazonistas, se ha buscado darle una nueva lectura a los datos recogidos en los pueblos mesoamericanos, lo que nos ubica –actualmente- frente a un nuevo paradigma, cuyo resultado es la búsqueda de posibilidades de su aplicación a nuevos contextos, en una especie de ensayo y error. Los resultados han sido diversos y a la fecha poco difundidos y se han expuesto de manera pública en seminarios y congresos o a niveles más privados entre grupos de discusión o pláticas informales entre colegas. Las desventajas existen, una de ellas quizá sea que el paradigma no pueda ser –plenamente- aplicable a nuestra realidad. Las ventajas resultan de la posibilidad que nos da observar detalles a los que no se les había prestado atención o, bien, sobre los cuales no se había teorizado. Se trata de la oportunidad de partir de un marco conceptual distinto para definir nuestros contextos particulares. Además, la posibilidad de distanciarnos de la realidad etnográfica que nos desborda y que a veces no nos deja contemplar las diferencias.

Por ello, no se trata en esta investigación de aplicar uno a uno los conceptos que fueron concebidos para dar cuenta de la realidad de las tierras amazónicas, sino de retomar algunos elementos para (re)pensar nuestros datos. No considero, evidentemente, que las reflexiones previas sean inútiles, puesto que nos han permitido comprender diferentes aspectos de la visión del mundo de los pueblos indígenas de nuestro país.

El mundo: entre lo continuo y lo discontinuo

Si no es la oposición naturaleza-cultura la clave para determinar una serie de relaciones entre los seres humanos y su entorno, ¿cuál es el argumento que las establece?

Basándonos en los datos etnográficos, los nahuas reconocen escenarios cuya característica definitoria es el tipo de relaciones que ahí se establecen. Es decir, no se trata de cartografías cósmicas con propiedades exclusivas, sino modos de operar definidos por el tipo de sujeto que ahí habita.

Estas relaciones no se ciñen a las fronteras de la especie humana, sino se expanden a otros ámbitos como el de los animales y las plantas. Los sujetos que habitan el cosmos nahua se vinculan entre ellos de manera permanente: la vida social trasciende las fronteras de la especie humana.¹⁰

Dicha premisa ha generado actualmente una gran cantidad de reflexiones teóricas nuevas, sin embargo, múltiples referencias etnográficas han aparecido permanentemente en la literatura etnográfica “clásica”. Se trata de un dato que había estado presente en la antropología, pero que no se tomó como algo “bueno para pensar”.

Alan Sandstrom menciona, por dar un ejemplo:

¹⁰ Sobre esta temática, véase Descola (2005).

Para los nahuas y probablemente para otros indios americanos, todo el mundo y todas las cosas son un aspecto de una unidad primordial. No existe la separación entre seres y objetos, es una ilusión particular de los seres humanos. En la vida diaria dividimos nuestro entorno en unidades discretas con el fin de que podamos hablar de ellas y manipularlas en nuestro beneficio. Pero es un error asumir que la diversidad que creamos es el modo actual en el que está permanentemente estructurada. Para los nahuas, todo está conectado en un nivel profundo, como parte de un mismo sustrato del ser. (1991:244).

Es decir, el pensamiento indígena articula las acciones y entornos de acuerdo a las particularidades que distingue en las diferentes formas de estar en el mundo.

Para el caso de los nahuas de la Sierra Negra he mencionado que:

[...] el cosmos está constituido por el ámbito de lo sobrenatural, que se complementa con el de la vida ordinaria, ámbito profano en el que transcurre la cotidianidad humana. Ambos, de manera conjunta y simultánea, conforman la realidad, realidad que se construye socialmente y sobre la cual se formulan los planteamientos de la cosmovisión (Romero, 2006b:32).

Continúo considerando, como entonces señalé, que dicha categoría sirve de herramienta para analizar y reflexionar sobre las visiones del mundo de los pueblos indígenas, no por ser exclusivas de ellos sino por parecer un argumento contundente que condensa y domina la práctica cotidiana y ritual, a sabiendas, sin duda, que no es un elemento exclusivo de las cosmovisiones indígenas. Señalé, además, que para los informantes tal oposición no se realizaba de manera explícita en el discurso indígena, pues no se considera un nivel distinto de realidad, en tanto se atribuye a otros seres rasgos de humanidad. Asimismo, “las leyes que los rigen son casi idénticas a aquellas de la sociedad civil” (Descola, 1996:132). En consecuencia, como señala López Austin, “cada esfera de similitud cultural es una esfera de valor de realidad” (1990:471).

Lo que va a definir las cualidades particulares de un entorno que, sin duda, no es visto como una unidad para los nativos es el tipo de relaciones que se establecen en él, pues la naturaleza es siempre un espacio dominado por alguien. Es decir, el mundo (*semanawak*) está poblado de “intencionalidades”

-humanas y no humanas-, por ello se hablará de dueños, de Señores que tienen acciones eficaces sobre ese mundo.

Ya lo señalaba claramente López Austin en los *Mitos del Tlacuache*, al decir que:

Este mundo, en efecto, está dividido en dos tipos de territorios: en uno viven los hombres: allí están con sus casas, sus plantas, sus animales domésticos [...]. El otro pertenece a los *dueños*: al Señor de la Tierra, que es quien gobierna y cuida los animales silvestres; o a los dueños de los cerros, o a los dueños de los manantiales, lugares peligrosos por el poder de los dioses que permanentemente los habitan y los que los hombres deben actuar con especial cuidado.¹¹ (1998:175).

Se trata de un mundo complejo, cruzado por formas diversas de ser que se ubican entre el ecúmeno –el mundo del hombre- (López Austin, 2009:9) y el anecúmeno. Un mundo que se clasifica y sobre el cual se opera no de acuerdo a sus cualidades –naturaleza/sobrenaturaleza- sino acorde a las normas sociales que permiten una situación de mayor o menor equilibrio. En este sentido, la dificultad de pensar el mundo nahua en relación a la oposición natural/sobrenatural se deja de lado. Dando paso a la reflexión en torno a cuáles son las categorías que los nativos contemplan como primordiales para pensar y crear el mundo que habitan.

El mundo es pensado a partir de dos categorías básicas: el espacio y el tiempo. Como espacio, éste se halla dividido en tres dominios. El primero es el ámbito primordialmente humano: el pueblo, cuyo corazón se erige en el centro donde se ubican la iglesia y la Presidencia Municipal. Le sigue un dominio intermedio en el que se superpone lo humano con lo no-humano, se trata del espacio dedicado al cultivo de maíz. Una zona de transición, donde las actitudes empiezan a ser diferentes con respecto a las llevadas a cabo al interior del pueblo. Finalmente, un último espacio lo constituye la selva virgen. Área dedicada únicamente a la

¹¹ El subrayado es mío.

cacería y a la recolección de plantas medicinales,¹² la cual es potestad plena de los Señores del *Tlalokan*.

El tiempo, por su parte, está definido por el transcurso del Sol en el cielo, lo que configura la categoría central que divide el tiempo cotidiano en el día y la noche. Ambas condiciones tienen un referente mítico, el cual explica el porqué del ordenamiento espacio-temporal actual y de los sujetos que en ellos habitan.

En dichas narraciones la discontinuidad se proyecta, dando cuenta de la nueva disposición de los seres en el espacio y el tiempo. La mitología nativa coincide en reconocer que en los tiempos míticos, la condición compartida era la humanidad. Es decir, ese conjunto de atributos que después de terminado el tiempo pre-solar se distribuyó de manera diferencial entre los no-humanos y los verdaderos seres humanos. La principal pérdida, que da cuenta de la ausencia de lo humano como especie, es la incapacidad de comunicación inter-específica, lo que colocará al ritual chamánico como el momento de interacción expandida, cuando se recompone la inteligibilidad cósmica.¹³ Sin embargo, la condición humana se manifiesta, como señala Descola (1996:132) en la sociabilidad ordenada, dando cuenta simultáneamente del paso del caos al mundo. De lo indiferenciado a lo diferenciado.

En el caso de la mitología nahua, el punto de quiebre está determinado por la primera aparición del Sol, lo que explicará la categoría esencial para entender la conformación de los grupos de existentes que pueblan el mundo: la división entre lo *xantil*¹⁴ y lo *kristiano*. Asimismo, se concedió paso al devenir del día y la noche, clasificaciones que determinan su actuar. La importancia del Sol como marcador no se reduce a los grupos nahuas, es una particularidad que encontramos entre numerosos grupos indígenas del país, tal es el caso de los

¹² Cf. Descola, 2005:69.

¹³ López Austin menciona en *Los mitos del Tlacuache* lo siguiente: “Empecemos por considerar que una de las características de los seres de aquel tiempo es fundamentalmente humana: el lenguaje” (1998:54). En la misma obra, el autor hace una detallada descripción de la mitología indígena en la cual se señala que los seres “antes del proceso incoactivo de la morada y el tiempo del hombre, tenían otras características, y éstas eran próximas a las humanas” (*Ibidem*).

¹⁴ Se trata de la nahuatización de la palabra gentil.

teenek (Ariel de Vidas, 2003:216-218), los totonacos (Ichon, 1969:64), mazatecos (Incháustegui, 1977: 59-60), otomíes (Galinier, 1990:693-699), entre otros muchos.

Como otros seres, en el tiempo mítico Sol y Luna son concebidos con atributos humanizados, que, como señala Blixen:

atañen a su estructura física, a su comportamiento y a las expresiones espirituales, traducidas en deseos, intenciones y sentimientos que el mito les atribuye. Esto no puede extrañar si se parte de la comprobación de que los dos astros han tenido una vida terrena como criaturas específicamente humanas (1988: 49).

El Sol nahua es, en esta lógica, una entidad masculina y diurna. La Luna, su hermana, una entidad nocturna. Ambos vivieron en el mundo, andaban por el pueblo. Huérfanos de padre y madre, al hallarse desolados caminaron sin rumbo fijo. Encontrándose, sorpresivamente, a una mujer que los destinó a viajar por caminos diferentes. Uno durante el día, la otra durante la noche. Ambos hermanos, separados, buscan incesantemente hallarse, en una persecución infinita que moviliza al mundo, al mismo tiempo que lo ordena.

La perspectiva nahua se opone, como se observa, al dualismo moderno que distribuye humanos, no-humanos y objetos en dominios ontológicos incompatibles. A diferencia de esto, establece diferencias de grado, no de naturaleza, entre los hombres, las plantas y los animales. Asignándoles conciencia reflexiva e intencionalidad, lo que los incluye entre las personas, insistiendo en sus capacidades sensibles, emocionales (Véase, Descola, 1998a:25) y, sobre todo, permitiéndoles intercambiar mensajes, esto porque “el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en calidad de especie, sino la humanidad como condición” (Descola: 1996:132).

La principal diferencia está establecida entre las personas-*xantil* y las personas-*kristiano*. La narrativa mítica aparecerá como una serie de apuntes sobre las

circunstancias que dieron como resultado la “especiación”. La exposición de la naturaleza de la diferenciación entre dicho grupo de existentes será referida a través de las formas de existir atribuidas a cada grupo de sujetos, los cuales deberán interactuar, muy frecuentemente, en espacios compartidos o por la “necesidad” tanto de unos como de otros de obtener bienes de los que adolecen. Asimismo, las relaciones son incesantemente inarmónicas, y más bien conflictivas e inestables, resultado, entonces de la presencia del *ixtlamatki* como ejecutor de las formas que concluyen en el entendimiento.

Entre lo *xantil* y lo *kristiano*: El rumbo de la especiación

El discurso sobre lo que es un sujeto en el pensamiento nahua, nos remite a las narraciones míticas, la cuales apuntan, como sucede en otras latitudes, que la condición original de animales y humanos es la humanidad y no la animalidad como plantea la ontología naturalista. Tales narraciones atestiguan lo anterior y dejan ver, el tipo de vida social, los dominios y las acciones que atribuyen a los no-humanos y cuáles se atribuyen a sí mismos, determinando las circunstancias por las cuales los *xantilmeh* no son personas-humanas.

Así sucedió:

Cuando todavía no había Sol, antes de que amaneciera, cuando estábamos en la oscuridad, que no había calor, ni Sol, ni Luna. Había personas: señores y señoras que se comían entre ellos, *xantilmeh* les dicen. Cuando ya vino el amanecer, como [estamos] ahorita nosotros, esas personas se entiesaron. Ellos estaban siempre en la oscuridad. No eran como nosotros que somos bautizados, que ya conocemos a Dios. Ellos se comían entre hermanos. Si un niño nacía, chiquito se lo comían en tamal. Se comían su carne y sus huesitos. Para ellos no había Dios. Los arreglaban y los hacían tamales, decían: “Comadre, ya nació su hijo. ¡Préstemelo para hacer unos tamales!” Y se lo prestaban y ya cuando esa señora tenía su hijo se lo devolvía.

Cuando vino Dios a esta tierra se dio cuenta de que se habían comido a un niño. Vio que venía la mamá del niño que se habían comido, venía buscándolo, ¡qué dónde se había quedado! Entonces al niño ya se lo habían comido y cuando vino Dios lo “compuso” para que fuera de nuevo niño, pero lo hizo de barro. Le puso un maicito en la boca y comenzó a vivir. Lo renovaron y lo bautizaron para que fuera *kristiano* y entonces cuando vino Dios es como nos hicimos personas. Entonces ya amaneció y ya nacieron las personas como nosotros. Fue que nuestro Dios nos hizo con el barro. Hizo nuestro cuerpo, la boca, los ojos, todo. Ellos, como no eran bautizados, se comían a los niños, comían sin sal, comían cosas cimarronas, hierbas del monte, no comían cosas buenas como nosotros.

Dios se enojó por lo que hacían y se hicieron piedras, así como los agarró se quedaron. Por eso en el cerro se ven piedras que parecen personas, a unos los agarró casándose, pero no se casaban frente a Dios, quién sabe cómo. Ya luego amaneció y ahí se quedaron. Otros se ven así como personas nomás que chiquitos, de esos había muchos en el cerro, ahora ya casi no hay.

Este mito arroja luz sobre la clasificación de los seres y sus cualidades, poniendo en clara antinomia a la humanidad verdadera, la humanidad actual, con la pre-solar. Distinguiéndose por acumulación progresiva de propiedades que definen el modo de ser humano en función, básicamente, de su comportamiento, derivado de su fisiología y sus facultades cognitivas.

La salida del Sol constituye para los nahuas el momento creacional donde se pasa de lo continuo a lo discreto, y “se establece un mundo atravesado por relaciones de dominio” (Fausto, 2008: 341).

Consideré previamente (Romero, 2006a:39) que con la aparición prístina del Sol, se daba por terminada una época, a la luz de nuevas reflexiones y datos etnográficos, considero que se trata no del fin de una época sino del establecimiento de modos distintos de ser y de relaciones entre comunidades de seres. Los *xantilmeh* (Fig. 1) se quedaron en el dominio de los bienes esenciales para la supervivencia humana. Los humanos con un cuerpo tal que personifica su condición y su especificidad. Ser humano tendrá como condición esencial tener un cuerpo humano y reconocer a los otros como sujetos carentes de él, o poseedores de uno que simula al propio o que se halla incompleto. Sin embargo, las fronteras no se soldaron y la trasmutación quedó latente, las comunidades de

existentes podrán, en suma, hallar los recovecos situacionales y geográficos para comunicarse, simulando el cuerpo del otro para poder ser visto y reconocido por ellos. Una especie de cuerpo-presencia (Pitarch, 2010:181), aquel que es la figura, la forma corporal, el semblante.



Fig. 1
Censer Cover (*Xantil*), 13th–15th century
Mexico; Tehuacán
Ceramic, pigment; H. 22 5/8 in. (57.5 cm)
The Michael C. Rockefeller Memorial Collection,
Gift of Nelson A. Rockefeller, 1969

Al finalizar el acto creador de Jesucristo-Sol se establecieron dos comunidades, que antes era una sola. Por un lado los *xantilmeh*, quienes fueron desplazados al espacio/tiempo del monte, las barrancas y las cuevas. Los límites más lejanos del pueblo. Los grandes monolitos que se observan en algunas partes del espacio no habitado por los humanos, dan cuenta de su existencia. Son los gentiles, que se endurecieron al no aceptar la bendición de Cristo. Por otro lado,

aquellos que la recibieron se convirtieron en los “verdaderos *kristianos*”, entendido esto más como una condición ontológica que como un atributo espiritual. Ellos recibieron la “luz del Señor”, como explica don Miguel, fueron bautizados y, posteriormente, se les entregó el maíz.

Desde entonces, no sólo quedó establecida la secuencia ordenada, día/noche, sino, además, se delimitó el espacio humano (ergo: *kristiano/pueblo*) del no humano (ergo: *xantill/monte*), confiriéndoles no sólo hábitats sino propiedad sobre ellos.

Las formas en que los nahuas identificarán la otredad esencial será mediante la ubicación de cuatro categorías que quisiera retomar: los hábitos alimenticios, la prohibición del incesto, la apariencia humana y el náhuatl como lengua verdadera. Todos los seres que no cumplan con las condiciones establecidas en los orígenes de la diferenciación se colocarán en diversos peldaños de una escala de humanidad.

Alimentación e incesto. Cuerpo y lenguaje

Alimentación y sexualidad

Demarcar distinciones entre sujetos resulta esencialmente inoperante cuando no se atienden las especificidades de cada uno de los actores. La narración mítica, así como las referencias de la cotidianidad, dejan ver que una de las principales formas de establecer identidad y alteridad es mediante la especificidad de los hábitos alimenticios. Se trata de una ontología alimentaria, “según la cual los seres existen en función de lo que consumen” (Millán, s/f: 5). Así, en la escala ontológica los nahuas identificarán por sus hábitos alimenticios a los no-humanos.

De esta forma, tenemos los siguientes atributos, que señalan que lo que para los *kristianohmeh* está cocido, salado y es maíz, los *xantilmeh* lo contemplan como desagradable y el *xolochi* no es una planta cimarrona, sino el maíz verdadero.

El primer rasgo será la ausencia o presencia de sal en la preparación de los alimentos, la cual se opone de manera tajante a lo insípido. Este rasgo tiene dos lecturas: por un lado, la sal es un elemento que resulta del trabajo humano, pues apela a un proceso de obtención, distribución y uso. Por otro lado, forma parte de una trama de elementos que convierte el proceso de alimentación en un hecho cultural al crear formas complejas en la preparación de la comida, así como en la conservación de la misma. La relación del consumo de sal con el ámbito “verdaderamente humano” se manifiesta “no sólo en considerar dicho condimento como parte de cada preparación, sino esto se hace más evidente cuando se examina quién, a los ojos de los consumidores, no consume sal” (Wörrle, 1999:180). Lo que además marca, en términos de la referencia en el mito, la distinción entre el presente y los tiempos remotos; entre lo humano y lo no-humano. En palabras de los nahuas entre lo *xantil* y lo *kristiano*.

Pero en un segundo nivel de significados, el consumo de sal está vinculado a un aspecto más, pues desde las exégesis de los propios nahuas la ausencia de ésta en la cocina no-humana está relacionada con el bautizo que enfatiza su condición de verdadera humanidad.

Doña María menciona:

A los *xantilmeh* no les gusta la sal porque ellos no fueron bautizados. Antes cuando un niño se iba a bautizar el padre le ponía un poco de sal en su boca. Si de veras el niño era persona no lloraba, nomás se saboreaba; pero cuando ese niño traía su don malo, lloraba mucho, es porque ése no es de nosotros, entonces la sal es su veneno.

La sal hace evidente y definitiva esa oposición, misma que se aplica a todos los sujetos cuya condición no es plenamente humana, incluidos no sólo los *xantilmeh*, sino también los Aires y los brujos-nahuales a los que doña María señala como seres ajenos, cuya alteridad se hace evidente en el desagrado que manifiestan de manera natural al condimento por excelencia.

Pero, la fuerza humanizadora de la sal no sólo se expresa en su uso culinario, sino en sus usos rituales y precautorios. Así, durante la celebración de Todos Santos, la sal es colocada sobre el altar en el que serán recibidas las almas que vuelven para entrar en contacto con sus deudos, lo que da cuenta de que los muertos, como seres ex-corpóreos, no comparten plenamente este rasgo de no-humanidad con el resto de los existentes catalogados dentro de ese rubro, pues para ellos conforma, por una relación metonímica, parte de su alimento.

Su otro uso, el precautorio, aparece cuando las mujeres y hombres *xiuhnahuali*, esos que, en su versión local, se despojan momentáneamente de sus “tripas” para dejarlas a un lado del fogón e introducir en su lugar las brazas del carbón que les servirán para transformarse en bolas de fuego, son descubiertos y eliminados cuando es esparcida sal sobre sus entrañas para impedir, con ello, la transformación de vuelta.

Asimismo, al *ixtlamatki* se le prohibirá comer sal una noche antes de la celebración de cualquier práctica ritual que lo vincule directamente con los no-humanos, para confundirse con ellos, en tanto, estamos hechos de lo que comemos. El ritualista será uno de ellos al seguir sus prácticas alimenticias. Lo mismo aplica a la preparación de las ofrendas de pollo que se entregan a la Tierra durante el *xochitlalli*¹⁵ las cuales deberán de ir crudas y sin ningún tipo de condimento.

¹⁵ Se trata de la entrega del conjunto ofertorio en contextos iniciáticos o terapéuticos. Véase el capítulo 5

La comensalidad “es fundamental como parte de la definición de un miembro de una especie” (Villaça, 2000:63),¹⁶ tiene como consecuencia el aparejamiento en las formas de existir, pues es bien conocido en la comunidad que quienes logran de alguna manera penetrar en el *Kobatepetl*, ya sea para pedir dinero o por accidente, sólo podrán salir si se niegan a recibir los alimentos que les son ofrecidos:

Una señora ya de edad, nos contó que cuando era chamaquita el *Tepechane*¹⁷ se la llevó para allá [al *Kobatepetl*]. La vino a traer de aquí, de una calle, porque la corrieron de su casa,¹⁸ le querían pegar sus papás y ella corrió.

Estaba llorando en la calle, “y que viene, dice, una señora me vino a traer”. Me dijo: “Vámonos a mi casa, ¿por qué estás llorando?, ¡vámonos!” “Y que me abraza, dice, me llevó”. Pero no caminamos lejos, luego vi que el camino estaba bueno. Llegamos a su casa, ahí me daban dulces, me daban pan, me daban galleta, ¡todo! Yo no quise comer nada. Yo lloraba, lloraba y lloraba. Por fin dejé de llorar [...] Luego la Señora me dijo que mejor me fuera porque nomás estaba chillando”

Esa mujer pudo regresarse porque no les aceptó la comida, porque con tantito que les hubiera agarrado, allá se hubiera quedado. Se hubiera hecho como ellos que son *xantilmeh*.

La comida es un mecanismo de identificación, pues “comer como alguien y con alguien inicia o completa un proceso de transformación que conduce a la identificación con ese alguien” (Fausto, 2000:16).

La sal es un atributo que debe estar presente cuando se trata de lo humano y lo normal. Su ausencia remite a lo ajeno y a la anormalidad. Los hombres y mujeres hipertensos, cada vez más frecuentes en la sierra, deberán dejar de

¹⁶ Todas las traducciones realizadas en este texto son mías.

¹⁷ Se refiere al Señor del Monte.

¹⁸ Vale la pena anotar que los encuentros con los no humanos en la narrativa nahua se inician con algún tipo de conflicto familiar, niños regañados o ancianos olvidados por sus familias, son los argumentos iniciales para provocar el encuentro. Pese a no haber ahondado en la intención de dicha fórmula, Fausto (2000:20), menciona que en los mitos amazónicos los encuentros con los animales se inician con la negación de la relación de parentesco entre humanos y la focalización en la producción de un segundo tipo de relación, también de tipo parental, con los animales. Quizá esto pueda ser aplicado a la mitología nahua.

consumir sal en cantidades “normales”, lo que confirma que la carencia del mineral en la dieta no puede remitir más que a lo distinto.

Por lo anterior, no es difícil considerar que los alimentos de los no-humanos no son pensados como alimentos cocinados, pues como doña María señala: “ellos no comen como nosotros, porque allá no hay lumbre, no se puede hacer lumbre”. Se debe, en esencia a la naturaleza húmeda que es atribuida al tiempo pre-solar cuya acuosidad es resultado de la ausencia del astro.

Más alejado de la condición humana es el hecho de alimentarse de un sujeto de la misma especie, argumento central de la narración a la que nos referimos líneas arriba. La reprobación de la antropofagia ha sido una constante en el pensamiento humano, el cual está aparejado al incesto. Comida y sexualidad conforman un paradigma para conferir sentido a la especie humana. A la que ya no pertenecen más los *xantilmeh*.

El último punto a destacar está relacionado con el consumo de maíz. El cual es, sin duda, el alimento por excelencia de la persona nahua. Es lo que le da, de acuerdo al mito, vida a la creación de barro de Jesucristo, pues le otorga el cuerpo que confirmará su nueva condición. El maíz constituye el elemento diferenciador, no sólo por las prácticas alimenticias sino por la conformación de esa “vestimenta” característicamente humana, la cual -al final de la vida- será devuelta a la Tierra.

Entonces, mientras los humanos se alimentan de maíz, elote y sus diversos productos: tortillas, tamales y atole. Los no-humanos comerán lo que para ellos es maíz, pero que ante los ojos de los nahuas resultan alimentos cimarrones, como el *xolochi*, una especie de tepejilote (*Chamaedorea tepejilote*), que crece en el monte (Fig. 2). El fruto es parecido al jilote, sin embargo, como señalaba don Ángel “ese *xolochi* nunca madura, es como el jilote, tiernito, tiernito”, es decir, se trata de alimentos “crudos” que no alcanzan la madurez de la mazorca. Las cualidades frías y acuosas del jilote y del elote, lo vinculan al *xolochi* y con los niños-calabaza que eran devorados por sus padres en el tiempo pre-solar.

Este señalamiento, hecho principalmente por las mujeres, nos lleva a la relación de niños, elotes y calabaza *-ayotsintli-*, sustantivo que es utilizado para referirse a ellos¹⁹ y que hace referencia, nuevamente, a que la condición “húmeda” no corresponde a los esquemas de la madurez, atribuidos a la humanidad verdadera, al mundo humano y a la adultez.



Fig. 2

Chamaedorea tepejilote

Tomada de “Botanical Magazine”, vol. XLI de la serie 3ª, Lámina 6838, en Jones, David L., *Palmeras del mundo*, Ediciones Omega, Barcelona, 1999.

Los niños, en general, son vistos como seres incompletos, de hecho -antes de ser bautizados- se les denomina *xantil* por varias cualidades, la primera de ellas estar hechos de leche, pues es lo que consumen durante los primeros meses de su vida, la acuosidad de su cuerpo, evidenciado en la mollera, *iatsi* –su agüita- y el hecho de no estar bautizados. Son cuasi-humanos, vistos por los mismos

¹⁹ Johannes Neurath señala exactamente la misma relación entre los huicholes. Véase (2009:39).

nahuas como faltos de conciencia de sí mismos y reconocimientos de los demás. Quizá no podamos saber cómo los animales miran a los humanos, pero podemos saber cómo los nahuas consideran que los niños ven a los adultos. Sol, una joven madre de unos dieciséis años, comentaba con respecto a su hija lactante y no bautizada:

Mi hija no tiene nombre, es *xantil*. Nomás toma su leche, la mezo en su hamaca y se duerme. Ella no me reconoce, no sabe quién soy, es como un animalito. Se queda donde la dejo, se duerme, no sabe hablar. Ella no piensa, no sabe que yo soy su mamá, porque si alguien la mece, se queda dormida. Ya cuando crezca entenderá un poco más. Ahorita es como mi muñeca.

La perspectiva de los adultos sobre los niños es la de personas en proceso de humanización. Son “plantas”, chayotes tiernos, no consumen alimento sólido y, sobre todo, carecen de interacciones bidireccionales con los humanos, pues es imposible establecer con ellos una situación de interlocución. La humanización se alcanzará una vez que su cuerpo madure, sean bautizados, reconozcan a sus parientes y, sobre todo, se alimenten de maíz. Los niños-calabaza del mito, como los actuales, en definitiva son vistos como objetos consumibles e intercambiables. Sus padres *xantil*, desde su perspectiva, veían alimento – calabazas-. Los padres actuales ven, también, cuasi-humanos.

Por otro lado, la conducta sexual está estrictamente regulada en el espacio/tiempo humano. El incesto es concebido como una marca innegable de no-humanidad. Las personas humanas siguen un código sexual que implica el “respeto” a los parientes más cercanos, fundamentalmente el padre, la madre y los hermanos.

La falta de observancia al código sexual ocasiona en todos los casos en que éste es violentado, la confección de un cuerpo anómalo. Las mujeres que mantienen relaciones sexuales con parientes relativamente cercanos, como los primos, o explícitamente prohibidos, tendrán hijos cuyos cuerpos evidencian las

consecuencias de mezclar sangres emparentadas. Así, el retraso mental, el albinismo, el Síndrome de Dawn, o cualquier otra anomalía son leídas como secuelas de una relación incestuosa.

A diferencia de los humanos, los antiguos pobladores carecían de normas que regularan las relaciones sexuales. “Ellos, menciona doña Esperanza, no se respetaban. Tenían relaciones con sus hijos, con sus hermanos, con sus papás. Sus hijos también hacían eso y sus nietos. Todos. Eso se vino a acabar cuando Dios, nuestro señor, vino a esta tierra a enseñarnos cómo ser *kristianos*”.

Cuerpo y lenguaje

El segundo gran grupo de distinciones lo conforman el cuerpo y el lenguaje. Manuel Gutiérrez en una notable introducción al texto *Retóricas del cuerpo amerindio* (2010:10), menciona que las diferencias entre los seres del cosmos son concebidas como diferencias predominantemente corporales. Lo que sin duda queda expresado cuando los nahuas reflexionan sobre su anatomía y la de los no-humanos. El cuerpo sólido y pétreo de los *xantilmeh* confirma -una vez más- la pertenencia a una forma de existir diferente, basada en su particular forma de ser.

Los *xantil* se petrificaron al ser “castigados” por Jesucristo-Sol, sin embargo, noche a noche, bajo el reino de la luna, adquieren nuevamente la posibilidad de moverse y actuar. (Cf. López Austin, 2009:28).

De esa manera, se trasladan al pueblo para ocuparlo. Sin embargo, es un mundo invertido, en el que el cuerpo de los humanos está petrificado, y que por tanto no puede actuar, pues se trata sólo de un continente vacío, ya que las entidades ontológicas que lo habitan rondan el mundo *xantil* al que se trasladan

durante los sueños (Fig. 3). La salida del *tonal* anula –momentáneamente- la motricidad del cuerpo humano.



Fig. 3
Los cuerpos petrificados de los *xantil*
ubicados en el corazón de la selva
(Foto L.R.)

Sin embargo, el cambio de perspectiva se torna riesgoso para los humanos, quizá también para los otros. En consecuencia, las mujeres nahuas serán extremadamente precavidas para evitar que los *xantilmeh* se apropien indefinidamente de su espacio, lo que ocasionaría el regreso de la indiferenciación. Por ello, todas las noches, antes de dormir dejarán apenas encendidas las brazas del fogón, el cual se apagará totalmente sólo en circunstancias especiales. Se encenderá una veladora en el altar familiar y se volteará el mobiliario de la casa: el metate se posa sobre uno de sus costados (Fig. 4), “para que duerma y descanse”, dice doña Margarita. Las sillas se alejan

de la mesa y, cuando no son colocadas sobre ella, se pegan a la pared de la cocina. Las hamacas de bejuco en las que son mecidos los niños durante el día



Fig. 4
El metate de doña María descansando
(Foto L.R.)

se cuelgan en pequeños ganchos colocados en las vigas del techo. Los trastes no se lavan y tampoco se barre. Doña María explica:

en la noche no debemos hacer nada de eso, tampoco hay que dejar nuestras cosas puestas, como las usamos, porque cuando nosotros dormimos los *xantilmeh* vienen para acá, andan paseando, nos arremedan, por eso no hay que dejar nuestras cosas puestas, se las volteamos o dejamos los trastes sucios, para que los usen. El metate, si lo van a usar para moler está volteado. Así en la mañana, entonces limpiamos y usamos nuestros trastes y el metate. Prendemos el fogón, hacemos tortilla. Si no ponemos las cosas así, como ahora las muchachas que nomás se van a acostar y no prenden veladora ni nada, nos agarra el mal aire, nos enfermamos, los niños se ponen llorones, ellos dejan su aire, entonces hay que hacer limpia y sahumar.

Un mundo imitado, inverso, donde los *xantilmeh* hacen gala de su humanidad: cocinan, usan los trastes que están sucios, limpian la casa, mecen a sus hijos y

preparan tortillas. Es la vida nocturna del pueblo. Mientras, los humanos, cuyo cuerpo yace inmóvil en la cama, se dirigirán al monte durante los sueños. El intercambio de espacios y de formas corporales se completa.

Pero el cuerpo no sólo marca una diferencia fisionómica entre gentiles y humanos, sino además imposibilita, en condiciones normales, la interlocución. Como veremos más adelante, el chamanismo se configurará, por tanto, como el medio por excelencia para restablecer dichas formas de comunicación que antes eran continuas. Será por medio de la “acción ritual, que se pueda pasar del solipsismo introducido por la diferenciación de las facultades sensibles” (Descola, 1998a:28).

Pues, como se señala en el mito, después de la “bendición”, tomada como un acto diferenciador, equiparable a la primera salida del Sol, las cualidades definitorias de los seres humanos actuales eran compartidas por todos los seres y cosas de aquél proto-mundo. La principal diferencia establecida fue la capacidad del lenguaje. En aquél tiempo mítico todas las cosas y los seres hablaban, pues como le fue mencionado a Antonella Fagetti en Tlacotepec de Díaz: “antes de que amaneciera, cuando estaba oscuro, cualquiera hablaba: hablaba el metlapil, la olla, los tenamatzles, los petates [...]” (2003:23). Las fronteras entre los existentes se delimitaron, además, por la manera de comunicarse, pues es según la “posibilidad o la imposibilidad de instaurar una relación de intercambio de mensajes que todos los seres de la naturaleza, inclusive los hombres, se encuentran repartidos en categorías estancadas” (Descola, 1996:138).

La pérdida de la capacidad para hablar náhuatl, considerada como la lengua verdadera, en algunas de las variantes del mito, es resultado de la transformación de los gentiles en marranos, quienes perdieron toda capacidad comunicativa a consecuencia de su negación a recibir la bendición de Jesucristo, y que, pese a haber sido humanos pueden ser consumidos, justo al perder la corporalidad que los identificaba como miembros de la misma

colectividad de existentes. El cuerpo de los marranos oculta la humanidad que no se puede negar al comparar las vísceras del cerdo con la de los humanos, ocasionalmente, observadas durante un accidente.

Es decir, como menciona Chaumeil (1993:416), el lenguaje está asociado a un proceso evolutivo, al desarrollo pleno de los órganos fonatorios [por lo que en muchas culturas el habla infantil es un versión inacabada que se desarrollará con el tiempo y la madurez, tanto física como intelectual] y parte fundamental del proceso de humanización”.²⁰

La lengua se posiciona como un rasgo identitario que produce diferencias radicales que van del entendimiento a la ininteligibilidad, y fragmenta las categorías, dándole sentido a la diferencia. Los nahuas de la Sierra reconocen comunidades de existentes con las cuales pueden, o no, comunicarse cabalmente. Así, el náhuatl, el español y la acción ritual aparecen como argumentos suficientes para marcar distancias o similitudes.

En el extremo de la identidad, además de ubicarse ellos mismos, están los nahuas de otras zonas, particularmente de los municipios cercanos, e incluso los de la Sierra Norte, con quienes han tenido contacto, específicamente los curanderos y parteras por la mediación de la CDI o el IMSS que organiza “encuentros” de médicos tradicionales. Reconocen poseer la misma lengua que ellos, aunque no dejan de enfatizar rasgos dialectales, y se identifican como semejantes cuando comparten los alimentos, por ejemplo. A los mazatecos, cuya designación local es más bien *popoloca*, es decir, los que tartamudean o hablan enredado, se les atribuye una lengua no humana, pues es frecuente oírlos decir que ladran o son capaces de entender a los guajolotes, único beneficio de hablar “popoloco”²¹. A los mestizos, cuando de destacar el aspecto lingüístico se trata, se les llama *pinotl*, “mudos”, lo que apela a su incapacidad para hablar mexicano.

²⁰ Los corchetes son míos.

²¹ Se trata de un juego de palabras entre *popoloca* y *loco*.

Por su parte, con las entidades no-humanas, incluidas algunas especies vegetales, pese a ser nahuablantes, incluso políglotas, no se podrá establecer ninguna situación comunicativa directa a menos que medie entre ellos la acción ritual con la que se instaura, de vuelta, la comunicación. Los santos, como seres vivientes, extranjeros, en tanto no indios, son receptores de oraciones pronunciadas en español, la lengua de los extranjeros.

Así, como señala Viveiros de Castro “en lugar de ser el principio que justifica la posición del sujeto, la corporalidad humana y la subjetividad o vida interior nacen de la pertenencia a una sociedad, es portar las disposiciones para participar en las diferentes formas de interacción con los demás, y es también tener el cuerpo que va con ella” (Viveiros de Castro, 2006: 153).

En suma, las personas están ordenadas en el pensamiento nahua a partir de rasgos morales, la vida social, la lengua, las prácticas culinarias y la corporalidad. “La identidad de los humanos, vivos, muertos, plantas, animales y espíritus es enteramente relacional” (Descola, 2005:29).

Cuerpos de aire: los *ehekahmeh*

Tomando en cuenta que es en el cuerpo donde se asientan las diferencias, es pertinente mencionar una categoría más específica de lo *xantil*, con la consideración de que el mundo es pensado como un universo plural de personas, un multiverso, como lo llama Viveiros de Castro (2004b:3).

Se trata de los Aires (*ehekahmeh*), entidades no-humanas cuya característica esencial es la carencia de un cuerpo material. Ellos, a diferencia de los *xantilmeh* que se hallan petrificados en la espesura de la selva, constantemente están acechando a los humanos que se acercan a los lugares que les pertenecen. Los primeros, al estar condenados a la solidez de su cuerpo por la

acción del Sol, sólo entrarán en contacto con los humanos durante la noche. Son *teyohmeh xantil*, “gentiles de piedra”, existentes que nada envidian de los seres humanos y que –prácticamente- son inofensivos, pues su relación nocturna con el mundo humano es resultado de un juego alternado e inverso de pertenencia. Su nocividad es relativamente nula, siempre y cuando se lleven a cabo las medidas precautorias. Los *xantil* poseen un cuerpo que los provee de una condición propia para actuar en el mundo nocturno y no pretenden, consiguientemente, apropiarse del de los humanos.

Por el contrario, los Aires, principalmente en su condición de Dueños, están al acecho de los seres humanos, de sus acercamientos incautos y descuidados a espacios eminentemente ajenos a ellos. Y más que ajenos, ya apropiados.

Son personas, en el entendido que se trata de seres “dotados de conciencia, sensaciones e intenciones” (Wisniewski, 2007:6), pero carentes del valoradísimo cuerpo humano, que se percibe como la forma acabada de la humanidad. Pues los humanos serán pensados como las “‘personas completas’ en el sentido de que su apariencia está plenamente conforme a su esencia.” (Descola, 1996:132).

El origen de los *ehekahmeh* se remonta al de la Tierra misma cuando en el tiempo pre-solar ella se lamentaba y sangraba cuando la coa penetraba su cuerpo, impidiendo la labranza. Fue al llegar Jesucristo-Sol al mundo que la bendijo. Resultado de ello fue, como explícitamente señala don Fidencio, que la Tierra dejó de ser *xantil* “ella dejó de hablar, pero le pidió a Nuestro Señor que cuando nosotros nos muriéramos nos entregáramos a ella. Ahora por eso cuando nosotros nos morimos, ella nos come”.

En consecuencia, los nahuas saben que la Tierra está viva, sólo que silenciada por la bendición de Cristo lo que ocasionó la pérdida de la interlocución, al ser petrificada como el resto de los *xantilmeh*. La “tierra virgen”, como llaman los nativos a los espacios que no están habitados por los humanos son el hábitat de los Aires, seres etéreos, que eventualmente se construyen de un cuerpo que les

permite hacerse presentes y visibles a los seres humanos, pero no es esto la cualidad que los define, “son antropomorfos porque sus facultades sensibles son postuladas idénticas a aquellas de los hombres, aún cuando su apariencia no lo sea” (Descola, *ibídem*). Del mismo modo, los *ehekahmeh* no fueron bendecidos, no están bautizados y habitan fuera del pueblo. Tienen la capacidad del lenguaje, pero uno que es manejado exclusivamente por los ritualistas.

Como Dueños, se presentan bajo la forma del *Tepechaneh*, “el Dueño del Cerro” y la *Achaneh*, su consorte y “Dueña del Agua”. Ambos, Señor y Señora de *Tlalokan*, ubicado en el interior de la montaña sagrada: el *Kobatepetl*.

Sus cuerpos no son siempre etéreos, pueden mostrarse bajo diversas formas, pero las descripciones que de ellos se hacen resaltan -lo que Johannes Neurath llama- la alteridad constituyente (2009:37), pues el discurso de identidad que conforma la categoría vertebral para dar cuenta de ella, se funda –en el caso de los Dueños- en una condición de alteridad. Así, el reino de los señores de *Tlalokan* se ubica como el entorno donde se originan las cosas que existen en el mundo. Es un espacio que poco, por no decir nada, tiene que ver con las categorías “propias” del ámbito plenamente humano que es el pueblo.

Tlalokan es un lugar más bien mestizo, ajeno, alberga en ollas de barro la lluvia, las nubes y el granizo, pero es también una ciudad en la cual habita, en su centro, el Señor del Monte, un *kixtiano*,²² es decir, un mestizo vestido con un elegantísimo traje negro, o bien, con un traje de charro. Su oficina, donde atiende a aquellos que han ido a pactar con él algún beneficio extra como suerte en la caza o recursos monetarios, es enorme y está construida con oro. En una de sus paredes cuelga una gran pantalla en la que se proyecta la vida del mundo humano, la cual le sirve para vigilar que se cumplan sus condiciones, la más importante: jamás alimentar con la carne de los animales cazados a la amante del cazador. Las descripciones del *Tepechaneh* como un campesino que

²² *Kixtiano* es sinónimo de mestizo. Mientras que *kristiano* es sinónimo de ser humano.

porta calzón de manta sólo corresponden a los encuentros ocasionales con él cerca de las tierras de cultivo, pero jamás dentro del cerro.

Su mujer, de la misma manera, se presenta como una hermosísima mujer rubia, cuyo cuerpo exalta su no humanidad, pues no sólo es rubia sino además carece de pies, bien porque es una sirena, bien porque, cuando se aparece por la noches, flota a unos centímetros de la tierra.

Las relaciones con los Dueños son intensas e inmersas en la negociación, siempre que un hombre o una mujer se encuentran con alguno de ellos algo se busca, tanto de parte de unos como de otros. No hay encuentros casuales, pues a todos subyace una intencionalidad que se mueve entre el intercambio y la rapacidad. Gracias a la presencia de estos poseedores, podemos imaginar el universo como “un mundo de dueños y al dueño como el modelo de *persona magnificada* capaz de acción eficaz sobre ese mundo” (Fausto, 2008:330).²³

De ello resulta que las relaciones entre ambas comunidades de existentes estén sometidas a reglas de intercambio, pues de no ser así, los acercamientos no autorizados de los humanos a las posesiones de los Dueños-no-humanos, como el agua, las plantas y los animales, son castigados con enfermedades e, incluso, la muerte. Por el otro lado, los Dueños-humanos deberán entregar su cuerpo a la podredumbre para que sea devorado por la Tierra, la gran dueña y madre de todo lo que existe en ella. Así, en un juego de intercambio recíproco esta asimetría de relaciones de posesión es pensada como una relación de contenido-contenedor.²⁴ Los Dueños-no-humanos dejan abiertas las puertas de los contenedores del agua y los animales de monte, para que los humanos se apropien de este valiosísimo contenido. De manera inversa, los Dueños-humanos no entregarán sus entidades anímicas –entendidas como el contenido del cuerpo- sino el contenedor, es decir, el cuerpo mismo. La relación inversa nuevamente es puesta en acción.

²³ Para el caso de los piaroa, véase Mansutti (1977).

²⁴ Para profundizar sobre el tema, véase Fausto, 2008:334.

La imagen del dueño es una singularidad plural que contiene, como menciona Fausto (2008:334), otras singularidades. Es la forma por medio de la cual la pluralidad aparece a través de la singularidad, la cual toma forma, ante los miembros de otra comunidad de existentes, como un predador, ya sea un jaguar o una gran serpiente. “El dueño es, pues una figura bifásica, a los ojos de sus hijos-animales salvajes, él es un padre protector; a los ojos de otras especies (en especial los humanos), él es un predador” (*Ídem*: 335) que aparece como una singularidad magnificada y la colectividad como una colección anónima sin capacidad propia.

Entonces, en el plano cosmológico las relaciones con él deberán estar sometidas a la diplomacia que sólo el *ixtlamatki* y los cazadores podrán conducir. Pues tenemos un mundo poblado de sujetos y cosas útiles (animales, plantas, etc.) que están dadas para la humanidad, pero que deberán solicitarse. La negociación será siempre con esta personalidad singular que da cuenta de la multiplicidad a la que apela. Como los Dueños, el chamán será un ser individual que representa a una colectividad: la humana, lo que extiende su poder y capacidad de acción.

Son bien conocidas las narraciones en las que el Dueño de los animales castiga los excesos y reglamenta las relaciones sociales en el mundo humano. Pues como le fue señalado a Méndez (2010):

Quando [un señor] no mataba al tepezcuintle, al jabalín, al venado o cualquiera de los animales que se comen, era porque nomás está matando y matando esos animales. Había un señor que tenía a su esposa y ella a otro señor. Ese señor le hablaba a la mujer y estaba comiendo la carne. El cazador salió a buscarlos mero a las doce y ya no podía tirar, entonces vio que venía un chamaquito, chiquito, que le dice: “Te habla el Señor, que vayamos para allá”. “¿Pa’qué?”, le preguntó el cazador, “¿qué quiere?”. “Yo no sé”, dice “pero me mandó a que te lleve allá” “Pero, ¿cuál señor?”. “Pues, el Patrón”, le dijo el chamaquito. Después, el niño se perdió. El cazador sintió cómo se iba desmayando. Cuando se despertó ya estaba en una carretera. Llegó y vio a un señor. Lo iba a saludar de mano y él le dijo: “¡No!, saludame de lejos.” El cazador le preguntó por qué lo había mandado llamar. El Señor le dice: “Le voy a decir qué cosa está haciendo su esposa, yo sé que tú no tienes la culpa, es

tu esposa. Pero es que tú le estás tirando a mis hijos [refiriéndose a los animales] y están todos tirados. Es porque tu esposa está con otro hombre. ¡Vela!” El Señor mandó al niño a que trajera a su perrito, le dice, “anda vete a traer a mi perrito, ¡mándalo!”. Entonces mandó a su perrito, era una víbora que picó a su mujer y a su amante. “Ahora sí”, le dice, “ya se murieron los dos. Entonces ya cura a mis hijos”.

El Señor del Monte maneja los recursos y los entrega siempre a cambio de algo, pues, recordemos que se trata de una relación de reciprocidad, la cual es alimentada por un intercambio constante de

servicios, almas, alimentos o vitalidad genérica. La creencia dominante en estos sistemas es que los humanos tienen una deuda con los no humanos, principalmente por la comida que estos últimos les proporcionan. Los humanos pueden tratar de esquivar sus obligaciones, pero también admiten sin dificultad que es legítimo que los no humanos traten de restaurar el equilibrio de la reciprocidad capturando componentes de la persona humana, participando de su comida o absorbiendo una parte de su vitalidad (Descola, 2001:115-116)

Ocasionalmente, el *Tepechaneh* se presentará a los campesinos y cazadores bajo la forma de grandes animales de monte -venados, jabalíes o tepezcuintles- que los atraerán por su gran tamaño y después de una breve persecución se darán cuenta que se hallan extraviados en el interior del cerro, lo que generalmente aterroriza a los nahuas, pues saben, de antemano, que llegarán al *Kobatepetl* a trabajar como bestias de carga del Dueño. La gente que mediante la entrega de una ofrenda -compuesta por pollo negro, velas, huevos, flores y copal- solicita al Señor suerte en la caza quedará condenada a vivir eternamente bajo sus dominios convertido -o “volteado”- en burros, mulas y caballos.

Los Dueños buscarán la forma, no siempre cortés, de redistribuir los bienes consumidos en ambas comunidades de existentes. Lo que es importante recalcar es que este acto de sustracción de los cuerpos humanos para su incorporación en la comunidad no-humana regida por el *Tepechaneh*, no es juzgada negativamente por los nahuas quienes reconocen que dicho acto es

consecuencia esperada por todas las cosas que son tomadas e incluso -en ocasiones- arrebatadas de los dominios del monte.

Actuar similar es también atribuido a la Dueña del Agua, *Achaneh*, cuyo dominio principal y -sin duda- su bien favorito es el agua de los manantiales. Los cuales son considerados lugares de extrema peligrosidad pues son las puertas de salida del *Tlalokan*. Por ello, es necesario “curarlo” cuando el agua que en ellos brota será utilizada para el consumo humano,²⁵ de lo contrario la incorporación de “agua virgen” al cuerpo humano ocasiona enfermedades frías –como hinchazones- e, incluso la muerte. Consecuencia no sólo de tomar bienes ajenos, sino de la incorporación de sustancias no-humanas al cuerpo nahua. Don Laureano de Mazateopan narra:

Una vez necesitaba agua para mi casa y acá abajito nomás había un nacimiento, entonces agarraba el agua de ahí. Unos días después empecé a soñar feo, soñaba que cada noche iba hasta el nacimiento y escarbaba y escarbaba. Yo no sabía por qué soñaba así. Un día, estaba yo en mi casa y llegó una mujer muy bonita, su cabello era largo y güero, tenía un vestido largo, era un *xinolla*.²⁶ Me vino a preguntar por qué había tomado esa agua sin pedírsela. Entonces la Señora me dijo que no debía tomar agua sin pedirla primero, porque esa agua es de ella. Después se fue. Entonces fui a buscar a un *ixtlamatki*, le dije lo que me había pasado y me dijo que tenía que ir a dejar un pollo y siete huevos ahí donde había agarrado el agua. Luego así lo hicimos, puse una cruz pintada de azul y cada 3 de mayo iba a verla, le ponía su flor de mayo y una vela.

Nuevamente estamos ante relaciones de reciprocidad que difícilmente pueden ser eludidas, pues debemos tener presente que en el esquema socio-cósmico de los nahuas ningún bien está fuera de dominios claramente especificados. Todos los recursos que la “naturaleza” otorga y que por lo tanto están fuera de los dominios de las personas-humanas son de alguien y ese alguien, en tanto

²⁵ El agua que se distribuye en las comunidades de la zona baja se obtiene de la colocación de mangueras desde el cerro hasta las piletas para acumular dicha agua. Generalmente los manantiales se ubican en las zonas de cultivo lo que oficialmente otorga propiedad sobre dicho nacimiento, propiedad ante las autoridades municipales, pero no así ante las autoridades no-humanas.

²⁶ Mestiza o extranjera. Es la nahuatización de la palabra señora.

sujeto, exigirá su correspondiente bien a cambio. Los recursos naturales no está ahí para ser tomados simplemente, su acceso implicará siempre y a toda costa una negociación.

Hay reglas muy claras de cortesía con los no-humanos, sin embargo, la preocupación de los más ancianos es que los jóvenes ya no se dedican a las actividades agrícolas y cinegéticas, girando sus intereses a las ciudades que los atraen como obreros, albañiles, choferes, sirvientas o lavatrastes, dejando de lado la correspondiente reciprocidad con los Señores del *Tlalokan*. En consecuencia, las milpas son más frágiles a las inclemencias del tiempo, a los vientos, las tormentas, los granizos o las extremas sequías que impiden su crecimiento. No hay un equilibrio entre las cosas que se dan y las que se regresan. Ya no hay suficientes animales para cazar porque, pese a que nadie los consume con frecuencia, ya nadie quiere salir a hacerlo y pagar a sus dueños por ello.

Pero más allá de la evidencia de la reciprocidad que lleva a los existentes a realizar una serie de intercambios, debemos reconocer el posicionamiento que como sujetos -o no- tienen cuando éste no se lleva a cabo. El sujeto que olvida entregar algo a cambio de los bienes que toma, se vuelve él mismo un objeto. De ahí que los Dueños busquen apropiarse de ellos, no en su condición de sujetos, la cual han perdido por fallar en el intercambio, sino de objetos, adquirida por la misma razón. Según Kelly (2001:100) una de las condiciones que definen a las personas es su doble cualidad: la de sujeto y la de objeto. El contexto relacional determinará si lo que predomina es la cualidad-de-sujeto [*subjectness*] o la cualidad-de-objeto [*objectness*]. La cualidad-de-sujeto en el caso de los no-humanos se manifiesta en la imagen del Dueño, que resulta inagotable; su cualidad-de-objeto, en la de sus “hijos”, los animales salvajes, a los que entrega para que sean comidos. En el caso de los humanos, la condición-de-sujeto se explicita cuando ofrenda el *tlapatkayotl*, “el sustituto”, conservando dicha cualidad; misma que se torna cualidad-de-objeto cuando muere y retorna su cuerpo a la Tierra.

Sin embargo, el mismo autor reconoce posiciones que son irreversibles, las cuales están ocupadas -en el caso de los *arawaté* a partir de los cuales él realiza su reflexión- por los dioses, y en el caso nahua por la Tierra, así –dioses *arawaté* y Tierra- nunca permutan su posición de sujetos, siempre son pensados como predadores, rasgo que define para este autor la sobrenaturaleza. En el otro extremo, se coloca lo que constituye la pura cualidad de objeto, referida a toda una serie de animales, plantas y cosas carentes de subjetividad. Objetos sin identidades relacionales, que carecen de dominios y cualidades que sugieran algún tipo de interacción con ellos. No entrarían, por lo tanto, en esta última categoría el maíz, el tabaco, las hierbas del *tonal*²⁷ y las doce hierbas del Señor del Monte, de las que hablaré más adelante, pues el primero de ellos crece, duerme y llora cuando se tira en alguna barranca. Por su parte, las plantas terapéuticas son agentivadas durante el ritual terapéutico para que ayuden al *ixtlamatki* a recuperar y ubicar la entidad anímica que se pierde a causa de un susto o del contacto desventurado con un no-humano, pues todas ellas actúan gracias a la acción ritual y, por tanto, forman parte del conjunto de sujetos.

La divinidad disipada

Hemos visto que los Dueños constituyen lo que Fausto (2008) llama *personalidad magnificada*, es decir, la personificación de la multiplicidad por la unidad. Pero en el cosmos nahua, la divinidad se halla disipada y cada elemento de esa colectividad representa, a su vez, al todo por una relación metonímica. Se trata de “manifestaciones particularizadas, personificadas o zoomorfizadas del aspecto masculino de las fuerzas de la Tierra y el Agua, son meras prolongaciones del poder de sus dioses, sus servidores, sus instrumentos coesenciales de acción” (López Austin, 1995:195). Entonces, encontraremos

²⁷ Mateos (2009) denomina de esta manera a las hierbas que se utilizan para proteger y atraer al *tonal*.

dispersos en los ámbitos dominados por los Dueños a pequeños seres que los representan. Son sus soldados y brigadieres, como los pensaba don Epitacio, que obedecen las órdenes del General, el *Tepechaneh*. Estos seres de menor rango, obedecen a relaciones sociales jerárquicas similares a las de los humanos, en tanto su poder está limitado a dominios concretos, no son los dueños de los animales salvajes, sino de ciertos espacios, muy precisamente ubicados por los indígenas.

Dos son los más destacados, el primero de ellos el *kobokichtli* 'el joven del 'árbol', habita en los grandes amates del monte y más precisamente es el árbol mismo, en tanto se trata de su dominio y su identidad. El segundo de ellos, el *mendes kuahkoyoh* 'duende con cabeza agujerada' es un pequeño ser que, en algunas exégesis, domina las nubes y los rayos, su aspecto es como el de los niños menores de ocho años. Ambos seres, son sólo los operadores de los Dueños, de quien reciben órdenes y las ejecutan, pero en tanto sujetos, ocasionalmente actúan a título personal, pues gustan de engañar a los hombres y mujeres que se cruzan por sus dominios.

Su cualidad esencial es la transformación gracias a la cual ejecutan sus malintencionadas acciones, pero su cuerpo, anómalo siempre, revela a los humanos quién es su falso interlocutor. A los niños los engañan asumiendo la forma de un pariente cercano, pero diferenciándose de éste por lo maltrecho de sus pies, pues el pie derecho ocupa el lugar del izquierdo y viceversa. Generalmente, ocultan su rostro a los humanos a los que se les presentan, dando cuenta de su falsa humanidad: hablan de lado, con la cabeza agachada o se presentan de espaldas. Siempre hay signos de reconocimiento que son resultado de su no-humanidad. Se presentan al medio día, principalmente, cuando el Sol descansa de su devenir diario, ocasionando una peligrosa pausa, durante la cual el tiempo pre-solar se reactualiza brevemente.

A diferencia de los Dueños, los duendes –categoría que engloba a ambas colectividades- son pensados por los nahuas como seres dañinos, en tanto, no

son los dueños verdaderos sino una especie de intermediarios que gustan de negociar con bienes que no les pertenecen plenamente. Como dueños de propiedades menores, los duendes son más temidos por su insaciable apetito sexual y su burlona actitud.

La sexualidad no normada, y peor aún cuando se lleva a cabo con un no-humano, sale de lo consentido por la sociedad y, por tanto, es sancionado. Las narraciones en la Sierra sobre hombres que han sido seducidos por *Achaneh* cuentan que éstos son llevados por ella a su dominio, condenándolos a vivir en el interior de la Tierra, en los cerros, como peones del *Tepechaneh*, lo cual muestra el fuerte vínculo entre ambas entidades. La manera predilecta de *Achaneh* para atrapar a los hombres es apareciéndoseles cuando salen al monte a cortar leña o al regresar por la noche de una fiesta, momentos en los que adquiere una de sus formas, la de una hermosa mujer que oculta su cola de pescado. Al tener contacto carnal los hombres mueren o despiertan dentro del *Tlalokan*. Otras veces, cuando los hombres van a pescar o pasan cerca de los ríos caudalosos, ella aparece sentada en una piedra, a la mitad del río, y ellos como encantados se lanzan queriéndola alcanzar, ahogándose inevitablemente al ser absorbidos por los remolinos que forma. Las personas que mueren ahogadas se van al interior del cerro donde son convertidos en bestias de carga, en pastores de los animales del Señor del Monte o en policías. Ahí residirán para siempre.

El caso de los *kobokichtli* es similar, sólo que ellos, en tanto seres masculinos, se sentirán atraídos por las mujeres casadas que viven a orillas del pueblo, generalmente cerca de un gran amate. Don Fidencio, narra lo siguiente:

Si una mujer vive solita, lejos en la orilla del pueblo y por ahí cerca está ese árbol ¡ya se dio cuenta de que la mujer se queda sola! Y la va a engañar, se cambia como si fuera su esposo. Sí, va a ver que llegó su esposo. Una vez, a una señora le pasó, después de que se iba a trabajar su esposo luego llegaba, ya no aguantó que le daba de comer dos veces, entonces le dijo: “Y ora ¿por qué vienes a cada a comer?, quieres comer dos veces al día”. Le dice él: “¿Yo?”. “Sí, dice, hace rato ya viniste y ‘ora ya quieres otra vez”. “Yo no he venido”. “¡De

veras, de veras lo que me estás diciendo!”. “Sí”. “Hace rato viniste, te di de comer y no apenas, sino que ya lleva días que estás haciendo así”.

Entonces el señor luego pensó: “A lo mejor es el *kobokichtli* el que está haciendo maldad”.

Y le preguntó a su esposa: ¿A qué hora viene? “Pues a estas horas viene”, dice. “Ah, entonces mañana me voy a trabajar, voy al campo, pero ¡no me voy! Por ahí me voy esconder y lo voy a ver que si de veras viene”. “Sí, si quieres hacer así ¡vas a ver que sí viene!”

¡Y de veras pues!, se fue a esconder el señor. Vio que de veras era cierto. Entonces en la tarde que ya llegó a su casa le preguntó a su mujer: “¿Seguido viene?”. “Sí”, dice. “Entonces mañana, lo voy a esperar, pero ya prevenido. Ahí mismo me voy a esperar y le das de comer cerca de la puerta. Vas a echar las tortillas, pero primero te vas a peinar y todo ese cabello que se va a caer lo vas a envolver con masa y entonces le das de comer. Mientras va a estar limpiando la tortilla, yo vengo despacito: ¡le voy a sonar un hachazo!”.

Y de veras así fue, le dio de comer y mientras el *kobokichtli* estaba sacando el cabello de la tortilla, el marido de la mujer se iba arrimando ¡y que le suena el hachazo!, pero no gritó, ¡nada!, luego se paró y ¡que se va corriendo! Iba cayendo pura leche del árbol. El marido iba siguiendo por donde dejaba la sangre, pero ya después caminó un tramo grande y ya se iba cambiando en árbol, la sangre se estaba cambiando por la leche del árbol. Y así más, más, más y llegó y qué ve el árbol: estaba trozado. Se le estaba saliendo la leche. “Ah, dice, ¡con que tú eres el que me está haciendo mal! Ya no te voy a dejar, ¡perame tantito!” Y al otro día tiró el árbol y todas las ramas las quemó. Así son esos árboles. Es muy malo ese amate. Se muere uno si se lo lleva. Si no se cura uno se muere, se amarilla uno, ¡todo se amarilla! porque le está chupando la sangre a la persona y uno luego se muere.

Así, la principal función de los *kobokichtli* parece ser la búsqueda de relacionarse sexualmente con los humanos, específicamente, con las mujeres casadas y hacerlas miembros de su comunidad; de la misma manera que lo hace la Señora del Agua. Aunque no hay precisión en las exégesis locales sobre si se trata de una captura de espíritus humanos para ‘casarse’ con ellos, como menciona Lorente (2006:96), lo que podemos señalar es que la “corporalidad de especie” (Millán, s/f: 9) no imposibilita el intercambio de comida y fluidos que, en la vida cotidiana de los indígenas, establece relaciones de alianza. El acto de servir los alimentos está cuidadosamente establecido en el *ethos* nahua: una mujer soltera jamás deberá servir los alimentos a ningún hombre, casado o

soltero. La responsabilidad de servir los platos de los hombres recae sobre las mujeres ancianas siempre que la esposa se halla ausente, pues, en definitiva, es responsabilidad exclusiva de ella. Una mujer casada, por su cuenta, no deberá servir los platos a otro hombre que no sea su marido. Cuando la situación ocasiona que así sea, el servido de platos se torna un acto impersonal, se colocan en la mesa para que sean tomados sin ser entregados directamente a ningún comensal. Servir un plato a un hombre que no es el marido, es una práctica insinuada de seducción. Es por ello que en la narración anterior el marido toma como un acto adúltero el hecho de que su mujer alimente a otro hombre.

El aleccionamiento transmitido en estas narraciones que son contadas frecuentemente en las comunidades nahuas de la Sierra Negra, nos permite contemplar una serie de categorías que subyacen a ambas. En el caso del cazador, tenemos un esposo que contempla a su mujer durante el acto sexual con su amante, el cual es muerto a manos de las serpientes enviadas por el Señor del Monte, cuyos hijos-animales salvajes se hallan enfermos y son curados por el cazador mismo. Del otro lado, un campesino que encuentra a su mujer con su amante no-humano quien ha consumido, no la carne de los animales cazados, sino el maíz del grupo doméstico. El amante morirá a manos del hombre engañado que destruirá su hábitat, el amate. La enfermedad ocasionará la muerte de la mujer que sólo podrá ser salvada por la acción del *ixtlamatki*.

Estamos frente a un mundo donde las discontinuidades se entrecruzan interminablemente. Aunque el paisaje y el cuerpo marquen fronteras, las personas humanas y no-humanas, se encontrarán de diversas maneras y con diversas consecuencias. El mundo está en movimiento, también las personas, los fluidos y los alimentos. Jamás hay descanso, el universo es una serie de actos que se alternan y se superponen.

Cuerpos incorruptos: la perennidad de los santos y las vírgenes

Una comunidad más de existentes con la que los nahuas establecen relaciones es la de los santos y las vírgenes, considerados por los indígenas personas humanas que han perdido dicha categoría al permanecer incorruptos. Es decir, para los nahuas existe un santo, que reside en un pueblo y que se ha copiado a sí mismo dejando su cuerpo de madera o yeso en otras comunidades, “su fotografía”, solamente. Consideran, pues, que no han muerto y muestra de ello es que su cuerpo sigue presente.

Para el caso de Tlacotepec de Díaz, cuyo patrón es San Sebastián, don Epitacio narra la siguiente:

Si no fuera cierto lo que te voy a contar no tuviera el nombre de Tlacotepec aquí, porque el decreto salió *Tlahkotepek*: “está en medio del cerro”, por eso le dicen Tlacotepec. Como Coyomeapan también tiene su decreto, todos. Entonces, según dicen, el Santo Patrón traía todos los documentos para hacer el pueblo. Él venía investigando dónde quedaba Tlacotepec, entonces no se nombraba Tlacotepec, sino *Tlahkotepetl*. Vino de por acá por Tezonapa, Cozolapa, y dicen que todo era un solo terreno, ya después es que hubo división política, ya cada quien su estado, antes no tenía esa forma. Venía por Tezonapa, Barranca Seca, hasta llegar a un lugar que se llamaba La Luisa. Después se vino de La Unión a Pueblo Nuevo, de Pueblo Nuevo a Manzanares, y luego de Manzanares para acá, a Almilinga, de Almilinga a Xinicuila, luego a Limones y de ahí a Tepipilco y de Tepipilco hasta llegar a Santiago, donde hoy es puente. Antes no había puente, puro río. Él venía haciendo su plano. Luego de Xochicuica, y de ahí a Yohualapa, ya venía para acá. De Yohualapa llega a Teopancingo, y luego ya va allá abajo, en San Agustín y de ahí ya llegó acá San Sebastián. Aquí estuvo unos años y toda la gente lo veía. Aquí vivían unos cuantos. No estaba grande el pueblo éste, se hizo así después de la revolución. Todo rodeaba desde Atzala más para allá se hizo un solo pueblo, hasta Zacatilihuic ya era un solo pueblo. Luego San Sebastián pidió una iglesia y se la hicieron, pero de zacate. Ahí estuvo varios años y luego los rebeldes llegaron y le quemaron su casa. Todos vieron que se subió. El Santo Patrón se fue, como lo persiguieron mejor se fue. Se subió. Dicen que llevaba la señal de dónde se quemó el pie... Ya no volvió, ahora sólo queda su retrato porque el mero milagroso se fue a quedar a Zinacatepec. El patrón ya no quiso volver. Por eso aquí le nombraron San Sebastián Tlacotepec.

Es decir, San Sebastián llegó a la comunidad buscando un pueblo que fundar, sin embargo tuvo que huir a Zinacatepec, comunidad ubicada a unas 3 horas de

Tlacotepec. Don Epitacio continúa diciendo: “Desde que el Patrón se fue, Tlacotepec se vino abajo, toda la suerte se la llevó a Zinacatepec. Ahora allá hay mercado, es ciudad. Nosotros nos quedamos pobres porque el San Sebastián no está acá, sino allá es donde vive, por eso la gente de ese pueblo vive bien”.

Otro ejemplo es el de la santa patrona de Tlacotepec, la virgen de la Asunción, la cual, según doña María es también una copia, pues la “milagrosa” es la que se halla en el santuario de Juquila en Oaxaca. Sus palabras son contundentes: “Nuestra virgencita nomás es un retrato de la virgen de Juquila, la mera milagrosa está allá. Ella nos escucha porque acá tenemos su fotografía, pero es más efectivo cuando vamos al santuario, allá nos escucha y es mejor porque nos cumple los milagros, no es igual como aquí”.

Finalmente, tenemos el caso de la Virgen de Guadalupe, la cual reside, sin duda alguna para los nahuas, en la ciudad de México. La misma doña María nos dice:

¡Uy, no!, la mera milagrosa es nuestra Santísima Madre de Guadalupe de México, ella está allá en la ciudad. Es muy milagrosa, de veras milagrosa. Es la mera madre de Dios. Ella tiene su santuario en la Villita. Allá se apareció y pidió que le construyeran su templo. Ahí está ella presente.

La comunidad de santos y de vírgenes conforman un rubro especial en el discurso ontológico nahua, pues pese a tener cuerpos similares a los humanos se diferencian de ellos por su infinitud, porque no envejecen y, por tanto, no mueren. Son cuerpos más bien similares a los de los *teyohmeh xantil*, pues durante el día se hallan petrificados y por la noche restablecen su movilidad. Así, San Martín Caballero, patrón de Mazateopan, abandona su iglesia en las noches para ir a visitar las milpas; por la mañana las patas de su caballo se hallan manchadas de lodo, igual que la capa del santo.

El caso de los santos y las vírgenes, confirma que también se trata de personas que actúan en el mundo. Como los *xantil* permanecen inmóviles en el mundo, pero al anochecer cambian de dominio. Por ello, tienen la posibilidad de

aparecerse a los futuros *ixtlamatkeh* durante los sueños, más nunca en la vigilia no porque se trate de realidades diferenciadas, sino porque es ahí donde recobran la movilidad que poseían en el tiempo pre-solar y, consecuentemente, actúan cuando éste se reactualiza en la alternancia diaria del día y la noche.

En esta revisión de las subjetividades que pueblan el multiverso nahua, queda pendiente la de los seres humanos, misma que abordaré en el capítulo siguiente, por la importancia que inviste para entender el papel del lenguaje en la práctica ritual del *ixtlamatki*. Sin embargo, podemos tener ahora un panorama que da cuenta de la importancia de los modos de ser y las identidades que a partir de ellos se construyen. La diversidad de agentes sociales que interactúan permanentemente y que no están definidos por atributos biológicos sino, justamente, por el conjunto de relaciones que los atraviesan. Así, para los nahuas existe lo que participa en esta red, a veces caótica, de relaciones. El ritual y el ritualista estarán ahí para restablecerlas, gracias a la multiplicidad de contextos en el que éste puede actuar y su pertenencia a múltiples colectividades de existentes.

LA PERSONA NAHUA Y SUS COMPONENTES

*El cuerpo es
sombra de ropas
que encubren tu ser profundo.
Pessoa*

La ontología nahua que da cuenta de las formas cosmológicas y de vínculo social no puede pasar por alto una reflexión sobre lo que el ser humano es. Ya en el capítulo precedente hemos examinado las formas de existir no-humanas, buscando en este apartado apuntar qué -para los nahuas- los posiciona como los verdaderos humanos y cuáles son los límites de esa humanidad.

El primer punto de arranque nos remite, sin duda, a que las oposiciones que el discurso naturalista reconoce como universales no lo son. Así, el binomio naturaleza-cultura resulta ser sólo una modalidad de pensamiento. Lo mismo aplica con la confrontación cuerpo-alma, que, desde la tradición filosófica moderna de Descartes, plantea tal oposición:

Tocante al número que notamos en las cosas mismas, viene de la distinción que hay entre ellas; ahora, hay distinciones de tres suertes: a saber, una que es real, otra modal, y otra que se llama distinción de razón, y que se hace con el pensamiento. La real se encuentra propiamente entre dos o más sustancias –el alma y el cuerpo- son realmente distintas una de otra, sólo de que *podemos concebir una de ellas claramente y distintamente sin pensar en la otra.*

Hay dos suertes de distinción modal, a saber, una entre el modo... y la sustancia de que depende y a la que diversifica - el cuerpo y su forma, el alma y un recuerdo-; y la otra entre dos diferentes [modos] de una misma sustancia –la forma y el movimiento del cuerpo. La primera es notable porque podemos percibir claramente la sustancia sin el modo... pero... no podemos tener una idea distinta de tal [modo] sin pensar en tal sustancia... Respecto a la otra suerte de distinción... es notable porque podemos conocer uno de los [modos] sin el

otro... pero no podemos pensar distintamente ni en el uno, ni en el otro, si no sabemos que depende los dos de una misma sustancia.

La distinción que se hace con el pensamiento consiste en que distinguimos a veces una sustancia de alguno de sus atributos –el cuerpo y su extensión, sin el cual, empero, no es posible que tengamos de ella un conocimiento distinto... Esta distinción es notable porque no podríamos tener una idea clara y distinta de tal sustancia si le quitamos tal atributo (Citados en Gaos 1994 [1973]:372).

Es así que el pensamiento occidental comenzará a establecer una distinción real, de modo y de pensamiento entre el cuerpo y el alma. En suma, una distinción entre dos conceptos diferenciables, en tanto dos formas experienciales.

El alma, por un lado, será entendida como una sustancia espiritual e inmortal, sin embargo, Kant, por ejemplo, considerará que:

Todo sujeto es sustancia.
Todo ser pensante es sujeto
Luego *todo ser pensante es sustancia*

“El paralogismo consiste, pues, en que la categoría de sustancia, que es uno de los conceptos que los principios de la ciencia natural predica de los fenómenos [...] se emplea para concebir un ser que no es fenómeno, sino un ser metafísico, meramente concebido, pues, o pensado, esto es *noúmeno*, palabra que quiere decir pensado” (Véase, Gaos, *Op. cit.*: 376-377). Las nociones de alma y cuerpo se insertarán en la lógica de oposición cuya historia es comparable a la historia de las ideas del mundo que han permeado el pensamiento occidental.

En el campo de la antropología la discusión se insertará en reconocer la divergencia, marcada desde Mauss (1938),²⁸ en la noción de persona. Se supondrá, en general, que el cuerpo pertenece a esa parte materialmente dada,

²⁸ Para una breve historia de los estudios antropológicos sobre la noción de persona, véase Seeger, *et.al.* (1987).

natural por definirla de un solo golpe, y el alma, pensada como lo modificable y construible, como un atributo otorgado de manera diferencial.

Tal argumento aparece en el pensamiento occidental desde las reflexiones medievales sobre el mundo y sus componentes, según las cuales existe una correspondencia de la sociedad con un mundo concebido esencialmente con la idea de unas *formas* específicas creadas por Dios, conforme a sus ideas, como siendo cada una de ellas, la que es. “Según la idea de esta correspondencia [...] es imposible normalmente la transmutación alguna de individuo de una especie natural en un individuo de otra. Cada *estamento* social tiene su *estatuto*, no sólo social sino *ontológico*, como fundamento inquebrantable del inquebrantable social” (Gaos, *op. cit.*: 87).

El cuerpo es inmutable, cambia respecto a sí mismo gracias al desarrollo anatómico y fisiológico individual, pero no con respecto a las otras formas. Es decir, se nace ser humano y ser humano se muere, en una línea permanente de existencia. En cambio, las almas son creadas, pues un sujeto no nace cristiano, sino se hace cristiano por intermediación del bautizo, por ejemplo.

Sin embargo, el desarrollo de las investigaciones antropológicas ha mostrado que el cuerpo no es algo que deba darse por sentado, sino que también es una noción cultural y que en consecuencia no es un dato universal. El cuerpo no existe en forma “natural”, ya que siempre se halla atravesado por relaciones de pensamiento, pertenencia y vinculación con otros cuerpos. Condiciones que le permitirán al sujeto asumir una posición no de individuo, sino la posibilidad de concebirse como “alguien”, lo que es radicalmente distinto, pues la individuación como capacidad no es un atributo solamente humano. Así, de lo que Roy Wagner nos previene es de asumir como idénticas las categorías propias de la ontología europea, en la cual el alma es la noción diferenciante que singulariza el mundo (1981:42), a diferencia de otras ontologías donde es el alma lo que precisa la existencia de un continuo.

Esta subjetividad no es un *a priori* sino una construcción cultural, y discursiva, siempre en relación a otros sujetos. El sujeto, pese a su característica de individuación no es indiviso, como ha demostrado la antropología melanesia (Strathern, 1988), sino por el contrario un ente divisible y múltiple. Existe, por tanto, una marcada diferencia entre las formas en que las sociedades conciben a la unidad mínima de la sociedad, el individuo, pues:

no hay sociedad humana sin individuos. Esto, sin embargo, no significa que todos los grupos humanos se apropien del mismo modo de esta realidad infra-estructural. Existen sociedades que construyen sistemáticamente una noción de individuo donde la vertiente interna es exaltada (el caso de Occidente) y otras donde el énfasis recae en la noción social de individuo, cuando él es tomado desde su lado colectivo: como instrumento de una relación complementaria con la realidad social [...] (Seeger, *et.al*, 1987:13).

Entonces, ya que hemos señalado las relaciones que a nivel inter-específico mantienen con las personas –humanas y no-humanas-, es prudente reflexionar sobre las formas en que al interior de la comunidad de personas humanas se proporciona o se construye, justamente, esa condición.

La persona es concebida como el *locus* de la intencionalidad, que no está encerrada en sí misma, sino que se conecta con relaciones no sólo biológicas, sino sociales –incluidas las que establecen con los no-humanos-, las cuales se extienden en el tiempo. Las nociones sobre la persona no son nudos de ideas estáticos, sino procesos históricos que mutan. Desde la antropología británica, por ejemplo, se ha enfatizado, como Radcliffe-Brown menciona, ese aspecto estático de la conformación de las ideas sobre la persona, considerando que:

la concepción de ‘personalidad social’ como la posición ocupada por un ser humano en una estructura social, el complejo formado por todas sus relaciones sociales con otros. Cada ser humano que vive en sociedad es dos cosas: un individuo y una persona [...]. Los seres humanos como individuos son objeto de estudio de fisiólogos y psicólogos. El ser humano como persona es un complejo de relaciones sociales... Como persona, el ser humano es el objeto de estudio del antropólogo social” ([1940]1996: 221).

Reflexionar sobre las concepciones locales de persona, sobre los sujetos a los que se les adjudica dicha condición o, bien, se le niegan, está en pertinente consonancia con una ontología propia. La persona articula dominios de lo cultural y lo social, además de discursos que crean descripciones sobre las formas de ser consideradas bajo este rubro y las razones por las cuales a las otras se les exenta.

Pensar el cuerpo desde el aspecto “biológico” del ser humano,²⁹ no es la condición fundamental con la que los nahuas de la Sierra piensan al ser humano. Se toman en cuenta los aspectos “naturales” de éste, como el color de su piel, la vellosidad o la talla, así como los hábitos alimenticios y la sexualidad o la pertenencia a más de una comunidad de existentes, que -como en el caso de los nahuales y los especialistas rituales- implica una condición particular. El cuerpo de los primeros es anómalo, posee marcas de su condición liminal, como la calvicie por ejemplo, y en el caso de los ritualistas, se trata de sujetos con un cuerpo múltiple.

Implícitamente, la distinción entre personas humanas y personas no-humanas conjuga órdenes sociales y órdenes metafísicos, remite de nuevo al entendimiento local de lo que es un ser humano, el conjunto de la sociedad y las cosmologías en vigor. Pues como señala Grace Harris (1989:607):

Los conceptos locales del individuo humano serán vistos como parte de un cuerpo local de pensamiento [...] que conecta a los humanos con otras entidades vivientes en el universo y tal vez con procesos y «fuerzas» [...]. De modo similar, las concepciones de lo que es ser sí mismos —el posicionamiento de los humanos como centros de experiencia— se hallarán como parte de un repertorio local de pensamiento [...]. Los conceptos de los seres humanos como autores de la acción, [como] personas, se encontrarán dentro de un cuerpo local de pensamiento y práctica sociologista que articula la estructura social con interacciones cotidianas y con las biografías sociales.

²⁹ Autores que han trabajado el tema del cuerpo y la noción de persona en otras áreas de Mesoamérica, señalan que en los discursos nativos existe poco interés por el contenido interno del cuerpo. Lo que reafirma que no es un dato relevante para pensar al ser humano. (Véase, Page, 2005:167).

La noción de persona en Mesoamérica: El cuerpo como paradigma

Pensando que cada región etnográfica del mundo tiene su momento en la historia de la teoría antropológica (Seeger, *et.al.* 1987), vale la pena detenernos un momento en pensar qué ha sucedido con la noción de persona en Mesoamérica y de qué manera dicha historia influye en el presente estudio.

La Antropología de las sociedades mesoamericanas se ha visto fuertemente influida por los estudios arqueológicos e históricos realizados sobre las poblaciones de origen prehispánico que habitaron dicha área. La tendencia más usual en los estudios etnográficos ha sido “subrayar el grado actual de semejanza y continuidad con el mundo indígena prehispánico, en detrimento de la descripción cultural en sí” (Pitarch, 2007:70). Argumento que de cierta forma sirvió como uno de los motivos que guiaron la polémica de 2007 entre Alfredo López Austin, Johannes Neurath, Saúl Millán y Leopoldo Trejo.

Coincidencia o no, el paradigma amazónico aparece en el momento preciso y permite a muchos etnógrafos/antropólogos voltear la mirada a un área donde la arqueología no tiene mucho que decir. Entonces, se privilegian el dato etnográfico y las categorías nativas. Se trata ahora de tomar distancia del paradigma mesoamericano no con el fin de desacreditarlo sino de aportar datos, desde la etnografía, que nos permitan construir un área etnográfica con sus propias particularidades. Es decir, es claro que arqueológicamente Mesoamérica constituye un área de estudio, pero queda pendiente ubicar cuáles son las características que identifican a sus pueblos, vistos desde el presente etnográfico. Para ello será necesario repensar nuestros propios datos y leer -entre líneas- las etnografías realizadas en dicha zona.

Para el caso de la noción de persona en Mesoamérica, la obra de Alfredo López Austin ha conformado, sin duda, un paradigma que, como tal, sirve de modelo a muchos estudios (incluidos los míos). Dicha obra, escrita en los 80, tiene como argumento central que el cuerpo humano es el modelo ideal para explicar el universo, la realidad y las complejidades sociales (véase Medina 2000:217).

Pese a ser un estudio histórico, que parte de un erudito estudio de las fuentes y las nociones ahí vertidas sobre el cuerpo, su más fuerte impacto fue el estudio no del cuerpo sino de los centros y entidades anímicas.³⁰

Quizá a partir de centrar la atención de los estudios mesoamericanos en las nociones indias sobre las entidades anímicas, la importancia del cuerpo como motivo de reflexión se fue diluyendo paulatinamente. Bartolomé, mencionaba que “la noción de persona en Mesoamérica encuentra en la corporalidad un idioma simbólico focal, cuyas características pueden no ser tan distantes a lo que Seeger, Da Mata y Viveiros de Castro analizaran para el caso de las sociedades nativas del Brasil” (1992:146). Estábamos en 1992, lo que quiere decir que la discusión, de alguna u otra manera ha estado presente, sólo que ahora su fuerza como parte de una discusión teórica la hace más evidente.

Dos razones, además del apego al -mal leído- paradigma lopezaustiniano, ocasionaron que la atención se centrara más en las entidades anímicas que en el cuerpo mismo. La primera, la fuerte evangelización a la que fueron sometidos los pueblos prehispánicos, la cual imprimió su marca, de una vez y para siempre, en las concepciones indígenas. Derivada de esta primera, una segunda causa pudo haber sido la constante referencia etnográfica a las almas como causa esencial de la enfermedad. El cuerpo pareciera haber cedido su lugar a una preocupación local sobre las almas. Pudo haber sucedido, además, que los etnógrafos transferimos nuestros supuestos a una categoría que presumimos era el rasgo que diferenciaba a los nativos de los científicos. Considero que nuestra propia visión del mundo se filtró al suponer que lo que diferencia a los humanos es su interioridad, no su cuerpo, el cual, pese a ser distinto en color y talla es siempre y en todos lugares un elemento naturalmente dado. El cual pasa por transformaciones culturales que lo decoran, lo mutilan o lo perfeccionan, pero que, al final de esas diferencias se trata siempre del mismo cuerpo.

Por ejemplo, Fagetti menciona:

³⁰ Dos excelentes etnografías dan cuenta de ello, se trata de *Los tres ejes de la vida* (Lupo y Signorini, 1987) y *Etnografía de las almas tzeltales* (Pitarch, 1996).

Cada una de las partes, órganos y fluidos corporales, constituyen al ser humano con las mismas características, los mismos ritmos, el mismo funcionamiento. Los componentes del cuerpo representan, por tanto, un conjunto finito, un material limitado a partir del cual cada sociedad construye su propio sistema coherente de representaciones simbólicas. Asimismo, son precisamente estas posibilidades limitadas las que explican ciertas similitudes entre los diferentes discursos (2002:82).

Si partimos del supuesto que el cuerpo constituye al ser humano con las mismas características en todo lugar, nos perdimos en el camino e hicimos caso omiso cuando los nahuas afirman que el corazón (*toyollo*) y el hígado (*toyel*) son el mismo órgano. Supusimos, equivocada y etnocéntricamente, que la anatomía daba cuenta realmente de lo que el cuerpo humano es, conjeturando que las versiones indígenas no eran más que representaciones de dicha verdad. Reconocer que la ciencia es sólo un discurso más para entender el mundo y que su arribo en la historia del pensamiento humano está acompañada de la fuerza económica y política de Occidente, que también la legitima, nos permitirá despojarnos “de la obsesión malsana de ser los poseedores exclusivos de la verdad” (López Austin, 2004:20). En consecuencia, deberemos reconocer que no estamos frente a órganos simbolizados, sino frente a otros cuerpos.

La importancia del alma como eje de pensamiento mesoamericano no puede ser dejada de lado, es evidente que es algo que ocupa un lugar central en el pensamiento nativo. No obstante, el cuerpo también. Basta pensar en las numerosas referencias etnográficas al cuerpo construido, a la metamorfosis, a la piel, a las malformaciones, a la mutación de cuerpos e incluso a la vestimenta. Los *ixtlamatki*, por ejemplo, modifican su forma corporal en aras de llevar a cabo su labor terapéutica. Lo mismo sucede con los nahuales que se despojan a voluntad de dicha cobertura material.

En este sentido, la lectura de los datos etnográficos que a continuación presento no omite la importancia de las entidades anímicas como eje del pensamiento nahua, pero incorpora un elemento a ese eje: el cuerpo. Siguiendo no sólo la propuesta amazónica, sino planteamientos de grandes estudiosos del área

mesoamericana como Jacques Galinier, el mismo Alfredo López Austin y los últimos trabajos de Pedro Pitarch, se pretende aportar al estudio de los pueblos mesoamericanos, las concepciones nahuas de la Sierra Negra de Puebla en torno al cuerpo y las maneras en las que éste es construido.

La producción de personas humanas

Los datos etnográficos propios, así como la numerosa producción etnográfica sobre el tema, nos llevan a afirmar que la idea de persona (ya sea humana o no) se construye no sólo a partir de factores biológicos sino sociales. No obstante, tendríamos que preguntarnos ¿cómo se producen las personas? y ¿qué hace de una persona, una persona humana?

Basándonos en la premisa de que la condición de sujeto se atribuye a aquellos individuos que muestran rasgos de intencionalidad, subjetividad y conciencia de sí, queda pendiente no sólo dar cuenta de los componentes de ésta, sino de las condiciones que le permiten actuar en los entornos que la rodean.

Rosengren (2006:135) señala que en el estudio de las relaciones que los amazonistas han llevado a cabo en relación al cuerpo y la conciencia existen dos tendencias principales. La primera de ellas pondrá énfasis en el aspecto corporal, entendido como el molde de la subjetividad del “portador”, cuyo punto de vista variará de acuerdo a la forma del cuerpo. En esta perspectiva, conciencia y conocimiento son concretizados en la forma física, lo que significa que supuestamente existe una correlación entre el cuerpo y la subjetividad, percibida de mí y de los otros.

Por otro lado, la segunda tendencia enfatiza que la conciencia es vista como parte del cuerpo que es un sujeto social. Donde cada ser es moldeado por interacciones sociales, en el que aspectos tales como la moral, el parentesco y

el afecto asumen un importante papel.³¹ El modelaje de la persona es resultado de la interacción social, más que de la forma física del cuerpo, la cual es, más bien, una consecuencia de la primera. Para Rosengren, la segunda tendencia reconocerá la existencia de *multiversos*, es decir, universos múltiples, en que el conocimiento es adquirido socialmente en relación a situaciones específicas.

La respuesta inmediata a buscar es, dentro de esta discusión teórica, en dónde ubicar el punto que define la perspectiva de identidad en el caso que nos ocupa. Me parece -y no como recurso cómodo- que ambas tendencias se encuentran en algunos de los aspectos, y no transitan como propuestas incompatibles, al menos en nuestro caso etnográfico. Pues, el cuerpo, como ya hemos señalado, no es una cualidad dada, sino construida, diferenciadora y que además posiciona al sujeto en una relación identitaria, por un lado, y de alteridad por el otro. Si lo que necesitamos entender de una sociedad es la forma en que se vinculan con los Otros, la primera tendencia nos acercará a los resultados. Si nuestra búsqueda apela más al entendimiento de lo que conforma el Nosotros, sin duda, la respuesta está dada en la segunda tendencia. Sin embargo, me gustaría hacer énfasis en algo básico en el pensamiento antropológico, ninguna categoría (Nosotros y los Otros) existe de manera independiente y enfatizar alguno de los aspectos requiere, por fuerza, reconocer la existencia del otro.

Lo que compartirán las personas humanas para concebirse a sí mismos como tales y a otros como miembros de la misma categoría será una forma particular de ser, la cual se distingue de otras: ser animal, ser planta, ser montaña, etc. Será entonces, como apunta el perspectivismo, la visión del ser mismo la que lo defina como un sujeto particular, que estará delimitado por la presencia de aspectos constitutivos similares, es decir, por pertenecer a una misma dimensión ontológica.

Una persona es calificada como humana si es capaz de ejecutar una acción dirigida a un fin, propio de un tipo de comunidad. Un ser que actúa bajo normas

³¹ Para profundizar en esta discusión, véase Rosenberg (2006).

y conductas jerarquizadas en función del grado de perfección. La categoría de humanidad se escalona existiendo formas incompletas, no en el sentido de su grado de perfección o acumulación progresiva de cualidades intrínsecas, como podría parecer, sino por la variabilidad de modos de comunicación, de inteligibilidad social, es decir, aquellas que tienen las mismas reglas.³² Manifestado, en otras palabras, una condición propia de la naturaleza humana: “la negación de su generalización” (Viveiros de Castro, 2010: 27).

Un ejemplo explicará a qué me refiero. En la estancia de noviembre de 2009 en la comunidad de San Martín Mazateopan, un colega antropólogo y yo, portábamos diariamente una botella de plástico, la cual llenábamos, por la mañana antes de salir, con el agua de un garrafón de 4 litros que comprábamos cada dos días, pues los “tanques” de cemento que los indígenas construyen para almacenar el líquido estaban totalmente vacíos. Al final de nuestra estancia juntamos los garrafones que se quedaron en casa de nuestro anfitrión para que acumulara agua en tiempos de abundancia para sobrellevar los siguientes tiempos de escases, como el que estábamos pasando en ese momento. Un día antes de partir, los niños que vivían en la casa, dos hermanos de 4 y 5 años, respectivamente, nos pidieron como regalo dichas botellas. Acto seguido a recibirlas, tomaron nuestras mochilas de diario y empezaron a jugar simulando hablar español, imitando un andar balanceado y más erguido de lo normal, y bebiendo agua de la botella a cada momento, la cual fueron a llenar con la poca que quedaba en el garrafón. Es decir, nuestras acciones y los elementos que portamos nos identifican como parcialmente diferentes, como personas cuya humanidad se construirá en la medida que la interacción con ellos se intensifique. Pues, ningún nahua concibe el acto de comprar botellas de agua que son vendidas en las tiendas para los maestros mestizos, el médico, el cura católico, el pastor protestante y los ingenieros que ocasionalmente llegan. Aprender la lengua, saber comer con tortilla, disfrutar los mismos sabores, repercuten en la identificación del otro como lejano o cercano.

³² Véase Descola (1998b: 26).

En Tlacotepec, en donde he realizado estancias desde 2002, no han vuelto a llamarme *xinolla*, pues como un pariente que se halla lejos, vuelvo a la fiesta patronal, a la fiesta de muertos y he establecido con ellos relaciones de compadrazgo, eso eliminó mis rasgos de otredad, identificándome ahora como miembro de una misma forma de ser. En suma, no se nace ser humano, los seres humanos se hacen, así como nacen personas aparentemente humanas que no lo son en su totalidad. Se trata de que las personas actúan de acuerdo a como son, “la persona es una historia sobre quiénes somos basada en las acciones que ejecutamos” (Echeverría, 2008: 352), pues como dice Humberto Maturana, la mente no está en el cerebro, sino en la conducta de las personas (citado en *Ibídem*).

La persona –humana y no- será contemplada en relación a un conjunto de dominios de observación diferente: el dominio de la experiencia, el discursivo, el performativo, el moral y el emocional (Echeverría, *Op. cit.* :367). En el primero de ellos la persona se conforma a partir de una serie de acciones que devienen en experiencias. En el dominio discursivo se construye a partir de una “historia contada”, que gira en torno a Nosotros, los Otros, el mundo y el tiempo.

La persona como historia se construye por medio de un discurso comprensivo que da cuenta de las nociones con las que los individuos se identifican como sujetos, de la comunidad en la que se reconocen y cómo es que se generan, simultáneamente, alteridades.

El segundo aspecto, el performativo, implica el reconocimiento de la forma de hacer las cosas, las cuales se consideran propias de una forma de ser. Como en el ejemplo arriba señalado, el acto de comprar agua y portarla en una botella, forma parte de un modo de hacer las cosas ajeno a los nahuas. De la misma manera que lo son la antropofagia y el incesto, acciones atribuidas a los *xantil*.

El dominio moral, contiene los discursos sobre lo permitido, lo prohibido y lo obligatorio, los cuales determinan las acciones y las condiciones de ejecución. Algo puede ser posible de realizar, pero no estar permitido, lo cual se vincula

con el último dominio: el emocional, relacionado con la experiencia y los sentimientos atribuidos a cada ámbito de acción.

En este sentido, todos los dominios confluyen para dar cuenta de una categoría de existencia que engloba formas de actuar y procesos históricos tanto individuales como colectivos. Por ello, cuando los nahuas narran al antropólogo las acciones de los individuos de otras colectividades (Santos, Dueños, Muertos, etc.) están apelando al dominio discursivo, pues mediante la historia que les atribuyen dan cuenta de los elementos constitutivos de los otros dominios.

Ser humano: ser cuerpo, ser alma

*Donde todas las cosas son humanas, lo humano es otra cosa.
Eduardo Viveiros de Castro*

Una de las primeras cualidades que los nahuas plantean como rasgo distintivo del ser humano son las reglas de parentesco. Doña Esperanza, explica al respecto:

las personas sabemos quiénes son nuestros parientes, de nuestra mamá, de nuestro papá, nuestros tíos, hermanos, a veces no se respetan entre primos, pero no hacemos cochinas, no somos animales. Dios nos dio entendimiento para respetarnos. Uno no puede casarse con su familia, eso es pecado, son de la misma sangre [...] Esos *xantilmeh*, eran puercos, pues no conocían el respeto, se casaban entre hermanos, el papá con su hija, o la mamá con su hijo, por eso Dios los castigó y a algunos los hizo marranos. Y ahí están sus hijos, comiendo lo que sea, sobras, todo lo que encuentran en su camino.

El establecimiento de lazos de parentesco es un proceso que permite que los sujetos “se encarnen”, siguiendo reglas precisas que establecen las relaciones

permitidas, pues el cuerpo que resulta de la violación de las mismas, será anómalo, monstruoso. En suma, no humano, pues sus padres han violado las normas sociales y el proceso central en la formación de cuerpos: la combinación de fluidos. Así, cada persona humana, en tanto conjunto de elementos de diversa naturaleza, no puede construir la envoltura corporal de sus descendientes mediante la combinación de elementos idénticos, de ahí la necesidad de establecer relaciones de alianza con sujetos –evidentemente-humanos, pero no miembros inmediatos del grupo familiar.

La concepción y el embarazo

La estrecha relación en el trabajo de campo que he mantenido con parteras nahuas de esta zona de la Sierra me permite reconocer algunas nociones fundamentales sobre la persona a partir de la formación del nuevo sujeto.

Para los nahuas la vida es un sumario de ideas sumamente complejo que, de acuerdo a los datos de campo, incluye argumentos que apelan a la interacción, la capacidad de respuesta, la posesión de ciertos rasgos, como la presencia de un cuerpo, considerado por el momento como un contenedor, y otras sustancias de orden “inmaterial”, pero también a la condición de existencia en la que se halle lo definido como vivo. Así, retomando algunas ideas de Chamoux (s/f) las categorías de vida y animacidad se entrelazan aunque, por supuesto, no se trata de una misma idea, pues este último rasgo se considerará -por la autora francesa- como atributo de “todos los seres que pertenecen al género humano y que viven sobre la tierra [...]; además los seres del mundo *casi humano* [...] animales, difuntos, nahuales, dioses, [...] las estrellas, los cerros, las piedras,³³ ciertos fenómenos lumínicos”. Reconociendo, sin embargo, que el acto de vivir

³³ El caso de las piedras es particularmente interesante, pues la gran mayoría de ellas serán pensadas como objetos inertes, excepto aquellas a las que se les pueda atribuir forma (cuerpo), ya sea de animales, objetos o mazorcas. En este caso se trata de corazones en sí mismos, los cuales se convierten en objetos altamente apreciados por los indígenas, pues los considerarán fuente inagotable del bien no que representan sino que *son*, pues se trata, ni más ni menos, de corazones que han salido del interior del cerro y son entregados a alguien con “suerte”.

(*yolisli* o *nemilistli*) implica otras categorías, pues los muertos, pese a estar animados y continuar interactuando con los seres humanos vivos, lo hacen desde otra esfera de la existencia, aquella que ha anulado su cuerpo, mismo que construyó a lo largo de su vida en el *Tlaltikpak-mundo*.

Durante el embarazo las mujeres contribuyen –mediante su sangre- a la formación del cuerpo del feto,³⁴ mientras los hombres –por medio del semen- a la de los huesos, principalmente, lo que no los excluye de participar en la conformación total del cuerpo del nuevo ser, pues las relaciones sexuales no cesarán hasta muy avanzado el embarazo para que mediante el “agua del hombre” el cuerpo adquiriera mayor fortaleza. Los nahuas consideran que durante los primeros tres meses de embarazo “no hay persona todavía, sólo carne con la forma de un sapo, de una rana, no es como una persona, cuando las mujeres llegan a abortar luego se ve que no es nada, nomás un bultito de carne. Cuando abortan después de unos meses más, ya luego se ve que va formándose un niño o una niña”, afirma doña María quien atiende partos desde hace más de cuarenta años. Para ella,

el almita del bebé llega como a los tres meses, luego la mujer empieza a sentir que se está moviendo, eso es porque ya empezó su corazón, ya siente, ya tiene *iyollo* [...]. Esa alma se la manda nuestro Señor, es su aliento, eso nos da vida [...]. Luego vienen mujeres que ya tienen meses de embarazo y no sienten que se mueve, eso es porque algún maldoso le hizo algo, la embrujó, entonces eso que nace ya está muerto o es como un animal, no es persona como nosotros. A veces se mueren por eso, porque pecaron con su hermano o su papá. Dios los castiga y entonces el niño se muere, o nacen eso que le decimos “parto de mula” es nomás carne, pero late porque dentro tiene su corazón, pero es castigo no es un hijo bueno. Ninguna persona debe pecar porque entonces nace mal su hijo, no es bueno porque somos de la misma sangre, entonces nacen enfermos si Dios le da licencia, pero están como locos o su cuerpo está tullidito, no están bonitos, son como animalitos porque no piensan, entonces ahí ven su castigo.

Producto de una relación humana incestuosa será la “confección” de un cuerpo bestial, que da cuenta de relaciones atribuidas a los gentiles y a los animales y

³⁴ No existe un término en náhuatl para referirse al feto.

que afecta no sólo su aspecto físico sino sus capacidades mentales. Así, la criatura cuyo cuerpo presenta una corporalidad patológica, como la llaman Viveiros de Castro y Taylor (2006:157), encarna el carácter aberrante de un ser animado no-persona, privada de los vínculos con un colectivo.

En la Sierra pocas veces se ven niños o adultos con algún tipo de malformación o daño cerebral, pues están totalmente aislados, no asisten a la escuela, difícilmente alguien acepta apadrinarlos y son sujetos de burla. Incluso el trato que se les da se consideraría inhumano, desde un discurso occidental, pues en otras comunidades suelen ser amarrados bajo la frágil sombra de un árbol donde son alimentados y realizan sus necesidades fisiológicas. Al no poder reproducirse ni ayudar en las labores domésticas, suelen ser considerados sujetos más cercanos a los animales que a los humanos. En los casos más dramáticos no son registrados ni bautizados, lo que los invisibiliza socialmente y, por tanto, su existencia se anula.

Después de los tres meses de gestación, numerosas reglas afectarán no sólo a los padres sino a los demás miembros del grupo familiar, quienes deberán tener cuidado de no violar ninguna de las prohibiciones, determinando principalmente lo que no puede ser comido ni llevado a cabo por ellos, pues ambas acciones tendrán consecuencias en la forma física de la criatura. Respecto a la alimentación, la futura madre no deberá consumir picante, pues de hacerlo ocasionaría que su hijo nazca con salpullido en el cuerpo semejando las semillas del chile. Tampoco deberá quedarse con ningún tipo de “antojo”, pues los rasgos físicos del alimento deseado se transferirán al cuerpo del menor o, en el peor de los casos, abortará sin remedio. Asimismo, jamás deberá ver con asombro o desprecio las malformaciones de otros niños o adultos, pues el sobresalto las imprimiría en el cuerpo del futuro ser humano.

Respecto al padre, las reglas señalan que nunca deberá dejar la carga de leña amarrada en la casa, pues el menor nacerá con el cordón umbilical atado a su

cuello. Y, por ningún motivo, deberá alcoholizarse y dormir junto a su esposa embarazada, so pena de tener un hijo alcohólico.

En el momento del nacimiento, justo cuando se corta el cordón umbilical el menor recibe su *tonal*, entidad anímica que lo dota de humanidad y la cual irá adquiriendo cada vez mayor destreza y fortaleza, pues durante la infancia, hasta antes del bautizo, éste se halla débilmente atado a su cuerpo. Los nahuas afirman que sólo los seres humanos lo poseen, rasgo particular de la zona de estudio y, sin duda, una diferencia fundamental con las sociedades amazónicas.

Se ha insistido mucho en la bibliografía sobre el tema que el *tonal* es una entidad que al salir del cuerpo se torna etérea,³⁵ que puede tomar la forma de un animal, entre otros muchos rasgos. Al ser una entidad de este tipo batalla con su propia naturaleza incorpórea cuando “llega” al cuerpo del menor, donde deberá permanecer durante el tiempo que dure la vida. Se trata de una lucha de condiciones de existencia, por ello el *tonal* es pensado como frágilmente unido al cuerpo de los niños buscándose mediante procedimientos preventivos fortalecer y asegurar dicha unión, la cual se logrará mediante la socialización de los hijos. Existe una especie de “domesticación” del *tonal*, en el sentido amplio del término, deberá aprender a ser humano, mediante el establecimiento de relaciones parentales y la incorporación paulatina de hábitos alimenticios; mediante el modelaje de un cuerpo específicamente humano.

Así, queda en el cuerpo la marca distintiva de la configuración diferencial entre existentes. Las prácticas sociales, la alimentación, el incesto y los dominios espaciales, se disponen como el argumento central para confeccionar cuerpos.

³⁵ Cf. Álvarez (1987), Aramoni (1990), Chamoux (1989), Lupo (2001), López Austin (1996), Marcos (1991), Mceever (1995), Mysyk (1998), Sandstrom (1991), Signorini y Lupo (1989), entre otros.

El cuerpo y las relaciones trans-específicas

La socialización es fundamental para proporcionar a los niños nahuas los elementos necesarios para desarrollarse como adultos. El parentesco y los hábitos alimenticios fabricarán paulatinamente su cuerpo y los hábitos que lo acompañan. Es por eso, como veremos más adelante, que los *ixtlamatkeh* se crían durante los primeros siete días de su vida en el *Tlalokan*, donde son alimentados, acción que les permitirá configurarse como seres inter-específicos, como un miembro de dos colectividades de existentes. Tornarse igual a otro es, también, resultado de la socialización, de establecer relaciones con ciertos individuos y de adaptar sus formas de acción. Tomar, por qué no, su perspectiva.

Esto podemos ejemplificarlo con el caso de los hijos de los jóvenes indígenas que salen de la comunidad en búsqueda de trabajo. Al volver, los niños dejan de hablar náhuatl, su ropa es distinta y cuando son mayores gustan de teñirse el cabello, maquillarse, utilizar zapatos de tacón que con singular maestría usan en medio de los lodazales, propios de las calles sin pavimento. Llegan a la casa de sus padres con alimentos enlatados, jamón, mayonesa, cereales, leche en polvo, celulares, reproductores de música, así como cámaras de video y fotográficas. Doña María, menciona al respecto, “mis nietas ya andan como *xinol*as, allá aprendieron sus modos para todo. ¿Cuándo íbamos a ver a una muchacha con los pelos pintados, o con la cara pintada?, ¡nunca!”. Las personas son, recordemos, un performance y un discurso. Son acciones y emociones. La transformación en el otro, en este caso, ocurre por socialización y no por predación.

Un caso similar de que la incorporación de la perspectiva del otro es resultado de un proceso de socialización ocurre con aquellas personas que solicitan bienes al Señor del Monte:

Por ejemplo, si quiere uno ir a pedir dinero, pues va, pero allá no pide uno dinero, le dicen a uno cuando llega: “¿Qué cosa quieres?, ¿A qué vienes?” Entonces nosotros decimos: “Vengo porque quiero ‘la flor’. Te la van a dar, pero

de a poquito. Primero te van a dar una poquita para que hagas la casa, para que tengas 'onde vas a poner lo que vienen a dejar, ellos mismos te lo vienen a dejar.

Entonces te van a decir: "Bueno, entonces vas a preparar algo de comida, pero no le echas sal", porque ellos comen sin sal. Entonces te van a decir qué día van a venir a dejar "la flor".

Bueno, ahora ya vamos a tomar como cuento: Te voy a platicar lo que le pasó a un señor. Él había ido a pedir dinero allá, "la flor" pues, y cuando se murió se fue allá. Y entonces allá lo invirtieron³⁶ en bestia. Lo llevaban lejos a traer mercancía. Llegaba y le daban de comer, pero puro chingadazo, pura cinchiza³⁷. Un día llegó uno de los hijos del señor, ahí estaba esperando para pedir dinero. Le dijeron: "¿Qué esperas?". "Vengo por dinero". "Bueno, aquí está tu papá, ¡espéralo!, fue a tal parte". Y ahí se sentó y al llegar las bestias que venían cargando, entonces lo vio, luego, luego lo vio su hijo y ya le habló, le dijo: "¿A qué vienes m'hijo? Si quieres pedir dinero, como estaba yo sacándolo de acá, ¡no te atrevas! Mejor ¡regrésate! Mira yo lo que estoy sufriendo aquí por ese dinero. Ahorita estoy sufriendo. ¡Ahora me vas a ver! Si quieres verme ¡espérate un ratito! 'Ora me van a dar de comer y me vas a ver cómo voy a comer, me van a dar ¡cinchizas! Eso voy a comer".

Y ya no quiso, ya no se atrevió el muchacho. Lo que hizo fue que se retiró, se fue para su casa. No todos son bestias: hay otros que andan como patrones, otros andan como arrieros y las bestias son otros.

Esto nos lleva a plantearnos, retomando a Rosengren (2006:143), que la identidad personal es menos inestable que la apariencia física, pues el personaje central de la narración anterior retiene su identidad y su memoria. Su cuerpo físico, sin embargo, ha cambiado, pero relacionalmente -al encontrarse con su hijo- se activa su posición como padre-humano, pues mientras previene a su descendiente de las consecuencias de pedir dinero, reconoce que las golpizas no son alimento, sino el castigo por tal solicitud. Se activa la persona relacionalmente dual, la cual está definida por Kelly (2001: 96) como "la naturaleza contextual de las categorías "nosotros/ellos" y la dependencia de relaciones con el exterior, de relaciones con los otros", así quién es yo y quién es el otro, depende de quién está siendo comparado y con quién.

³⁶ Se refiere a convertir.

³⁷ Pegar con el *cincho*, el cinturón.

El cuerpo se torna el eje para pensar los cambios de perspectivas, pero en campos de percepción recíproca. No es, por tanto, una forma estable y perenne sino un ensamblaje, es un asunto de extensión y fluctuación en el tiempo y en el espacio.³⁸ La capacidad de alternar entre categorías ontológicas nos remite nuevamente a esta forma plástica de existir, la cual es resultado de la capacidad de metamorfosis que “se reconoce a todos: los humanos pueden convertirse en animales, los animales en humanos y el animal de una especie transformarse en animal de otra especie” (Descola, 1998:222). Sin embargo, este atributo será perfeccionado por los *ixtlamatkeh*, maestros en el paso eficaz de una categoría de existencia a otra.

Sin embargo, no podemos perder de vista el contexto en que las cualidades subjetivas se ponen en juego, pues se trata siempre de establecer la identidad del otro como nahua, *popoloka* (léase mazateco), mestizo, muerto, *xantil* o *ehekatl*. Los encuentros ordinarios entre existentes se establecen en un entorno de mediana identificación del otro, no sucediendo así en los contextos sobrenaturales, que Viveiros de Castro, a quien citaré en extenso, propone pensar como:

el contexto anormal en el cual el sujeto es capturado por otro punto de vista cosmológico dominante, donde él es el “tú” de una perspectiva no-humana, la *sobrenaturalidad es la forma del otro como sujeto*, implicando la objetivación del yo humano como un tú para ese otro. El contexto “sobrenatural” típico en el mundo amerindio es el encuentro, en la selva, entre un hombre –siempre solo- y un ser que, *visto* primeramente como un mero animal o una persona, revélase como un espíritu o un muerto, y habla como hombre [...] Esos encuentros pueden ser letales para el interlocutor, que, subyugado por la subjetividad no humana, pasa para el lado de ella, transformándose en un ser de la misma especie que el “locutor”: muerto, espíritu o animal [...] La forma canónica de esos encuentros sobrenaturales consisten, así, en intuir súbitamente que el otro es “humano”, entíendase que él es el humano, el que deshumaniza y aliena automáticamente al interlocutor, transformándolo en presa, esto es, en animal (1996:135).

³⁸ Para profundizar sobre el tema, consúltese Viveiros de Castro (2004a:475) y (2006: 152).

Los nahuas aseguran que siempre que un hombre marcha solo al monte corre el riesgo de perderse y convertirse en animal al entrar a los “encantos”. En efecto, la orfandad social, es decir, la ausencia de otros de la misma naturaleza, va anulando paulatinamente la pertenencia del individuo a un colectivo, adentrándose a otro espacio/tiempo donde gradualmente se torna un Tú, es decir, el otro no-humano.

El cuerpo es una cualidad altamente mutable y elástica, transmuta en el tiempo y en el espacio, otorga una apariencia característica a cada especie, se trata de “un ropaje intercambiable y removible” (Viveiros de Castro, 2000:471) que forma parte de un mundo altamente transformacional (Riviere, citado en *Ibíd.*). Es, como en el *kamo* melanesio, el revestimiento de un personaje, que se conoce sólo por la relación que mantiene con los otros (Leenhardt, 1997:145). El cuerpo es una idea que sólo toma sentido en un juego de relaciones, pues éste “depende de la naturaleza del cuerpo de la “persona” que lo mira. Puede ser diseñado fuera de su relación con un sujeto testigo, pero ningún sujeto puede ser conocido sin una inscripción corporal determinada. De esta manera relativizar la identidad de los existentes se llama perspectivismo” (Viveiros de Castro y Taylor, 2006:150).

La persona amerindia ha sido señalada como una persona fractal, la cual “encierra personas enteras en partes de personas en cuanto a la réplica de relaciones entre el Nosotros (*selves*) y Otros (*alters*) en diferentes escalas (interpersonal, intrapersonal e intergrupales)” (Kelly, 2001:95), se trata de una persona divisible que –como ya mencioné– la antropología melanesista ha llamado “dividual”,³⁹ siendo esta singularidad dividida la que permite que el mundo sea pensado como un entorno de relaciones intensivas, donde el sujeto está interrelacionado con el resto de los sujetos que pueblan el mundo.

El cuerpo es, en suma, una parte fabricada de la multiplicidad de la persona, pues el alma-corazón, *toyollo*, es el “soplo de Dios” que infunde a las cosas para

³⁹ Véase, Strathern (1988:95).

que vivan. El cuerpo es “barro” en las manos de los colectivos de existentes. El *tonal* –entidad sumamente compleja en el caso de los nahuas de la Sierra Negra- tiene una característica particular por la cual es atribuida exclusivamente a las personas humanas, es altamente individualizante. El alma-corazón insuflada por Dios ocasiona la vida, mientras el *tonal* el carácter, la suerte, los gustos, etc. Todo posee un “corazón” *iyollo*, lo que al mismo tiempo implica al órgano y a la entidad en que reside, pero sólo los humanos poseen un *tonal*, porque desde la perspectiva nativa los rasgos distintivos de la personalidad se distribuyen de manera discrecional.

El punto desde donde se mira mejor: la perspectiva y la noción de persona

La discusión sobre la conformación múltiple del ser humano, “imaginado como los seres más complejos de su mundo” (López Austin, 1990:486) implica pensarla como una relación de causalidad, cuya principal característica -la inestabilidad de su *tonal* y la constante propensión a perderlo- desencadenará, sin duda, las acciones rituales vinculadas a la terapéutica, donde se evidencia el discurso local en el cual “... el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanos y no humanos, que lo aprehenden según puntos de vista” (Viveiros de Castro, 1996:115).⁴⁰ Esta habilidad para adoptar un punto de vista es un poder del alma “y los humanos son sujetos en tanto tienen o son (espíritu. [...]) En tanto el alma es formalmente idéntica en todas las especies, ellas pueden percibir las mismas cosas en cualquier lugar, la diferencia está dada en la especificidad del los cuerpos” (Viveiros, 2004a: 472).

⁴⁰ Éste es un atributo que diversos antropólogos, en diferentes contextos etnográficos, han señalado a lo largo de la historia de la antropología. Lévy-Bruhl, menciona en el *Alma primitiva*, “todos los animales salvajes, pero sobre todo los más fuertes y los más peligrosos están dotados de facultades humanas” (1974:27) y continúa diciendo páginas más adelante “A los ojos del primitivo, el hombre y el animal (tomado en el sentido más amplio) son, pues, según la feliz expresión de W.E. Roth, “íntimamente intercambiables” (*Op.cit.*:36).

En este sentido, me gustaría detenerme en comprender de qué hablamos cuando pensamos en perspectiva o punto de vista, pues considero que apela a opiniones, juicios, actitudes y mensajes. También, el punto de vista en perspectiva es un referente doble que nos coloca, no sólo en el discurso del que observa sino en el punto donde está el que observa. Pensar en perspectiva es hacerlo desde una posición relativa.

En el caso que nos ocupa, el acceso al punto de vista del otro sólo puede lograrse cuando se expresa en términos de un discurso, pues de no ser así nunca podremos dar respuesta a la pregunta: “cuál es el punto de vista de los jaguares”, “cuál el de los ancestros, los muertos, etc.”. Tenemos que pensar que, como discurso, nos estamos refiriendo “a la forma concreta que adopta la visión de los acontecimientos de una narración” (Rojí, 1986:108), por ello, en los relatos en primera persona, la perspectiva es la de un personaje y en tercera persona -la no persona- la de un narrador. Esto implica un ejercicio donde la percepción visual es fundamental, por ello, la importancia del cuerpo y la diferencia entre representación y punto de vista, pues:

las representaciones son propiedades del espíritu, más el punto de vista está en el cuerpo. Ser capaz de ocupar un punto de vista es ciertamente una cualidad del alma [...] pero la diferencia entre los puntos de vista [...] no está en el alma, sino está formalmente idéntica a través de las especies, sólo ve las mismas cosas en todas partes- la diferencia está dada por la especificidad de los cuerpos. (Viveiros de Castro, 1996:128).

En la filosofía, desde Nietzsche, hablar de perspectivismo, implicó que “todo centro de fuerza –y no solamente el ser humano- construye todo el resto del universo partiendo de sí mismo o sea prestando dimensiones al universo, forma y modelo medidas por la propia fuerza” (*Obras*, citado en Abbnano, 1987: 913), lo que se opone al objetivismo, es decir, “a cualquier doctrina que admita la existencia de objetos (significados, conceptos, verdades, valores, normas, etc.) válidos independientemente de las creencias y de las opiniones de los diferentes sujetos” (*Ibídem*), proponiendo que los objetos dependen del sujeto y que la

perspectiva es un componente obligado de la realidad que crea una circunstancia contextual conformada de pensamientos y acciones.

Este fenómeno -que acertadamente se ha aplicado al estudio de las ontologías indígenas- constituye un rasgo básico de todo proceso enunciativo con el cual los *ixtlamatki* crean el mundo, revelando el hecho de que “un enunciado no es posible, a menos que su estructura recoja la función cognitiva de alguien que observa la realidad a la que alude el contenido enunciativo” (Rojí, 1986:110). Existe un juego de aspectos relacionales que activan las cualidades de perspectiva y se proyecta la actividad intencional del sujeto, de ahí la importancia de las cualidades agentivas del mismo, pues poseerá capacidades de intencionalidad que definen su posición.

Posiciones que a nivel de expresiones lingüísticas quedan marcadas por medio de la situación del enunciador, en el eje de coordenadas "aquí-ahora-yo". Así “desde esta ubicación espacio-temporal son vistos aquellos objetos a los que se hace referencia en el enunciado. En resumen, el “aquí-ahora-yo” concreto del enunciante define el punto de vista inmanente a todo enunciado” (Rojí, *Op. cit.*:114). El punto de vista está construido por el espacio-tiempo-persona, los elementos con los que el sujeto se confecciona en su discurso y confecciona a otros, lo que le otorga la capacidad de desdoblarse en infinidad de posiciones, las cuales pueden ser elegidas de acuerdo a las circunstancias situacionales e intenciones del mismo. Es decir, el sujeto es un ser polifónico, lo que se demuestra en la complejidad de su persona.

Lo anterior me permite explicar el papel que los nahuas conceden a las almas, sobre todo en el caso del *tonal* cuya particularidad es ser atributo de una sola comunidad de existentes: los seres humanos.

Los nahuas distinguen el alma-corazón del *tonal*, el cual se halla simultáneamente alojado en el cuerpo de un animal, el *totonalikniuh*,⁴¹ “nuestro

⁴¹ “Nuestro tonal hermano”. Cabe señalar que una de las formas en que los nahuas se refieren a los no-humanos es *mach tokniba*, “dizque hermanos”. “Hermano” es una palabra que se utiliza

tonal hermano”. Es decir, el *alter ego* que cada humano posee en una relación de consubstancialidad.

La principal diferencia con respecto al alma-corazón es que el *tonal* no es una entidad unitaria, sino múltiple. *Toanima*, otro de los nombres de *toyollo*, es efectivamente, esa alma que “no permite establecer diferencias o reconocer contrastes” (Viveiros de Castro, 2004b: 8) entre los existentes.

El *tonal* es el único aspecto anímico que se halla duplicado, más bien dividido: doce porciones en el cuerpo del individuo al que pertenece; la treceava en el animal compañero. Las personas comunes, aquellas que no son *ixtlamatki*, no encuentran razones para conocer su animal compañero, no es una condición necesaria para la existencia, a menos de que se trate de una grave enfermedad en la que su ubicación e identificación es fundamental para la recuperación del paciente. Sin embargo, nadie, excepto los terapeutas y los nahuales, pueden encontrarse con ellos, lo que se debe a que, tomando el sentido de la perspectiva discursiva, no puede haber dos sujetos ocupando el mismo lugar en la relación ahora-aquí-yo, excepto cuando se trata del *ixtlamatki*, quien puede dislocar los elementos que lo conforman durante el acto ritual.

La persona común no puede verse a sí misma, encontrarse con su misma perspectiva, esto sólo sucede en los sueños, cuando el cuerpo, como herramienta social, se halla en una situación pasiva y en una dimensión cósmica diferente. En un contexto espacio-temporal (el sueño) la perspectiva corporal de la persona humana se anula, agentivándose la del *tonal*, el cual es esa alma que se torna:

una especie de cuerpo sutil, una especie de fluido aéreo, por así decirlo, capaz de infinitas transformaciones y que se desplaza de un lugar a otro casi instantáneamente, volviéndose visible e invisible a voluntad, penetrando en otros cuerpos y pasando a través de ellos como si no hubiera obstáculos; en una

para referirse a los humanos, similar a cómo se usa la palabra *kristiano*. Las personas humanas son hermanas, quizá un concepto derivado de la religión católica, pero no por ello poco importante.

palabra, poseyendo las cualidades propias de los verdaderos espíritus. (Lévy-Bruhl, 1974: 94).

El *tonal* se separa del cuerpo, pero no es incorpóreo,⁴² pues mantiene la forma del sujeto al que pertenece y conserva, de alguna manera, las cualidades instrumentales de las que dota el cuerpo. Doña María me explicó, después de muchos años de interactuar con ella lo siguiente:

Usted me pregunta por el *tonal* muchas cosas, cuando se fue me quedé pensando: “cómo es que Laurita no entiende estas cosas”. Y mientras pensaba en usted, estaba preparando un caldito, entonces pensé que nuestro *tonal* es como un líquido, donde sea que se riegue es igual, por acá por allá. Nuestro corazón es como la carne del pollo, si yo la parto ya no queda igual, un pedazo por allá, otro por acá. Así me pienso que es, así creo que me puede comprender.

La naturaleza del alma-corazón es inmutable, finalmente, se asemeja a una piedra,⁴³ a la masa cárnica, si se me permite el uso del término, que implica el alojamiento de una entidad en un órgano como el corazón. El corazón es al mismo tiempo el alma. El *tonal* por el contrario, cuyo vehículo es la sangre, permanece en cada parte en la que se divide el líquido, como sencillamente explica doña María, cada parte contiene los mismos elementos.

Al abandonar el cuerpo, el *tonal* adquiere la forma de la persona a la cual pertenece. “*Totonal* es igual, así como uno. Es como un retrato, así como una

⁴² Robert Lowie en 1952 menciona lo siguiente: “Por común acuerdo, lo espiritual representa lo contrario a la existencia material, la dificultad estriba en que si insistimos en la noción de un ser totalmente incorpóreo, probablemente no puedan encontrar ejemplos en los niveles primitivos [...] no están exentos, ciertamente, de una mancha de materialidad. No obstante, algunos de ellos pertenecen a un orden de existencia distinto al de los hombres, de los animales y de los minerales. No son, desde luego, inmateriales, su entidad es, en cambio menos vulgar que la de los objetos físicos ordinarios; y este modo más sutil de existencia corpórea es lo que puede denominarse « espiritual » en un sentido etnológico (1990.105-106).

⁴³ En el interior del Kobatepetl se hallan las piedras que funcionan como semillas de todo lo que existe en el mundo.

foto”.⁴⁴ De la misma forma que *toanima*, el *tonal* es imaginado como una réplica de la persona, sólo que a diferencia de aquella, que puede tener la forma de una mariposa, un zopilote, o una persona cuando está dentro del corazón, el *tonal* carece de una forma precisa, única. Según López Austin, una de las características que actualmente es atribuida al *tonalli* “parece ser su incapacidad para permanecer en el exterior del cuerpo sin una cobertura protectora” (López Austin, 1996: 240). Los datos etnográficos confirman dicha suposición. Al salir y abandonar su envoltura, el *tonal* toma la forma de la persona a la que pertenece o, en algunos casos, aprovecha el pequeño y alado cuerpo de los insectos para alojarse en ellos.

Toanima permanece inalterable en el cuerpo, su función es mantenerse en el corazón durante la vida de la persona, saldrá de ella “cuando Dios así lo señale” y partirá a su destino final. Sin embargo, el *tonal* convierte al ser humano en un ser vulnerable, pues su inestabilidad y su deambular ponen en riesgo constantemente la integridad personal, pues por sus cualidades puede entrar en contacto con los no-humanos, y permitirle estar simultáneamente en la misma dimensión ontológica, lo que significa que comparten un mismo punto de vista.

Estamos frente a una entidad anímica que dota al hombre de un medio para actuar en los entornos no-humanos, la cual, por esa naturaleza, puede ser robada y llevar paulatinamente a la muerte. Es una cualidad temporal, al menos en su manifestación múltiple, pues una vez que la persona muere el *tonal* se reincorpora al alma. Nana Cande solía decir “cuando nos morimos todos nuestros pulsos se recogen, se juntan y suben al cielo con *toanima*”. Se trata, en consecuencia, de un conjunto anímico, múltiple que “activa” de manera diferente el cuerpo que la alberga. Por un lado la persona se fisiona, por otro las almas se fusionan. Es decir, el *tonal* es una entidad que requiere incorporarse, pues fuera de él no puede existir, de ahí la razón por la cual arriba al ser humano justo al momento del nacimiento, cuando éste toma existencia con relación a otros. Al cortar el ombligo el ser humano es, o empieza a ser, él

⁴⁴ Véase Pitarch (2010) quien discute los conceptos de cuerpo-presencia y cuerpo-carne.

mismo. Ya no está atado a su madre, sus cuerpos se separan y el *tonal* llega, las parteras lo saben bien. La misma Nana Cande comentaba: “luego sabemos que llegó su *tonal*, porque se ve cómo empieza a respirar”. Al mismo tiempo, su “*tonal* hermano” “aparece” en el monte, el *Kobatepetl* para el caso de los nahuas, “o algún cerro grande de por su casa”, como afirma doña María.

La forma animal de esta porción de la persona comprueba que el *tonal* adquiere la forma correspondiente al entorno en el que se halla. Son “porciones” de persona vistas como animales porque allá -en el monte- su posición es la de “Tú”. Son los Otros sobre los cuales se teje el discurso con el cual los nahuas construyen a los no-humanos. La treceava porción del *tonal* tendrá forma animal en un contexto donde lo humano le pertenece al Señor del Monte y sus hijos -los venados, jabalíes y tepezcuintles-.

En la brujería, por ejemplo, la agresión suele hacerse, al menos, la más efectiva como un acto depredatorio, como ha señalado para otras regiones Julián Bonhomme (2005:5). Un acto en el cual el animal compañero de la víctima es contemplado como una presa, pues ocupa una posición menor en la escala trófica, lo que está relacionado de manera directamente proporcional con la fuerza de la persona, *ichikawalis*: a más poder mayor será la ferocidad de la persona humana. A menor, su animal compañero será pensado en términos de un pequeño carnívoro o un herbívoro.

Los informantes coinciden en afirmar que cada persona posee sólo un *tonalikni*, pero difieren en el tipo de animal que puede ser. Algunos aseguran que cualquier animal del monte puede serlo, excepto el *tekwani*, animal que pertenece exclusivamente a los brujos. Otros aseveran que todas las personas poseen un felino como *alter ego*, sólo que el de los curanderos es un *kokoselotl*, animal que es descrito “como un gato grande y pinto, amarillo con manchas

negras”; mientras que el de los brujos es un *tekwani*, felino de color rojo, mucho más feroz y grande que el anterior.⁴⁵

Como mencionaba, entre los *alter ego* prevalece una relación de temor y respeto⁴⁶ igual que la que se presenta entre los seres humanos. El *tonalikni* de los brujos y curanderos, sea cual sea la postura de los informantes, es siempre un gran felino. Los atributos del *tekwani*⁴⁷ -que en su nombre lleva impresa la voracidad que les caracteriza- son incorporados a la personalidad de los primeros, pues al nutrirse de personas su condición es la de un predador. El resto de los animales compañeros se alimentan de frutos, frente a ellos no hay presas, sólo congéneres y es, por el contrario, su condición la que los coloca en una situación de permanente amenaza. (Véase, Viveiros de Castro, 2006: 149).

Cuando nace un individuo que será curandero, los brujos buscan a toda costa matarlo, de esta manera automáticamente terminarán con la vida de sus antagonistas, es por eso que al nacer son protegidos, es la forma en que ellos actúan contra sus enemigos. Al hablar español don Ángel me decía: “esos brujos lo que quieren es chingarte, comerte”, y la forma de hacerlo será devorando al animal compañero y así, terminar de manera inevitable con su contraparte humana. Cuando lo quieren hacer paulatinamente, el procedimiento será más lento y el sufrimiento mayor, existiendo pese a todo, la posibilidad de cura que implicará una lucha también, entre el brujo-nahual y el *ixtlamatki*.

En el cosmos mesoamericano, el ser humano es sólo una criatura más, quizá la más compleja, pero no la única con cualidades de raciocinio y acción. Todos los seres que habitan el universo son sujetos, poseedores de un alma, *toanima*, y de un continente material, su cuerpo, que les permite concebir las cosas desde diferentes puntos de vista. Éste es sólo un vehículo que utiliza el *tonal* para “transportarse”, el cuerpo es una suerte de envoltura, de cobijo, del cual el *tonal* toma los atributos para llevar a cabo acciones que sin él no podría.

⁴⁵ Las diferencias pueden estar asociadas al tamaño del *tekwani*—el jaguar- y el ocelote.

⁴⁶ *Nikhueymati* es la forma en que los nahuas se refieren al respeto que para ellos implica “no ser animales”. Saludar a los más ancianos, ayudarlos y hablar a la gente con cariño.

⁴⁷ El que come gente.

La enfermedad, la muerte y el sueño: Un asunto de horizontalidad

La multiplicidad de elementos que constituyen a la persona encuentra, también, regiones cósmicas y ontológicas en las cuales actúa de acuerdo a la posición de su cuerpo, las cuales se relacionan con dos formas básicas de estar en el mundo: la horizontalidad y la verticalidad.

Los seres humanos conciben que la existencia plenamente humana, donde el cuerpo actúa como el motor de la misma, ocurre en el día, en la cual se aplica la lógica de la verticalidad del cuerpo. Para los nahuas en el día es impensable dormir, eso lo hacen las personas enfermas, moribundas, los niños, los perezosos y los mestizos, condiciones –en mayor o menor grado- lejanas al ser plenamente nahua, o bien durante el sueño, condición lejana a ser ordinaria. Asimismo, sin pensar en la idea del evolucionismo biológico, la diferencia con el cuadrupedismo animal es un rasgo evidente, la forma corporal atribuida a los humanos es la única que permite la verticalidad.⁴⁸

Estar en una posición vertical u horizontal implica la posibilidad de tener una perspectiva diferente, que concierne de manera directa al punto de vista. La primera situación anómala del cuerpo es la enfermedad, cuando la gente no puede “levantarse” a realizar sus actividades cotidianas. Las personas están “tiradas”, dicen los nahuas, “sus cuerpos no les sirven”. De hecho, la gente más apegadas a la tradición médica afirman que el origen de todas las enfermedades es la pérdida del alma, la cual abordaré en el capítulo final.⁴⁹

La siguiente situación de horizontalidad absoluta es la de los muertos, *mikkameh*, cuando se extingue la llama que acompaña la vida, misma que se halla en el cielo y se enciende al momento del bautizo,⁵⁰ pues “con esa vela - señala doña Esperanza- ya conoces la claridad. Es la luz que le alumbró su camino, es una luz que nos da Dios y nos deja ver, la flama es pequeña,

⁴⁸ *Ikak* –estar de pie- , mientras con el verbo –*onok* se marca la posición horizontal de las cosas.

⁴⁹ Para profundizar sobre el tema, véase Romero (2006a).

⁵⁰ La presencia de la vela como atributo humano es señalado por Guiteras (1996:236-237); López Austin (1996:391), Pitarch (1996:82-86); Signorini y Lupo (1989:48-49), entre otros.

apenas de este tamaño [un centímetro, aproximadamente], pero es una luz fuerte”.

La muerte es vista como el cambio más drástico en la persona humana, pues implica una transmutación permanente, resultado de la desintegración de la misma: la carne y la sangre se convierten en alimento para la Tierra, mientras que el espíritu y los huesos son para el Cielo, según explica doña Adelina.

La existencia de la persona, sin embargo, no sucumbe con el fin de las funciones vitales del cuerpo, por el contrario se extiende en el tiempo y en el espacio. Los muertos continuarán teniendo un punto de vista, la diferencia está dada en que han perdido su cuerpo y alguna marca ha dejado en ellos, pues todos durante el tránsito hacia su destino post-mortem se aferran a la vida humana, de ahí que la intervención del ritualista se torne necesaria.

La edad, las relaciones sociales que hayan establecido, el compadrazgo y función social del sujeto durante la vida, determinarán las acciones rituales necesarias para dirigirlo por su camino al *Miktlan*, palabra construida con el sustantivo *mikki* –muerto- y –*tlan* posposición locativa que puede traducirse como “entre” o “junto de”. Al morir la persona inicia de manera inmediata su camino hacia dicho lugar, donde las cosas suceden de manera más o menos parecida a como ocurre en las comunidades nahuas.

Cuando se anuncia que alguien ha muerto, el pueblo en su conjunto entra en un estado diferente al ordinario, pues las campanas sonarán durante dos horas, aproximadamente, de la misma manera como lo hacen durante la fiesta de Todos Santos, pues como explica don Miguel:

las campanas suenan porque les avisamos a los difuntos que ya va alguien allá. Nosotros tenemos esa costumbre, también en la fiesta de Todos Santos. Esos días tocamos porque los difuntos vienen, pero cuando alguien muere debemos avisarles para que se preparen. Suceden muchas cosas, llega alguien nuevo, los parientes luego se enteran y se van a preparar para recibirlo y ver qué les mandaron los de acá.

Inmediatamente después del fallecimiento, el padrino de bautizo –preferentemente, será convocado. Éste se encargará de comprar una tela negra que cubre el cuerpo del difunto durante la noche que será velado, así como de vestirlo⁵¹ con una prenda que no deberá ser roja⁵² y amordazarlo. Una vez que el presentador de la flor, que ha llegado a la casa para ayudar al padrino, termina, se retira a la cocina⁵³ a preparar las viandas fúnebres que consisten en siete semillas de cacao, siete memelas elaboradas con cacao y ceniza y una botellita (generalmente un gotero) con agua bendita⁵⁴. Después de tenerlas listas, tiende un petate debajo del muerto y le coloca a lado dichas viandas. Paulatinamente y conforme van llegando los parientes y conocidos, el *teixpantiaxochitl*⁵⁵ –nombre en náhuatl del ritualista- recibe las velas, flores, arroz, frijol, azúcar y café para acomodarlas alrededor del cadáver, mientras dice: “Fulano, mira ya vino tu comadre/compadre a traerte esto”.

Si bien es cierto, la obligación social de asistir al velorio se contrae con los familiares del difunto, no deja de preocuparles a los nahuas la idea de no asistir a este evento, pues en realidad los alimentos y demás objetos presentados por el ritualista al difunto se tornan “regalos” para los familiares muertos que, mediante la intervención del ritualista, son presentados frente al cadáver. Don Ángel explica al respecto:

Uno cuando va al velorio ayuda a los familiares del difunto con los gastos, pues ya le llevamos azúcar, frijol, arroz, pero las flores y las velas son regalos que les mandamos a nuestros difuntitos. Pasa así, mira, cuando el muerto llega al *miktlan* luego se acercan los muertos y le dicen: “¿A mí qué me mandaron?”. Entonces les va a contestar, “Toma, aquí te mandan tu flor y tu vela”, entonces

⁵¹ Mientras el padrino lo viste, ayudado por el ritualista, se le dice: “No llores, vete. Mira, vinieron tus padrinos, te trajeron tu vestido para que no estés triste, pero vete, tú ya no estás aquí”.

⁵² Según las mujeres nahuas el color rojo ocasionaría que el Diablo identificara al difunto como propio y lo llevara directamente con él al Infierno, que en ocasiones es designado como *Miktlan*, lo que se trata más bien de una relación no de sinonimia sino de homonimia.

⁵³ Cuando el presentador es un hombre, él no realiza las viandas. Esa labor la deja a las mujeres del grupo doméstico del difunto.

⁵⁴ En Mazateopan se realizan 14 memelas de maíz y ceniza, agua bendita en un carrizo y 14 semillas de café. Asimismo, en el caso de los cazadores se les coloca siete hojas de aguacate, las cuales les servirán para curar a los animales que solamente fueron heridos.

⁵⁵ Es importante destacar que el acto de presentar la flor lleva un prefijo pronominal indefinido *Te-* que se utiliza para personas, es decir, los muertos no dejan de ser concebidos como personas.

ya se va, pero si uno no los toma en cuenta, entonces se acercan al muerto que acaba de llegar y le dicen: “¿A mí no me mandaron nada?”, “No, pues la verdad, no. Entonces ese muertito se pone triste, le da tristeza que de él ya no se acuerdan, entonces es cuando vienen a molestar a sus parientes, hasta que no le hacen sus siete misas se van a estar quietos. Otras veces ni así, molestan y molestan, enferman a los niños, a las mujeres y hasta se lo pueden llevar a uno. Entonces, ya no es suficiente con la misa, un pariente o un padrino, va a agarrar ese *mikkatlankochbitstl*⁵⁶ y va a irle a pegar con esa planta.

Entonces, en medio de numerosas flores, velas y olor a copal, los difuntos son velados. Al día siguiente las viandas fúnebres son colocadas a lado de su cuerpo. Durante los siguientes nueve días en el lugar que ocupaba el cadáver se coloca una cruz de flores, la cual será velada de la misma manera como se hizo mientras el cuerpo estuvo presente. Al finalizar el novenario, justo a la media noche, las flores se levantan para ser llevada al día siguiente al panteón, cuando los rituales fúnebres terminan parcialmente. Al mes de muerto, se llevará a cabo un rosario, en el cual una cruz de madera -que han comprado los padrinos- será velada para llevarla al día siguiente al panteón, pues a decir de doña Adelina el alma del muerto anda en la tierra durante un mes, por ello “la cruz se acuesta porque es el difunto, la persona ya está muerta. Cuando se levanta la cruz es como si resucitara, el muerto se levanta y se va al panteón”.

Los difuntos se convierten, entonces, en ancestros los cuales son convidados a la celebración de Todos Santos en la cual, como es bien sabido, se comparten los alimentos con ellos y se legitima el encuentro entre estas dos comunidades de existentes, en tanto, su presencia en el mundo no es dañina para ninguno de los dos colectivos, pues como las campanas lo anuncian con su tintineo, el mundo de los vivos se encuentra envuelto por el mundo de los muertos.

Los altares atraen a los familiares fallecidos, es ahí donde saborean sus alimentos favoritos, toman agua, descansan y se marchan, para dejar a sus deudos la pesada cobertura de los alimentos que ellos no pueden tomar, alimentos insípidos, carentes de la esencia que es, ahora, el alimento que durará

⁵⁶ “El colmillo del muerto”, la cual fue clasificada por Mateos (2009) como *Solanum angustifolium*.

un año a los muertos. Pero, disimuladamente, a lado de los altares se coloca una *chatanate*⁵⁷ para los muertos patógenos, “a esos, comenta don Ceferino, les ponemos hojas de tamal, basura del altar, piedras y huesos, pues esos comen basura allá en el *Miktlan*”. Se trata del alimento para aquellos muertos “que no son esperados” y que irrumpen en el orden de la festividad. Con los muertos ancestralizados no sucede lo mismo, pues su tránsito consentido por este mundo, invierte la perspectiva temporalmente, por ello lo que las personas vivas contemplan durante ese tiempo no es en realidad alimento humano, pues no puede ser comido. Lo dañino de los muertos no ancestralizados es, básicamente, “no la falta de un cuerpo, sino falta de las conexiones sociales por las cuales se tornan sujetos individualizados” (Rosengren, 2006:152).

Los muertos ancestralizados jamás retornarán durante la fiesta de Todos Santos bajo su forma humana, pues esa es exclusiva del *Miktlan*. Al mundo de los vivos sólo pueden arribar bajo la forma de una palomilla, un olor, un viento o un ruido. Serán vistos únicamente por los perros, los gatos o los niños.

Los muertos deberán permanecer “invisibles” ante los ojos de sus deudos, de no ser así y tornarse “anormalmente visibles” (Viveiros de Castro, 2004c:9), su falsa forma humana se tornará peligrosa para el observador, pues “si un ser humano que no es chamán ve a un no-humano [...] en forma de humano, él o ella corren el riesgo de ser dominado por la subjetividad no humana –o pasar a su lado y ser transformado en un animal, en un humano muerto o en un espíritu” (Viveiros de Castro, *Ibíd.*: 6). Reconocer a otro en la forma con la cual él mismo se asume, es decir, la humana, significa haber tomado ya su punto de vista. En el caso de las personas vivas poder ver a un muerto bajo su forma humana sólo es posible por tres razones: que ha atravesado las fronteras ontológicas y no es más un vivo, que tiene el don de curar o que se halla dormido.

En el caso de los muertos, la ausencia del cuerpo que alguna vez poseyeron implica una especie de añoranza por él, según lo señalan las exégesis de los

⁵⁷ Se trata de un canasto.

propios nahuas. La memoria de la experiencia corporal, vinculada al trabajo, la alimentación y la sexualidad, queda impregnada en el comportamiento de aquellos muertos que se niegan a marcharse, especialmente los que mueren en un accidente o asesinados, pues son separados de manera abrupta de la vida. Por esta razón son celebrados el 28 de octubre, día de San Simón, a quien los nahuas asocian con Simón Pedro, dueño de las llaves del cielo, y quien les permite regresar –brevemente- al mundo de los vivos. A los muertos por accidente, no se les colocan alimentos dentro del altar, pues a decir de los presentadores de flor, “cuando ellos mueren se riega mucha sangre, por eso queda su alma ahí y es muy difícil levantarlos, por eso aunque se hagan muchas misas esos lugares son pesados, siempre espantan ahí. Esos muertos nunca quedan tranquilos”.

Las relaciones con los no-humanos, por la transfiguración permanente que han sufrido al perder su cuerpo, se tornan peligrosas para los humanos. Los muertos son parcialmente dañinos y celosos de los goces que proporciona la corporalidad humana, sin embargo, gracias a la ritualidad de los presentadores de flor, una especie también de diplomático interespecífico, como veremos que es el *ixtlamatki*, al fungir como psicopompo convence al alma del difunto –*iyollo*- a abandonar un mundo donde el sufrimiento y el dolor son argumentos suficientes para hacerlos alejarse.

Doña Adelina dice: “cuando alguien no puede morir yo me acerco y le digo, ya vete, allá no vas a sufrir, no vas a tener hambre ni frío, mejor ya vete y deja de sufrir”. Así, el tránsito se logra y los muertos aceptan integrarse a una sociedad que es una figuración de la de los vivos. Allá se extienden las relaciones de compadrazgo, filiación y alianza. Se realizan convites, a los cuales los vivos acceden ocasionalmente durante los sueños, invitación que no deberán aceptar pues, como es sabido, la comensalidad implica la pertenencia. La comida de los muertos debe ser siempre rechazada, así como sus bebidas, pues desde la perspectiva de los vivos sólo son inmundicias que producirán la muerte inmediata. Al encontrarlos en los sueños, deberán ser escuchados, pero siempre

manteniendo la distancia. Su gélido cuerpo sutil, copia etérea del que tuvieron en vida, producirá severas quemaduras en la piel de los vivos. Al igual que el granizo lo hace con las hojas de la milpa.

El cuerpo en posición horizontal desencadena la salida de las entidades anímicas –*toyollo* en la muerte-, *totonal* –durante la enfermedad y el sueño-. Así, la persona dormida se halla en dos regiones distintas del espacio, por un lado en el mundo (*Tlaltikpak-semanawak*) y por el otro en cualquier espacio no humano, donde puede encontrarse con los muertos y los Dueños, principalmente, así como con los *tonal* del resto de los soñadores; pero se halla de manera plena en una sola cualidad perspectiva: la de su entidad anímica, de ahí que pueda percibir a sus interlocutores de la misma forma como él se percibe a sí mismo. Lo que se torna invisible en la experiencia cotidiana, el cambio ontológico –temporal- de las personas humanas lo vuelven visible, constituyendo, en consecuencia, una modalidad distinta de acción (Bonhomme, 2005: 5) que es posible gracias al reconocimiento intersubjetivo.

Los discursos oníricos son un referente claro de la construcción de un punto de vista donde el sujeto se posiciona en el lugar de un narrador, pues como señala Perrin (1990:6), es un fenómeno que conocemos en su ausencia y del que se da cuenta exclusivamente por testimonios. El narrador reflexiona sobre su experiencia una vez que ha despertado –recordado- dicen los nahuas cuando hablan en español.

La condición de horizontalidad del dormir, así como de la enfermedad y la muerte, e, incluso la de la cruz de la celebración al mes de las exequias, son condiciones que nos llevan a pensar en el posicionamiento del observador, desde el cual se crea la perspectiva. Las implicaciones que con relación a la posición del mismo tiene la carga anímica, apelan a que éstas son concebidas como el motor que da fuerza y permite la vida. Don Anastasio de Mazateopan, así como don José de Eloxochitlán, otro de los municipios de la Sierra Negra, coinciden en que el cuerpo es un cascarón, “lo mero vivo”, dice el segundo, “se

queda, anda en el panteón, esperando que el Señor lo acepte, después se queda con él y desde allá nos mira, nosotros ya no lo podemos ver”.

No hay duda que los cuerpos son parte fundamental de la condición de existencia, el punto de vista desde donde se recrea la conciencia de sí y las implicaciones de “ser alguien”, así como la importancia de la intersubjetividad en la conformación de esta misma idea y las múltiples transmutaciones a las que está sujeto a lo largo de su existencia. La persona humana, con su múltiple conformación, da cuenta –mediante el discurso sobre sí y sobre los otros- de las diferentes regiones en las cuales esta condición se manifiesta y los modos en que existen de manera, sino simultánea sí plural, permitiéndonos acceder a las distintas perspectivas que de acuerdo a la posición relacional puede adquirir cada sujeto. Vivir el mundo, habitarlo y actuar en él es una forma creada a partir de las formas de percibirlos ya como un narrador, ya como un personaje.

HACER EL MUNDO

Crítica al chamanismo del éxtasis

En el caso particular de la antropología mexicana, no es fácil precisar – como señala Martínez (s/f) - el modo en que el término chamán se incorporó a ella, pues las primeras referencias, que el mismo autor ubica hacia la primera década del siglo pasado con Lumholtz y Dixon, son poco explícitas, en tanto, son utilizadas como sinónimos de sacerdote, adivino, curandero o médico. Lo que ha sido continuamente señalado y que ha servido para definir la actividad de distintos y, por demás, variados ritualistas. El problema se ha originado, desde entonces, en la gran discrepancia que se presenta sobre qué tipo de especialista ritual puede ser considerado, o no, como chamán y sobre todo el porqué.

Las descripciones y análisis sobre el tema se vieron orientadas en la década de los cincuenta por el conocidísimo libro de Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1992 [1951]), y por el texto de Gordon Wasson, *Teonanacatl, el hongo maravilloso* (1998). Las prácticas terapéuticas y adivinatorias de los pueblos indígenas mexicanos, incluidos los prehispánicos y coloniales, fueron vistas a la luz de un esquema en el que los enteógenos y el viaje extático acaparaban toda la atención.

Uno de los más grandes retos para la antropología con respecto al tema del chamanismo, es que éste ha sido abordado por otras disciplinas como la psicología y la psiquiatría, las cuales se han ocupado del fenómeno desde las manifestaciones psíquicas vinculadas con él.⁵⁸ Más difícil aún ha sido clarificar el término cuando éste es usado de manera laxa fuera del ámbito académico.

⁵⁸ Algunos autores como Devereaux, Kroeber y Linton consideraron que el chamanismo no era más que una manifestación de un trastorno mental. (Véase, Narby y Huxley, 2005:126-128).

Las palabras chamanismo y chamán se han integrado en el léxico coloquial por la difusión que ha tenido mediante obras como *Las enseñanzas de don Juan*, de Carlos Castaneda.

El uso coloquial del término que nos ocupa está construido desde la experiencia subjetiva de quienes dicen ser chamanes y quienes acuden a sus rituales de sanación. Se trata entonces, de dos conceptos diferentes etiquetados bajo un mismo término. El uso -o no- del concepto chamán deberá someterse a una fuerte crítica por parte de los antropólogos. Reflexionar sobre su pertinencia y los beneficios que aporta para el entendimiento de los pueblos estudiados. De no ser así, seguiremos entrampados en el uso de un término vago no conceptualizado, el cual se ha convertido en el centro de la reflexión, más que en una herramienta de análisis.

Desde mi perspectiva y basándome –fundamentalmente- en lo que he visto, etnográficamente hablando, entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, particularmente en el municipio de San Sebastián Tlacotepec, la práctica terapéutica de los ritualistas locales, no puede ser definida sólo como curanderismo, pero tampoco con la noción de chamanismo que se funda en el uso de las técnicas del éxtasis. Pues esta perspectiva, entre sus múltiples desventajas, ha ocasionado que la actividad ritual de los pueblos indígenas relacionada a la curación sea pensada como un evento exótico, propio de pueblos primitivos.

Por otro lado, el problema de pensar el chamanismo desde el éxtasis es que implica asumir que se trata de acciones específicas de un mundo que representa lo real, mediante seres superiores que les son suficientes para explicar lo que sólo la ciencia es capaz de conocer. Remite, entre líneas, a la oposición entre el cuerpo y el alma. Lo natural y lo sobrenatural, así como lo sagrado y lo profano. Perpetuando la imagen del contacto directo entre el chamán y la divinidad y dejando de lado las acciones menos exóticas de la actividad misma.

La oposición alma/cuerpo desde la perspectiva occidental/cristiana no es propia del discurso indígena. Lo que del alma tienen que decir los nahuas está vinculado con las condiciones para actuar en contextos ontológicamente

diversos. El encuentro del chamán con la parte “sagrada” del universo, no es un encuentro gozoso, es la actualización de relaciones intersubjetivas ejecutadas por unos cuantos, mas no sólo los chamanes, sino los cazadores también, como lo ha registrado Juan Méndez en la comunidad de Mazateopan en el estado de Puebla.⁵⁹

Desde mi punto de vista, el éxtasis como argumento sobre el cual sustentar el estudio del chamanismo, acarrea otros dos problemas. El primero, mismo que es mencionado por otros autores (Perrin 1995 y Hamayon 2009), tiene que ver con la imprecisión del término, en el cual, como menciona Hamayon “se fusionan, implícitamente, tres órdenes de factores: un comportamiento físico, un estado psíquico (o de conciencia) y una conducta culturalmente definida” (1995:6). En el mismo sentido, la consideración del fenómeno como un estado de conciencia chamánica, implica como señala la misma autora “reducir el chamanismo al estatus del fenómeno neurofisiológico”.

El segundo, y que compete a lo que hemos visto en las páginas previas, es la conformación un discurso antropológico sobre el chamanismo que no reduzca dichas prácticas a acciones que “simbolizan” el mundo “real”, sino que rescate el discurso nativo sobre sí mismos y sobre sus acciones, reconociendo que están basados en premisas ontológicas diferentes a las que detenta occidente. Es decir, si hablamos de un estado ordinario –general a todos- y otro no ordinario –propio de los chamanes- estamos categorizando el mundo de los otros bajo nuestra propia oposición, no en tanto un discurso construido sobre el otro, como lo es –sin duda- el antropológico, sino desde nuestra propia noción de realidad. Hay que reconocer que la actividad chamánica –pese a alcanzar su máxima fuerza en el ritual- es una condición social y cultural de un grupo humano, no una cualidad que involucra a un solo sujeto.

En este sentido, el tránsito de una región del universo –la humana- a otra –la no-humana- no implica, por parte del chamán, el abandono de sí. Conlleva, muy por el contrario, actos intencionados y dirigidos en los cuales el ritualista

⁵⁹ Según los datos etnográficos de Juan Méndez, los cazadores de San Martín Mazateopan entran en contacto con las entidades no-humanas, el señor del Monte principalmente, como parte de la actividad cinegética.

debe ser siempre él, para poder actuar sobre el universo y sobre sus habitantes.

Otra de las grandes interrogantes con respecto al chamanismo es el origen de la eficacia de sus prácticas. La eficacia de la “cura shamanística” como la llama Lévi-Strauss en su clásico artículo intitulado *La eficacia simbólica*, publicado por primera vez en 1949. En dicho texto, el mismo autor reconoce como posiblemente incorrecta la traducción de *nelé*, el especialista cuna, como chamán, en tanto la cura no parece exigir por parte del oficiante, un éxtasis o el paso a un estado secundario, lo cual nos da la primera pista de lo que para el autor implica ser un chamán. Es decir, tanto en el esquema de Eliade como en lo mencionado por Lévi-Strauss, se sugerirá que una de las características definitorias del ser chamán es el éxtasis y que ahí se origina la eficacia de la práctica misma.

Considero que no es labor de la antropología explicar el origen de las prácticas nativas. Nuestra ciencia no convoca a verdades absolutas o a comprobaciones que lleven a la certeza plena. Las prácticas nativas, independientemente de que sean etiquetadas como chamánicas o no, adquieren su certeza independientemente del análisis antropológico.

Hacer el mundo: el chamanismo nahua

Frente a una categoría tan vaga como la de chamanismo, ¿qué hacemos los antropólogos al aferrarnos a su uso? ¿Estamos acaso frente a un callejón sin salida donde lo único que nos queda para dar cuenta de las realidades locales a las que nos enfrenamos como etnógrafos es este término? Desde mi punto de vista, creo que estamos en un momento en que buscamos tomar con seriedad las prácticas de los pueblos originarios. No con el fin de reconocerlos como “nuestra riqueza ancestral”, sino por el desarrollo mismo de nuestra ciencia, la cual está repensándose cada día más.

Antes de aclarar qué es para mí el chamanismo nahua y cuál es la pertinencia de su uso, quisiera referirme a algunos puntos que contextualizan mi investigación. Unas líneas que permitan explicar en qué no estoy de acuerdo y cuál es la propuesta que genero desde mis propios datos etnográficos.

Al abordar el tema de la ritualidad indígena, sea cual sea, el tópico de nuestro interés, nos enfrentamos a un primer reto: las nociones nativas de lo que es real y las formas en las que la realidad y, en consecuencia, la verdad se manifiestan. Llegar al campo y partir del hecho de que la realidad está constituida por un ámbito natural y otro “artificial”, es decir cultural. O bien, para el caso específico del chamanismo, suponer que el trance y el éxtasis implican el abandono del cuerpo y el contacto con lo divino,⁶⁰ y que existe una separación entre experiencias ordinarias y otras que no lo son. ¿En dónde estamos dejamos los antropólogos las categorías nativas que asumen que existe una continuidad entre los “hábitats” humanos y los no-humanos? ¿Que lo que el chamán hace para conseguir el alma perdida de su paciente enfermo es despojarse de un cuerpo que “estorba” para lograr, siendo él mismo aún, encontrarse con sus interlocutores?

Las categorías antropológicas parecerán siempre insuficientes para entender el fenómeno chamánico, pues forman parte de un discurso científico que da cuenta del modo en que los otros conciben su mundo, mediante su propia forma de concebirlo: la ciencia. Que la antropología pretenda dar cuenta de cómo otros comprenden la realidad, no puede ser pensado, al menos en lo que a la antropología contemporánea compete, sino como la búsqueda del discurso nativo sobre la realidad. Un problema que incluye pensarla como reflexiones sobre la existencia de las cosas y el modo de ser de las mismas y no como versiones de una realidad, consideradas casi siempre inacabadas.

Se requiere de un ejercicio antropológico que tome en cuenta -como Hoolbraad (2008:7) menciona- qué es para los informantes ser pájaro o ser gemelos, por ejemplo. Liberar los argumentos antropológicos de un discurso sobre lo real y lo aparente, en el que lo segundo no es sino el ocultamiento de lo primero. Alejarnos del discurso que separa al conocimiento verdadero de lo conocido a

⁶⁰ Entre otras múltiples acepciones, “estar fuera de sí” o “salir” Abagnano (1987:514).

través de los sentidos. O supone *a priori* “la distinción entre personas y cosas, materia y significados, representación y realidad” (Henare, *et.al.*, 2007:2).

Entonces, el gran reto antropológico es cómo transferir lo que los indígenas nos narran sobre sí mismos, su entorno y sus prácticas y lo que hemos visto a los códigos manejados por la académica, sin que en el tránsito se pierda legitimidad y veracidad.

Desde mi experiencia como antropóloga y etnógrafa, considero que el estudio del chamanismo deberá destacar las cualidades que definen nuestro caso etnográfico, para después de ello ubicar el argumento contundente sobre el cual dirigir la experiencia reflexiva del trabajo antropológico. En el caso que me ocupa, no puedo afirmar que el chamanismo nahua, lo que implica asumir que existe uno, está centrado en la experiencia extática, sino en ser un acto principalmente lingüístico que pone de manifiesto la cualidad humana de crear el mundo a partir de enunciarlo. Saber ver, saber hablar y saber soñar, son las condiciones necesarias para actuar como *ixtlamatki* y las formas de saber que los nahuas atribuyen a sus ritualistas.

Tres formas de saber

La acción ritual del *ixtlamatki* nahua debe ser pensada en el marco de una nueva aproximación a las culturas indígenas. Es decir, “si vamos a tomar en serio a los demás, en lugar de reducir sus acciones a “meras perspectivas culturales” o “creencias”, debemos concebirlas como enunciaciones sobre diferentes “mundos” o “naturalezas”, sin tenerlas como sólo abreviaturas de las visiones del mundo” (Henare, Holbraad y Wastel, 2007:10).

Partiré del entendido que el *ixtlamatki* y sus acciones generan conceptos, es decir, unidades de conocimiento que les permiten a los nahuas comprender la experiencia de estar en el mundo. Experiencia que surge de la propia realidad siendo fundamental para ello el lenguaje, el cual vuelve a dicho concepto algo comunicable.

El quehacer del *ixtlamatki* involucra tres formas de saber hacer: saber ver, saber soñar y saber hablar. Este último, elemento sobre el cual orientaré esta segunda parte del análisis, será visto a partir de la idea de que la acción ritual de los terapeutas nahuas es una acción enunciativa que posee una serie de rasgos particulares, los cuales son: la ininteligibilidad del lenguaje ritual, la descripción de la metamorfosis y la creación de objetos-sujetos. Todos ellos usados por el ritualista para crear el mundo. Es decir, generar interacciones con los sujetos convocados en el acto ritual, evocar situaciones y generar nuevas circunstancias, las cuales son resultado de la posibilidad que tiene el *ixtlamatki* de modificar el curso de la realidad nahua.

A lo largo de los capítulos siguientes, ejemplificaré mediante dos acciones lingüísticas utilizadas por el *ixtlamatki* cómo éste es capaz de crear el mundo mediante su acción enunciativa. Para ello, explicaré brevemente cada uno de los rasgos mencionados anteriormente y la importancia que tiene para el estudio del chamanismo nahua.

Una posibilidad de estudio: el chamanismo de la enunciación

El chamanismo nahua de la Sierra Negra será entendido como una forma particular de entender y ser en el mundo. Es decir, un conjunto de prácticas e ideas que son ejecutadas por los seres humanos para vincularse, ya sea de manera pacífica o no, con el resto de los existentes, entendidos éstos, como aquellos seres cuya conformación como sujetos les permite, en mayor o menor, grado ser partícipes en una red de interacciones sociocósmicas.

El segundo punto a observar de ese conjunto de relaciones, es el personaje que sirve de bisagra en la ejecución de dichas prácticas: el *ixtlamatki*. Quien se diferencia del resto de los nahuas por su saber particular y la relación privilegiada que mantiene con las entidades no-humanas.⁶¹ En este sentido se destaca la acción del ritualista como enunciador. Un elemento que los mismos

⁶¹ Para profundizar sobre este tema, véase Valdovinos (2008 y 2009)

nahuas distinguen como rasgo relevante del quehacer del *ixtlamatki*, origen de la eficacia de su práctica.

Mover la atención del éxtasis a la acción enunciativa del chamán, tiene como fin utilizar categorías familiares para iluminar instancias que no podemos comprender. En la ontología occidental, de la cual innegablemente formamos parte las palabras, tienen, también, la capacidad de hacer cosas. Pensemos en el poder curativo de éstas después de la muerte de una persona querida, de una pérdida amorosa o cómo podemos ejecutar “las fuerzas malignas” de las mismas cuando queremos dañar, ofender o insultar. El *ixtlamatki*, desde esa perspectiva, tendría que ser reconfigurado en tanto enunciador, es decir, la persona que produce intencionalmente una expresión lingüística en un momento dado, misma que opera de manera eficaz. Pues, siguiendo con el ejemplo anterior, lo que nos “daña” o “alivia” de las palabras es quién las ha pronunciado y en qué situación.

La acción ritual como acción enunciativa

La autoridad del *ixtlamatki* como ejecutante de la acción ritual, descansa en que posee una cualidad de acción lingüística y no sólo la posibilidad de participar “autorizadamente” en una clase de evento o institución.⁶²

Él, en tanto enunciador, se apropiará del aparato formal de la lengua para posicionarse como locutor y enunciar su posición como tal. Así “en cuanto se declara locutor y asume la lengua, implanta al *otro* delante de él, cualquiera que sea el grado de presencia que atribuya a ese otro. Toda enunciación es, explícita o implícitamente, una alocución, y postula un alocutario” (Benveniste, 2008a: 84-85).

En este sentido, el chamanismo se traduce en una facultad que consiste

en la capacidad manifiesta de algunos individuos para cruzar fronteras ontológicas deliberadamente y adoptar la perspectiva de las subjetividades no-

⁶² Sobre este tema, véase Humphrey y Laidlaw (1994).

humanas para administrar las relaciones entre humanos y no humanos. [...] los chamanes están capacitados para tomar el rol de locutores activos en diálogos transespecíficos y son capaces (a diferencia de los laicos) de regresar a contar la historia” (Viveiros de Castro, 2004a:468).

Será un locutor al que se le atribuye un habla distinta a la de los demás. Es decir, localizarse como locutor en un evento comunicativo en el cual sus alocutores serán esencialmente las potencias no-humanas que habitan el universo. Un universo en el cual las fronteras entre ambas condiciones de existencia (humana y no-humana) no se hallan separadas por lo real, sino por formas distintas de ser y estar en el mundo.

El proceso de transformación realizado mediante la acción ritual, ha sido llamado por Carlo Severi, “condensación ritual”, y ésta “confiere al contexto de la comunicación una forma particular que lo distingue de las interacciones ordinarias en la vida cotidiana” (2008:12). Es decir, el *ixtlamatki* deberá circunscribir su acto como enunciador a las situaciones adecuadas en donde su intermediación lingüística se torne necesaria, su aptitud lingüística lo posiciona en un dominio particular de ser, en donde “hace falta colocarse a otro nivel de expresión para alcanzar este otro nivel de la realidad en el que el lenguaje ordinario es inoperante” (Descola, 1996: 141), pues el universo se distinguirá, entre otras cosas, por las condiciones que rigen el acceso a cada uno de los espacio que lo conforman.

Así, la capacidad de intermediación que se le ha atribuido al *ixtlamatki* está fundada, en uno de sus aspectos, en la capacidad que éste posee para comunicarse con aquello que no sólo está vivo, sino “animado”, como señala Taylor (1993: 430), aquello que dada su condición de alocutor, establecerá con el ritualista un acto enunciativo, donde ambas partes deberán reconocerse como miembros de un mismo evento comunicativo.

El principal punto a destacar, en consecuencia, es cómo logra la comunicación con ellos. De igual manera a lo que ocurre en el diálogo cara-a-cara de la conversación cotidiana, donde los participantes comparten ciertos supuestos, como identificarse como interlocutores, ciertos conocimientos, el manejo de las reglas y normas del habla e interactuar en un contexto de “aquí y ahora”, el

especialista ritual debe asegurarse de que sus interlocutores, no-humanos e invisibles, al menos parcialmente, reciban el mensaje y respondan a él.

Según Weeb Kean (1997), el principal papel del especialista ritual es el de la intermediación lingüística, sin la cual la comunicación no se llevaría a cabo. Al no compartir completamente los participantes (en este caso humanos y no humanos) el mismo contexto espacio-temporal, él debe asegurarse de que los destinatarios del discurso sepan exactamente qué está pasando y por qué al “hablarles” deba ser escuchado. Logrando que el ritual no se convierta, bajo ninguna circunstancia, en un diálogo de sordos y mucho menos en un monólogo sin los alocutores específicos.

El especialista transmite los mensaje a los no humanos, interpreta sus respuestas y las transfiere a los seres humanos, pero él actúa también por medio de sus palabras. La fuerza ilocucionaria de las palabras del chamán la dotan de la posibilidad de convertir la naturaleza de los objetos que fungirán como coadyuvantes, así como poder alcanzar y actuar sobre los no-humanos; nuestra traducción del “poder mágico” de las palabras.

El éxito de la comunicación con lo invisible depende, según lo señaló Malinowski en *Los jardines de coral* (1977), del conocimiento de la fórmula mágica, es decir, del lenguaje entendido por los no-humanos con quienes tendrá que establecer un diálogo; de la existencia del contexto propicio para pronunciarlo y de la persona autorizada para hacerlo.

La fuerza del chamán radica en que en la enunciación se pone a funcionar la lengua, por un acto individual, en el cual –como menciona Benveniste- el locutor “moviliza la lengua por su cuenta” (2008a: 83), esperando un auditor y suscitando otra enunciación a cambio.

En el acto ritual hay, fundamentalmente, tres participantes: el *ixtlamatki*, su paciente y las potencias no-humanas. La diferencia estará en el grado de interacción establecido entre ellos y la forma en que participan en el ritual.

La ininteligibilidad del lenguaje ritual

Si el quehacer del chamán está pensado en relación a su capacidad de actuar mediante sus palabras, los nahuas no iniciados de las comunidades de Tlacotepec de Díaz y San Martín Mazateopan señalan que lo que los *ixtlamatkeh* “dicen” durante el transcurso de la terapéutica tradicional, cuyo foco central es la recuperación del espíritu-*tonal*, es incomprensible para el resto de los individuos.

El lenguaje de la acción ritual puede ser presuntamente inteligible para los simples fieles y contener palabras arcaicas, palabras en otros idiomas, formas onomatopéyicas, etcétera. Sin embargo, lo que importa, en última instancia, de este mensaje no es su capacidad de ser entendidos por los seres humanos, sino la de ser recibido y entendido por los no-humanos a los cuales en realidad está dirigido.

Esta característica no es exclusiva de una situación cultural particular, sino más bien de un tipo de acción: la ritual. La eficacia está asentada más allá del entendimiento de cada uno de los componentes, más bien lo está en el acuerdo y conocimiento de las características generales del proceso, no de cada una de las palabras, la comprensión la da el contexto en general.

En el caso de los pueblos nahuas, existen registros desde la época colonial de un lenguaje particular: el *nahuallatolli*. El cual, a decir, de López Austin, es calificado en las fuentes como: oscuro y secreto (1967), el cual le servía al mago “[...] para entrar en contacto con un sobremundo poderoso, regidor del sensible”. A diferencia del actual lenguaje ritual, el antiguo *nahuallatolli* era usado por el agricultor y el hombre del pueblo, situación que no sucede hoy y que sirve de argumento a los tlaqueños para dar cuenta del poder del ritualista.

En este sentido, la autorización y reconocimiento social sustenta la práctica de la actividad chamánica, pero, hablando desde presupuestos pragmáticos deberemos considerar, retomando a John L. Austin (1971), filósofo del lenguaje, que existen dos clases de enunciados: descriptivos y realizativos (*performative utterances*). Los cuales, en tanto actos lingüísticos, se componen de tres tipos de actos: la locución, la ilocución y la perlocución. Siendo la

segunda, la fuerza que permite interpretar un enunciado como un conjuro o fórmula mágica, en tanto son formas de hacer cosas, hacer algo, por el acto de decir algo.

La fuerza ilocucionaria de las palabras afecta tanto a los seres invisibles no-humanos con los cuales el *ixtlamatki* establece la comunicación y hasta negocia, como al objeto inanimado que él agentiva. Sidorova, adaptando las condiciones establecidas por Austin para calificar la fortuna o infortunio de los actos lingüísticos, menciona que las palabras tendrán el efecto esperado si:

1. El hablante está adecuadamente calificado;
 2. sigue correctamente ciertos procedimientos, y
 3. si este procedimiento es apropiado para la situación en la cual habla.
- (Sidorova, 2000: 96)

Ella misma menciona que “la posibilidad de fracaso para conseguir los efectos que se esperan producir con la ayuda del lenguaje, prevista por los rituales, demuestra que éstos últimos no son espectáculos con guiones rígidos” (*Ibídem*), sino más bien actos únicos cuyos resultados están situacionalmente condicionados.

La mera pronunciación por parte del *ixtlamatki* no produce efectos inmediatos, pues necesita conocer la respuesta de los no-humanos quienes pueden satisfacer o rechazar su petición.

Con lo cual, el *ixtlamatki*-locutor, deja de serlo para convertirse ahora en un *ixtlamatki*-alocutor justo en el momento en que se instaura el evento comunicativo al recibir la respuesta de los no-humanos. En este sentido, se evidencia que la enunciación tiene principios que la regulan, principios extralingüísticos, que median la distancia entre lo que se dice y lo que realmente se quiere decir. No debemos perder de vista lo social y cultural del acto de hablar y comunicarse, y aplicarlo a la complejidad enunciativa del *ixtlamatki* quien tiene que entablar relaciones de este tipo con los no-humanos. Por lo tanto, la enunciación de la cual él forma parte central no puede ser entendida como un mero acto codificador y decodificador, dejando, en

consecuencia, de ser sólo un mero intermediario, pues la comunicación implica además principios generales para leer y hablar entre líneas.

Esto nos recuerda que la lengua no es sólo un código. Las palabras pueden tener un valor diferente al que les asigna el sistema. Así Victoria Escandell (1993:41) ejemplifica esto mencionando un texto de Voltaire en el que un sí de un diplomático quiere decir quizá y cuando dice quizá quiere decir no. Mientras que cuando una dama dice no, quiere decir quizá. Y al decir quizá quiere decir sí, pero si dice sí, entonces no es una dama. Esto es, las palabras no tienen usos convencionales, sino usos dados y entendidos sólo por el contexto en el que son enunciados o por la persona que lo hace. Pues la contextualización, el telón de fondo social y cultural, es la que restaura la inteligibilidad del mensaje y del actuar del enunciador. Lo que es importante mantener es que no hay una correspondencia unívoca entre la forma lingüística -representación fonológica, sintáctica y semántica- y la interpretación de algunos actos, pues la comprensión involucra, por lo menos, los factores arriba señalados.

El *ixtlamatki* es un ser que conoce los modos de comunicación que se necesitan en diversas circunstancias. Así, como diplomático de un cargo cosmopolítico,⁶³ como define Viveiros de Castro al chamanismo (2004c:3), quizá diga sí cuando en realidad lo que quiere decir sea un no. El objetivo es encontrar la intención comunicativa al reconocer la fuerza ilocutiva ligada a un significado vehiculado por formas fonológicas que en otros contextos suelen tener significados convencionales.

Para ello es necesario conocer a los interlocutores, el contexto, el conocimiento que tienen del mundo y la intención comunicativa. Pues es evidente que comprender una frase no implica sólo recuperar sus significados, y mucho menos en un discurso chamánico donde el primer quehacer del observador será ubicar referentes. ¿Dónde está plantado el chamán cuando enuncia como tal? Si tomamos en cuenta la postura de Viveiros de Castro para quien el chamanismo es una capacidad manifiesta por ciertos humanos de cruzar las barreras corporales y adoptar las perspectivas de las subjetividades no

⁶³ En el mismo tenor, David Mitchel menciona “en la negociación el lenguaje ritual es equivalente al lenguaje de la diplomacia” (1998:72).

humanas (2004b), deberíamos reflexionar sobre su ubicación como enunciador para acercarnos al entendimiento de sus palabras. En el caso de los nahuas de Tlacotepec, el *ixtlamatki* habla de un *Tlaltikpak* que no es la tierra humana solamente, sino la del *Tlalokan*, elemento que sólo puede ser comprendido una vez que sabemos que el “aquí” dependerá de dónde esté colocado aquél que enuncia.

Entonces, la deixis, por ejemplo, contempla que los pronombres personales de primera y segunda persona en todas sus formas, los demostrativos, los posesivos, adverbios de lugar y de tiempo, además de las formas anafóricas y catafóricas (aquellas que se usan en el discurso para hacer referencia a partes del discurso mismo) son necesarias para entender el mensaje.

La información pragmática, es decir, el conjunto de conocimientos, creencias, supuestos, opiniones o sentimientos de un individuo en un momento cualquiera de la interacción verbal, con la que cuenta tanto el locutor como sus alocutarios, conforman, como la llama Escandell (1993: 40-41), parcelas de información que sellan, con la marca propia de cada cultura, el actuar comunicativo, en este caso, el del chamán, sus pacientes y los no-humanos. Parcelas que implican el conocimiento del mismo lenguaje y de la creación de una teoría sobre el otro, de ahí la importancia de la información sobre la ontología nahua. Hay un entorno cognoscitivo compartido, que los participantes del evento comunicativo dan por sentado, pero que el antropólogo deberá construir.

Asimismo, los silencios o el acto de tomar la palabra es resultado de una decisión, pues los participantes del evento comunicativo tienen como finalidad el alcanzar ciertos objetivos en relación a otras personas: pues todos hablamos con una cierta intención. La búsqueda en este caso, es qué pretende el *ixtlamatki* eligiendo entre su repertorio léxico una palabra y no otra, por ejemplo. La respuesta estará en cada cultura, pues las palabras no apelan a representaciones, como lo menciona Holbraad para el caso de los gemelos-pájaro nuer, sino categorías ontológicas distintas. (Véase, Holbraad, 2008: 36).

Queda sólo decir que conocer la identidad del emisor y del destinatario, así como las circunstancias de lugar y tiempo se tornan un requisito imprescindible

para llevar a cabo una interpretación distinta del chamanismo. No siendo una del tipo lingüístico, sino una que tome en serio el hecho de que el *ixtlamatki* es un gran enunciador. Un maestro en el uso de las palabras, un ser que se moviliza en el tiempo y en el espacio porque enuncia dicho viaje. El chamán pasa del chamán en éxtasis al chamán enunciador.

Describir la metamorfosis

Otro de los aspectos que más han llamado la atención cuando se aborda el estudio del chamanismo es, justamente, la capacidad del chamán para actuar en otros dominios del universo.

En el modelo eliadiano (1992:69) uno de los aspectos determinantes del chamanismo es el descenso simbólico a los infiernos o el ascenso a los cielos, lo que conforma el “vuelo chamánico”, el cual:

traduce plásticamente la capacidad de ciertos individuos privilegiados para abandonar a voluntad sus cuerpos y viajar ‘en espíritu’ por las ‘tres regiones cósmicas’. El ‘vuelo’ se emprende, es decir se provoca el éxtasis (que no implica necesariamente el trance), sea para escoltar el alma del animal sacrificado hasta el cielo más alto y presentársela en ofrenda al Dios celeste, sea para buscar el alma del enfermo, que se supone extraviada o raptada por los demonios, y en ese caso el viaje puede efectuarse tanto horizontalmente hacia las regiones lejanas como verticalmente a los infiernos, sea finalmente para guiar el alma del muerto a su nueva morada (Eliade, 1997:114).

O, bien, como menciona Harner (1973: xii) “uno de los más comunes aspectos de la experiencia chamánica es el cambio a otro estado de conciencia, a menudo llamado trance, entendido desde el punto de vista chamánico como un viaje”. Las referencias en ese sentido, son varias. Así, tenemos que las aproximaciones desde esta perspectiva resultan ambiguas, en cuanto, a la imprecisión de lo que antropológicamente entendemos por trance y las implicaciones que tiene dicho término con el uso de sustancias enteogénicas que, en muchos contextos, se hallan ausentes. La pregunta queda en el aire,

¿qué sucede cuando los chamanes hacen referencia a sus traslados por los distintos puntos del universo?

En el caso del *ixtlamatki* nahua, la versión exotérica de este “viaje” nos dice que los *ixtlamatkeh* se trasladan al interior del *Kobatépetl*,⁶⁴ o al lugar donde se halla extraviado el *tonal*, exclusivamente durante los sueños. La versión esotérica no coincide con la exclusividad otorgada a los sueños como espacio de interacción y desplazamiento, don Ángel explicaba lo siguiente:

cuando nosotros estamos limpiando hablamos con la Tierra, así vamos viendo dónde se quedó el *tonal*, por qué se lo llevó, ella nos dice cómo pasó. Es como si oyeras una voz en tu cabeza que te va dictando, entonces hay que decirle qué vamos a hacer. A mí no me gusta hablar fuerte cuando estoy limpiando, pero luego la gente cree que no sabes porque no hablas bonito. Hay aquí curanderos que se ponen a platicar mientras limpian, eso es mero porque no saben, porque no nomás es agarrar el huevo. Tiene su secreto, porque entonces no agarra la limpia, no sirve de nada. Ahí es cuándo te das cuenta de cómo se cayó, después en la noche, entonces, vamos a donde nos dijo, a donde vimos que está tirado su *tonal*

Es decir, el *ixtlamatki* traza su escenario desde el momento en que se halla frente al paciente el enfermo, de ahí la importancia de hablar con la Tierra durante ese momento. El viaje del chamán se torna en un inicio como una forma elaborada por la acción ritual, de describir “la metamorfosis de un cuerpo/mundo inmerso en el tiempo” (Severi, 1996: 122). Traza un camino, expone situaciones, revela enemigos y se revela un ser privilegiado. Recurre a los difrasismos que, a decir de Mercedes Montes de Oca (1997), “su característica esencial es la yuxtaposición de dos o aún tres lexemas cuyo significado no se construye a través de la suma de sus partes sino que remite a un tercer significado”. Ello expande las categorías espacio/tiempo en el, o a través, del ritual y entonces puede visualizar y actuar en el mundo. Un mundo que para él no está constreñido.

Así, por ejemplo en la recuperación del *tonal*, don Miguel menciona:

⁶⁴ Para una descripción más detallada del *Kobatépetl*, véase Romero (2006a).

Tú, niño blanco, ⁶⁵ no eres un juego, no eres una broma.	1
Tu palabra limpia, caminar limpio	2
para que levantes al hijo de la tierra.	3
Le gritarás, lo llamarás,	4
lo harás mirar, lo harás recordar.	5
Vendrá su mirada, vendrá su recuerdo.	6
Hasta donde vas a preguntar,	7
Hasta las siete lomas, las siete barrancas,	8
Hasta donde está tu pensamiento,	9
Hasta donde está el lindero,	10
Hasta donde vas a hacer que pase la gente,	11
Hasta donde vas a buscar algo,	12
Hasta donde le gritarás,	13
Hasta que levante mi espíritu,	14
Hasta donde tú te golpees con tus alas	15

<i>Te, istakkonetsintli, mach tiabilli, mach tikamanalli.</i>	1
<i>Chipabak motlahtoltsi, chipabak nenemilistli,</i>	2
<i>para sen tlaltikpakkonetl tikahkokuis.</i>	3
<i>Tiktsatsilis, tiknotsas,</i>	4
<i>tiktlachialtis, tiktlalnamiktis.</i>	5
<i>Bits itlachialis, bits itlalnamikilis.</i>	6
<i>Hasta titlatsintokas.</i>	7
<i>Hasta ipan chikome loma, ipan chikome kamalibik.</i>	8
<i>Hasta itech tlalnamikilistli.</i>	9
<i>Hasta itech kwaxochtli.</i>	10
<i>Hasta titepanoltis.</i>	11
<i>Hasta titlatemos.</i>	12
<i>Hasta tiktsatsilis.</i>	13
<i>Hasta ma kahkokwis noespiritu.</i>	14
<i>Hasta timoalaswitekis.</i>	15

Las referencias a las fronteras del mundo humano con el de los no humanos muestran el conocimiento que de estos espacios posee el ritualista, así como la posibilidad de manipular los objetos que participan del ritual y movilizarlos tanto en el tiempo como en el espacio.

El Niño blanco se traslada del espacio donde sucede la acción ritual al interior del *Kobatepetl*, aquel que por la invocación de su nombre “verdadero”: “Siete

⁶⁵ Se refiere a los huevos que se utilizan en el ofertorio ritual por el cual se intercambiará el espíritu del enfermo, mismo que recibe el nombre de *tlapatkayotl*, el cual podría traducirse como “sustituto”.

lomas, Siete barrancas”, se actualiza y sirve de escenario para la ubicación del *tonal* perdido. Oscura para el lego es la ubicación del “lindero”⁶⁶, el cual para los *ixtlamatkeh* se traduce en la frontera que divide el día de la noche, la frontera entre *semanawak* y Roma, ese lugar sagrado por su doble naturaleza, la de albergar al Santo Papa, representante de Dios en el mundo y al Sol durante la noche. Es la marca que distingue espacios de propietarios diferentes: una propia de los humanos, la otra de quienes no lo son.

La descripción de la situación en la que se halla el acto terapéutico del chamán-enunciador apela a circunstancias, cualidades y seres, así don Pedro⁶⁷ durante el ritual de recuperación del espíritu-*tonal* menciona:

No tengo en mis manos la envidia, no tengo en mis manos la enfermedad	1
Hasta sus 24 pruebas, sus 24 quietudes	2
Vamos a salir hasta donde se le ve la cara [a la maldad]	3
Donde ellos están haciendo la maldad	4
Donde están los maldosos, los que no son buenos	5
O donde alguien lo embrujó, o alguien lo tiró	6
Los maldosos están saliendo, están pasando	7
Yo voy a pasar enfrente de ellos,	8
Yo voy a pasar sobre ellos	9
Señor San Judas,	10
Tú me vas a acompañar en el aire, en el andar	11
Hasta donde se cayó tu hijo de esta tierra	12
Hasta donde lo guardaste	13
Tú nos vas a acompañar a nosotros los <i>ixtlamatkeh</i>	14
Sobre ellos vamos a pasar, sobre su cara	15
Están saliendo, están pasando	16
Yo voy a pasar enfrente de ellos, hasta donde está el costumbre	17
<i>Amo ye noma tomiliwis, amo ye noma kokolistli.</i>	1
<i>Hasta sen polibi nabi tlayehkolis, hasta sen polibi nabi tlatamachiwalistli</i>	2
<i>Tikisa tibi hasta kan tlaixko</i>	3
<i>Hasta kan tlahpak, kan tla kokohixtoke</i>	4
<i>Kan tixkixki noso amo tlatlakamelahke</i>	5
<i>Noso aka okitlawiteki, noso kana okintlamotlak</i>	6

⁶⁶ *hasta itech kwaxochtli*

⁶⁷ El levantamiento etnográfico de esta petición ritual fue realizado por Juan Méndez Sánchez en San Martín Mazateopan, en noviembre de 2009, a quien agradezco me haya permitido usar material inédito.

<i>Ixkixke kixtoke pan notoke</i>	7
<i>Ye ne nipanós hasta mixko</i>	8
<i>nipanós hasta nípkak</i>	9
<i>Tehuatsi Señor San Judas</i>	10
<i>Techacompañaros itech ehekatl, Itech nonemilistli</i>	11
<i>Hasta kan wetsi motlaltikpakkoneh</i>	12
<i>Kan okitlatibanik</i>	13
<i>Titechacompañaros kwahkwali ixtlamatkameh</i>	14
<i>moixko ipan níkisas xolopicame</i>	15
<i>Kistoke pan notoke</i>	16
<i>Nenipanós hasta moixko, hasta se wein costumbre</i>	17

El *ixtlamatki* se traslada a los límites del mundo y se disloca en el tiempo describiendo y, creando simultáneamente, las circunstancias de su encuentro con sus enemigos (los “maldosos”). Al mismo tiempo solicita la compañía de los santos, quienes ya han escuchado que quien enuncia es un hombre cuyas manos están limpias, pues no tiene ni la envidia ni la enfermedad, cualidades de acción de los brujos-nahuales, sus antagonistas por antonomasia. El *ixtlamatki* actualiza la metamorfosis del espacio y moviliza la acción ritual más allá de los confines de su aquí y ahora. El espacio que el antropólogo observa no es más la casa del enfermo o del terapeuta, sino un espacio-tiempo construido.

Vemos, entonces, que para que existan sujetos y para que haya una perspectiva sobre el mundo, la diada Yo y el Mundo debe ser permanente, dando cuenta de la realidad. La anulación de uno de los elementos, anula la existencia. El *ixtlamatki*, siendo siempre él, actúa sobre el mundo y lo dinamiza a voluntad.

La creación de objetos-sujetos

El escenario del ritualista, creado y actualizado mediante sus palabras, requiere de la presencia de objetos que mediante su acción lingüística se tornen sujetos. Él no actúa sólo, no le es posible, pues pese a su naturaleza múltiple el chamán requerirá de ayuda para enfrentar a sus oponentes, pero sobre todo

para ir en búsqueda del espíritu-*tonal* perdido. Los artefactos usados en el ritual deberán “convertirse en portadores de una autoridad a la vez provocada y construida. El artefacto aparece como la imagen de un conjunto de relaciones [...] e implica la puesta en marcha de una serie de identificaciones parciales” (Severi: s/f: 31). Se trata de actuar sobre el mundo más que actuar en el mundo.

La agencia, en este sentido, será atribuida a “aquellas personas (y cosas[...]) que son el inicio de secuencias causales de un tipo particular, es decir, sucesos provocados por actos de la mente, la voluntad o la intención, más que de la mera concatenación de acontecimientos físicos” (Gell, 1998: 16), los chamanes pueden hacer que las cosas sucedan. Pues, como Severi señala “una de las claves esenciales para entender la comunicación ritual es estudiar la forma en que, a través del establecimiento de determinada forma de interacción, es construida una identidad especial de los participantes” (2002:25).

En uno de los episodios de la celebración del *xochitlalli*, el *ixtlamatki* deberá “cerrar” la casa del novicio para que, de esa manera, los brujos-nahuales no puedan acercarse a él ni a su grupo doméstico. Este encerramiento no aplica sólo al iniciado en tanto cuerpo humano, sino también a su animal compañero.⁶⁸ De tal manera, frente al “corazón de la tierra”⁶⁹ dice:

*Hoy, lunes en la tarde hago mi trabajo
Estoy haciendo una oración en este mundo
Tú, padre Jesús como bendijiste a tu hija⁷⁰
Que esté muchos años, muchos días
Así como le dieron vida que esté
En esta hora, en este día
Por eso tapé al pájaro negro, al tlapatkayotl
Por eso ahí están tus hijos blancos
Ya los tapé
Pero el pájaro va adelante, el tlapatkayotl va adelante
Por eso cuando ellos vengan [los nahuales]*

⁶⁸ Cuando un *ixtlamatki* detecta en un niño el don de curar, realiza un corral en el monte en donde oculta al *alter ego* de éste, con lo que impide que sea hallado por los animales compañeros, generalmente grandes depredadores (*tekwaní*), de los brujos-nahual.

⁶⁹ Se trata de una oquedad realizada en el centro de la casa, en la cual el *ixtlamatki* coloca los elementos del *tlapatkayotl*: un pollo negro (en el caso de que el novicio sea hombre), huevos de gallina, flores blancas y velas y que consideran una vía de acceso a la Tierra. Para profundizar sobre el tema véase Romero (2006b).

⁷⁰ Se refiere a la madre del novicio.

*Ya se levantaron, ya gritaron
Están cerrando la casa todo el día
Por eso ustedes están cuidando las esquinas
Están mirando, están oyendo*

Así, el lenguaje del chamán usado en el contexto ritual, transforma la representación usual de las cosas del mundo y construye otra que potencialmente existe en el objeto pero que permanece latente, y es solamente cuando estas características son enunciadas cuando el acto empieza a ser ritualmente efectivo.

En este sentido y tomando como ejemplo los huevos de gallina que forman parte del *tlapatkayotl*, éstos dejan de estar en el mundo como meros objetos, meros artefactos para ser en el mundo. Reciben, como agentes secundarios (Gell, 1998: 17), la intencionalidad del chamán que los dota de una subjetividad y por lo tanto de un modo de actuar. Para don Ángel, el cascarón de los huevos supone su cuerpo:

cuando ponemos blanquillos es porque sabemos que adentro del cascarón hay un pollo, él va a sacar sus patas, sus alas y su pico y va a empezar a buscar en la tierra, como cuando andan picando para buscar su comida, va a aletear y así va a avisarnos si alguien anda por ahí o si encontraron algo.

Entonces, la cualidad potencial de actuar queda resguardada y sólo será activada, al ser expresada, por el *ixtamatki*. En este sentido, considero que el cuerpo debe ser entendido como “un conjunto de afecciones o modos de ser que constituyen un habitus” (Viveiros de Castro, 1996:128), es el medio por el cual se actúa, el medio que determina la forma de esa acción y los límites y particularidades de la misma.

La conservación del cuerpo-cascarón de los blanquillos les permite mantener su corporeidad y actuar mediante ella. Esto resulta evidente cuando los huevos son tratados meramente como alimentos de los no humanos patógenos, es decir, no es casual que se ofrenden enteros en el caso del *xochitlalli*, pues de lo que se trata es de que permanezcan como sujetos, como sujetos vigías más precisamente. Por el contrario, cuando se trata de alimentar a los *teyohmeh*

xantil, entidades de piedra que enferman a los humanos por su naturaleza pre-solar, los huevos son estrellados en las formaciones rocosas que habitan. Doña María los explica:

cuando a alguien le salen muchos granos y le da calentura es porque maldijeron a los *teyohmeh xantil*, o los patearon o nomás pasaron por donde ellos viven, son malos. Por eso para que te cures necesitas estrellarles en su casa siete huevos o trece, los que el curandero te diga, ellos son “puercos” comen mucho, no nomás se conforman con poquito.

El cuerpo aquí deberá ser destruido para que su contenido sirva de alimento, pues no es necesaria la presencia de un mediador o un mensajero.

En el caso del pollo-*tlapatkayotl* en tanto animal sacrificado “todo [de él] ‘habla’ –su especie, su edad, su color. Y habla del hombre, de las potencias y de las necesidades humanas-” (Dehouve, 2010: 506). El animal sacrificado funge como “el sustituto” del iniciado y, en otros casos del paciente enfermo, ocupando su lugar, llevando el mensaje del *ixtlamatki* y, en el caso de la curación, trayendo de vuelta la entidad perdida.

Cuando el *ixtlamatki* enuncia, el paisaje ritual se sobrepone al paisaje ordinario, su voz sirve de guión: los personajes aparecen, los objetos dejan de serlo, el tiempo se vuelve un solo momento donde confluyen los eventos pasados y los futuros también, se proyecta una visión del mundo. El ritual chamánico se caracteriza, entonces, por su lenguaje, el cual “es usado en este contexto como una forma no sólo de convenir significados, o como un modo mágico de realizar un acto terapéutico, sino también como una máscara acústica: un modo reflexivo de decretar la identidad ritual del hablante” (Severi, 2002:37) y la del resto de los participantes.

La importancia de aproximarnos al estudio de la ritualidad terapéutica nahua, e inscribirla en una discusión sobre el chamanismo, a partir del entendimiento de uno de sus participantes –el chamán- como enunciador, radica en la posibilidad de explorar un ámbito más de significación tanto del chamanismo en sí, como de la acción ritual que se desarrolla.

Así como es innegable la importancia de los elementos utilizados en el ritual, su colocación, cantidad y cualidades atribuidas; las palabras dichas, las metáforas, las marcas deícticas, los difrasismos, la entonación y los silencios que integra lo que se dice en él ocupa también un papel fundamental en tanto ser chamán es “adquirir cierta técnica de enunciación, tener una forma particular de cantar o manipular ciertas formas lingüísticas” (Severi, 2002:24), diseñar el entorno con las imágenes acústicas adecuadas y su correspondiente concepto atribuido sólo por las fronteras rituales.

La eficacia del discurso ritual se origina no sólo en aquellos que hablan y cómo hablan, sino por quienes se habla y a quiénes se les habla; el papel del auditorio, muchas veces participantes silentes, sus acciones y pensamientos son, también, puestas en juego para alcanzar el objetivo del ritual.

El chamanismo no sólo debe ser pensado como un fenómeno extático, no porque dicha aproximación sea incorrecta, sino por la imprecisión con la que el término ha sido utilizado y porque al utilizar como argumento vertebral un concepto que se escapa entre los dedos, el fenómeno en su conjunto resulta inaprehensible. No se trata de la postulación de un modelo relativista y sólo aplicable al caso nahua, en donde la parafernalia de la ritualidad terapéutica se acoge en la intimidad del hogar o los privados sueños del *ixtlamatki*. En un escenario ritual nahua sólo se hallarán presentes el enfermo, el ritualista y uno o dos familiares, nadie más. La expansión del tiempo-espacio se logra con la enunciación ritual, donde se construyen identidades especiales para quienes participan, describiendo la transformación del espacio, orientando a quienes participan a las fronteras ontológicas, otorgándole agentividad a los objetos y multiplicando la presencia del que enuncia, narrando eventos sucedidos, que suceden y que, además, sucederán.

La cualidad extática o de trance del chamanismo puede difícilmente aplicarse a todas las realidades etnográficas, tratando de ajustarlas a circunstancias paralelas como el sueño, homologándolo a aquel desprendimiento (Véase Fagetti, 2010). Tampoco todos los “chamanismos” incorporan sustancias alucinógenas que favorezcan el desplazamiento espacio-temporal del sujeto, pero la revisión de los estudios sobre fenómenos que se categorizan bajo el

rubro de chamanismo coinciden en la capacidad enunciativa del chamán que cantando, como en el caso de los cuna o los huicholes, o murmurando como en el caso de los nahuas de Tlacotepec, construyen el entorno y a sus participantes. Entonces, ¿por qué no detenernos -como lo ha venido haciendo Carlo Severi- en la acción enunciativa?, quizá una respuesta sea el desinterés de los antropólogos por aprender las lenguas nativas, o la falta de estancias prolongadas que lo permitan, el conocimiento de la lengua resulta indispensable para acceder al entendimiento de la actividad enunciativa del ritualista.

Mi propuesta es que este acercamiento tiene como intención general formular nuevas lecturas del actuar y quehacer de los chamanes, definiendo, cada vez más, la posibilidad de tornar este concepto en una categoría sujeta a la precisión que se exige a aquellas que funcionarán como parte de un marco analítico. A nivel particular, me propongo dar cuenta de que la acción ritual del *ixtlamatki* no es una práctica supersticiosa y carente de sentido. Sino una forma de actuar en el mundo, que además del interés académico que puede poseer para la antropología, sirve para salvar vidas. Y es ejecutada en medio de la vorágine de la globalización, de la migración y de la pobreza. Los nahuas no se quedaron atrapados en el tiempo, quizá –más bien- los antropólogos hemos perdido la certeza de cómo acercarnos a su forma de pensar y crear el mundo.

Veremos, entonces, cómo la enunciación se pone en juego en el quehacer chamánico nahua en dos contextos particularmente: la iniciación y la recuperación del *tonal*, ámbitos en los que se ejecuta no sólo la acción ritual sino los planteamientos que hemos señalado en los capítulos anteriores.

EL LENGUAJE DE LA INICIACIÓN: LA VOZ MÚLTIPLE DEL *IXTLAMATKI*

En una investigación previa proponía que las prácticas terapéuticas de los nahuas de la Sierra Negra podían ser pensadas bajo el esquema del chamanismo, entendido como el vínculo que establecen ciertos individuos con el ámbito sagrado del universo (Romero 2006b: 85), concebido, en consecuencia, como un sistema de comunicación establecida por intermediación del chamán. Sigo considerando, como entonces, que se trata de un sistema que permite entablar la comunicación entre existentes, sin embargo, quisiera pensarlo más que como un vínculo entre dos ámbitos diferentes (a razón de sus cualidades sagrado vs profano), como una consecuencia de las premisas ontológicas de la misma antropología nahua, en la cual los humanos deberán buscar formas diplomáticas de relacionarse con los no- humanos, a partir de que son formas de alteridad existenciales, las cuales se distinguirán por sus formas particulares de actuar.

Así, el chamán operará las categorías de un chamanismo que se funda en formas de estar y actuar en el mundo que por razones –generalmente explicadas en el mito- quedaron distribuidas de manera diferencial, compartiendo, sin embargo, bajo los ropajes de la diversidad corporal una única forma de ser: la humanidad.

Consideraré, también entonces, que por su contacto con el ámbito sagrado, este individuo es calificado por su comunidad como un “hombre de saber”, “un especialista de los sueños” o “una persona que “sabe ver””, términos que apelan a su capacidad de conocer otros ámbitos de la realidad velados, parcial o totalmente, para el resto de la comunidad.

La capacidad del chamán es, en pocas palabras, un modo de conocimiento que le permite “ver” a “a los seres no humanos tal como se ven ellos mismos (como

humanos)” (Viveiros de Castro, 2010: 40). Esto es, concebir al *ixtlamatki* como un sujeto particular es consecuencia no de su “contacto” con lo sagrado, sino de ser una persona parcialmente diferente. Un sujeto que en realidad es un cuasi-humano, pues como menciona don Ángel, “los *ixtlamatkeh* son persona y espíritu”. Dicho de otro modo, se trata de sujetos que poseen una doble cualidad ontológica de la cual se sirven. Por eso pueden manejar sus sueños a voluntad, distinguen entre las cosas y sujetos del mundo y, sobre todo, pueden incidir en las decisiones y acciones de los no-humanos. En suma, lo que había considerado la causa es, en realidad, la consecuencia.

La piel del *ixtlamatki*

Uno de los aspectos primordiales que se comentan frecuentemente durante las estancias en el campo es la descripción, generalmente fragmentada, de los factores que acompañan el desarrollo de las infancias de los *ixtlamatkeh*. Resulta evidente que se trata de un periodo fundamental en el que se van ejercitando las cualidades que en la adultez se ejercerán plenamente, y me refiero a las capacidades de ver, soñar y hablar.

Vimos en capítulos previos que el cuerpo resulta ser una condición construida y ejercitada, no una sustancia sino un modo de ser, atribuyendo así a cada tipo de cuerpo, o ausencia de él, formas de actuar e interactuar con otros cuerpos.

En el caso de los *ixtlamatkeh* sus primeras incursiones al interior del *Kobatépetl*, pensado por los nahuas como el lugar por excelencia en el que se actualizan las relaciones con la comunidad de existentes no-humanos, se originan durante la gestación, (Romero, 2006b) cuando los no-natos abandonan el vientre materno para “visitar” a las personas que viven ahí. Efectivamente, dicha acción propia de algunos individuos marca un aspecto

particular en la conformación especial del *ixtlamatki*: un doble nacimiento; se trata, entonces, del origen de la doble naturaleza de los terapeutas nahuas.⁷¹

Las incursiones nocturnas de los futuros especialistas rituales suceden sólo después de los tres meses de gestación, cuando pese a no haber concluido la confección del cuerpo del ser humano en ciernes, ya se halla alojada en el feto el alma-corazón que dota de vida a los seres del universo. Lo que abandona el vientre de la madre es una persona en potencia para el mundo humano, pero es ya, sin embargo, un sujeto en el colectivo de no-humanos, pues se reconocen cualidades, género, conocimientos, etc. Esto queda claramente ejemplificado en el siguiente testimonio:

Los niños que nacen con el don, salen de la panza de la mamá. Van a encontrarse con otros de sus compañeritos que tienen el don. Si la mamá se espanta el niño ya no regresa. Él quiere volver a su “cuevita” [el vientre materno], pero como ella no se vuelve a dormir la encuentra cerrada. Entonces se va con su *tonalikni* y se queda allá [en el interior del cerro]. Ya no se vuelve persona, sino se convierte en animalito. Por eso, luego hay “partos de mula”, no nacen niños de de veras, sino como carne, tienen su corazón y late, pero no son personas, porque el niño ya no está presente, ya está en el monte.⁷²

En otras palabras, una vez que el futuro *ixtlamatki* abandona el vientre de su madre⁷³ nace por primera vez, pues adquiere conciencia de sí y sobre todo una existencia independiente a la de ella en un contexto en el cual la pertenencia e ingreso es asunto de unos cuantos. Él pertenece a la comunidad de los no-humanos y mientras no nace en el mundo humano su perspectiva permanece siendo la de los seres incorpóreos pues, como señala la narración, el no nacido contempla como una cueva lo que para los humanos es el vientre materno.

Esta percepción se invierte cuando el individuo nace y llega a él su *tonal*. Si la madre impide el regreso de su hijo, éste conserva sólo la naturaleza propia de

⁷¹ En el caso de los nahuas el hecho de presentar alguna de estas manifestaciones no asegura que el individuo que las experimenta sea necesariamente *ixtlamatki*. Se trata de la suma de eventos y no de una condición innata a algún individuo. Si no se completa el proceso (que inicia durante la gestación y concluye con la puesta en práctica de los saberes terapéuticos) es imposible que alguien pueda ser considerado como curandero.

⁷² Se trata de “cuerpo-carne”, según lo describe Pitarch (2010). Son cuerpo vivos, en tanto poseen corazón, pero no personas, pues carecen de una forma precisa que permita la interacción entre sujetos.

⁷³ El acto de abandonar el vientre se denomina *chankisa* “él sale de su vivienda”.

los no-humanos al convertirse en animal. Con esto quiero decir que la salida del vientre materno es considerada como una señal, al mismo tiempo que la manifestación de una forma particular de actuar en el mundo. El hecho de que los *ixtlamatkeh* ejecuten acciones en el *Tlalokan* antes que en el mundo humano implica y marca una diferencia radical entre las personas “comunes” y ellos, pues la “vida” de los primeros inicia una vez que forman parte del colectivo humano; mientras que en el caso de los segundos, es claro que atraviesan por un doble nacimiento.

Tal hecho supone, en consecuencia, la conformación de una doble vestimenta, que le otorga al ritualista la posibilidad de interactuar con las potencias no-humanas. Así, que el *ixtlamatki* tiene no sólo un doble nacimiento sino una doble piel. Una doble cobertura que le otorga agencia en ambos contextos. Esa ropa concede al ritualista la posibilidad de una dinámica transformacional que lo dota de la capacidad de atender, entender, comunicar, participar⁷⁴ y actuar a la manera de los no-humanos y, también, de los humanos.

La ropa, *itlakentsi* o *ikotontsi*,⁷⁵ implica una “vestidura” que el pequeño deja en el cerro dispuesta para ser utilizada en el momento en que sea necesario. El hecho de que los brujos nahuales también la posean, lo confirma, pues se trata de una manera de actuar “negativa”, pensada así como resultado de la intervención de la dualidad moral bien/mal que la religión católica ha impreso en el *ethos* nahua. Sin embargo, cuando los nahuas relajan sus narraciones, en contextos cotidianos o más privados incluso, plantean que la oposición entre lo bueno y lo malo es relativa. No existe algo que moralmente sea malo en sí mismo, lo es en relación a otros hechos y a otras personas, no existiendo como unidades aisladas. Entonces, el actuar de los brujos-nahuales es sólo una versión de las acciones del *ixtlamatki*, pues muchas veces se trata del mismo individuo.

Esta ropa es el cuerpo no-humano del chamán. Es una piel que sirve de soporte, “es una especie de envoltura o de ‘cuero’ que engloba la sustancia fundamental, la fuerza vital” (Galinier, 1990:619). Es un cascarón, una

⁷⁴ Lourdes de León (2005:25) considera estas cualidades como parte de las características que definen a la persona zinacanteca.

⁷⁵ Ropa y camisa, respectivamente.

vestimenta que dota a las subjetividades de una manera de presentarse ante otros. Entonces, así como la persona humana se agrega a la colectividad de los muertos al perder su cuerpo y se despoja de su condición humana, los *ixtlamatkeh* pierden las posibilidades de actuar en los ámbitos no humanos cuando las parteras destruyen el preciado objeto, justamente para anular sus capacidades terapéuticas, o en caso contrario invalidar la potencia dañina de los brujos.

La piel no-humana del *ixtlamatki* es el poder-hacer del *ixtlamatki*. Es una prenda que debe ser portada, usada, como parte del protocolo y la etiqueta para interactuar en el ámbito no-humano. Es –si se me permite la metáfora– saber vestirse para la ocasión.

Así como los *xantilmeh* y los *ehekahmeh* portan un cuerpo con el cual son percibidos por los humanos, la acción inversa no tendría porque sorprendernos. Se trata de la fabricación de un cuerpo que sirve como recurso de diferenciación. La piel del chamán nahua es una piel dotada del “poder de transformar metafísicamente la identidad de sus portadores” (Viveiros de Castro, 1996:133). La ropa de los *ixtlamatkeh* determina una condición es el don mismo, *ixtlamachilistli*,⁷⁶ pues constituye las capacidades necesarias para interactuar con el mundo no-humano.

La *telita* es el poder del *ixtlamatki*, no la representación de él. Ropa y poder no pueden ser pensados por separado. Pues como dicen Henare (et. al) la oposición entre concepto y cosa no es de gran ayuda en estos casos. Los nahuas, como los adivinos cubanos, conciben una conexión entre el poder y el polvo y el poder y la ropa, respectivamente (2007:5).

La piel (*toelbayo*), en general, es el escenario en el que se estampan las consecuencias de las acciones sobre la persona, aquellas que han sucedido durante los sueños o a consecuencia de encontrarse de manera inoportuna en los espacios cuyos propietarios son los duendes o los Dueños. Ellos marcarán la piel del enfermo, aparecerán granos, jvotes, quemaduras. Sin embargo, la piel adicional del *ixtlamatki* lo dota de volición, es un cascarón como señalan

⁷⁶ El acto de conocer las cosas.

los nahuas, que constituye la “parte activa de la persona [...] así como su capacidad agentiva”. (Fausto, 2000:34).

La capacidad del *ixtlamatki* para ocupar un punto de vista adicional al meramente humano reside, además, en la creación de un modo de ser que es resultado de la comensalidad con los no humanos, misma que inicia durante los primeros días de vida del futuro terapeuta. Como he dejado ver en otros textos (2006a, 2006b), durante los primeros siete días después de alumbramiento biológico (el cual habremos de distinguir del alumbramiento social, aquél que sólo ocurre cuando la madre inicia formalmente el amamantamiento de su hijo) el menor deberá pasar los primeros días de su vida, oculto en un pequeño tenate que es colocado cuidadosamente en algún lugar seguro de la casa.

Mientras se hallan en el monte, los niños y niñas dotados de estas cualidades especiales, consumen leche del cerro, “su agüita la agarran de allá”, dice doña María, y se encuentran con los niños/as Sirena, producto de los abortos arrojados al río, en secreto, por las mujeres que deciden dar fin a una maternidad no deseada.

Las exégesis de los indígenas van encaminadas a dar cuenta de que durante esos días, el menor se marcha al interior del cerro también para ocultar su ropaje, elemento que le servirá para actuar como *ixtlamatki*.⁷⁷ Así, sólo presente en el tenate el cuerpo humano del individuo, consecuencia de la desincorporación del sujeto, su forma interna humana se marcha para dejar sentada su presencia en el *Tlalokan* y ser alimentado ahí, momento con el que culmina la confección del cuerpo alterno que le permitirá al *ixtlamatki* “atravesar las barreras corporales entre las especies y [...] adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas” (Viveiros de Castro, 2010:40). Es decir, el *ixtlamatki* cuenta ya con la cobertura que le permite asumir el papel de “interlocutor transespecífico”, el cual lo dota de la posibilidad de personificar y

⁷⁷ Algunas mujeres jóvenes expresan su preocupación sobre la pérdida de las facultades curativas de sus hijos a consecuencia de la falta de cuidados recibidos por los recién nacidos en las clínicas de salud, donde tales procedimientos son ignorados, ocasionando no sólo la destrucción de las capacidades chamánicas de un individuo, sino la muerte misma.

tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. (Viveiros de Castro, 2010: 40).

Los datos sobre las cualidades presentadas por los *ixtlatmatkeh* durante la infancia refrendan la idea de que “el chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer” (*Ibídem*), el cual deberá ejecutarse de manera total, pues una vez que la parte humana del *ixtlatmatki* ha cohabitado con los no-humanos, su animal compañero deberá aprender a conducirse en un entorno donde la predación aparece como la forma por excelencia de interacción, de ahí que –gracias a la intermediación de un *ixtlatmatki* de mayor edad- el alter ego del pequeño inexperto tuviera que ser encorralado, protegiéndolo de las agresiones de los brujos-nahuales, buscando que con el tiempo creciera y adquiriera el conocimiento necesario para conducirse y actuar en un entorno por demás adverso. De este modo, el recién nacido humano era protegido en un pequeño tenate, mientras el *alter ego* era encorralado. Ambas acciones comparten un sentido en común: permitirle al especialista ritual configurar una personalidad que le asegura una forma de actuar.

Las anomalías en el cuerpo, marcas innegables de alteridad, conforman una gama de condiciones de esta cuasi-humanidad, de las cuales pueden dar cuenta los indígenas mediante dos aspectos que se complementan: la corporalidad y la conducta que se deriva de ella. Estas condiciones son presentadas por cierto tipo de individuos cuyas características me permiten hablar de este posicionamiento. Me refiero a una clase particular de ellos: los *xihkobahmeh*. Se trata de personas cuya capacidad está asentada en la posibilidad de convertirse en bolas de fuego para robar bienes del interior del cerro. A diferencia de la condición del *ixtlatmatki*, parecieran ser procesos inacabados puesto que no implican un aprendizaje ni una forma de actuar que les permita fungir como “conmutadores perspectivos” (*Ibíd.*: 47). Son formas de ser en el mundo que -aunque suponen cambios de perspectiva- no entrañan formas de interactuar mediante ellas.

Los actos de los *xihkobahme* son pensados en la actualidad como acciones que repercuten sólo en beneficio de su grupo doméstico. Pero, sobre todo, las principales diferencias radican en que pese a nacer con una doble piel, ésta se

halla incompleta pues sólo cubrirá algunas partes del cuerpo del recién nacido. Asimismo, en el momento del alumbramiento el futuro *xihkobatl* no necesitará cohabitar en el entorno no-humano, pues sus acciones serán más las de un usurpador que utiliza, para el bienestar de unos cuantos, sus capacidades de transmutación apropiándose de manera ilícita de los bienes que se hallan en el interior de los cerros.

Si bien es cierto que ser *xihkobatl* conlleva un proceso de transmutación no debemos dejar de tomar en cuenta que, a diferencia del *ixtlamatki*, su propio cuerpo es el que sufre dicha transmutación. Las múltiples narraciones lo señalan. Será en la noche cuando desprenda las entrañas de su vientre para colocarlas a lado del fogón e introducir en su lugar las brasas de éste. Mecanismo de propulsión que explica las chispas que va dejando por su andar en el cielo. Es así, que muy distinto a lo que sucede con el *ixtlamatki*, el *xihkobatl* no es poseedor de dos cuerpos simultáneos, sino es en su propio cuerpo humano donde suma un elemento externo para ocasionar en él la anexión de perspectivas. El hecho de que ambos (*ixtlamatkeh* y *xikohbameh*) puedan tomar el punto de vista de los no-humanos no los posiciona en la misma condición ontológica, en tanto las acciones de los primeros implican un modo particular de aprendizaje (Déléage, 2009: 74).

En el caso particular de las chupadoras, *tepipinkeh*, la transmutación sucede cuando a consecuencia de su insaciable deseo de sangre, salen por las noches a sorber el preciado líquido de los pequeños y frágiles cuerpos de los niños, aquellos que por su edad y ausencia de vínculos sociales suelen ser vistos como calabacitas tiernas. Estas mujeres succionan la sangre de los menores que yacen en su lecho, sorbiéndola al grado de despojarlos de la vida misma, pues de no ser atendidos arriba paulatinamente la muerte. Como en el caso de los otros transformistas, las chupadoras son un sector de estos cuasi-humanos cuya actividad no implica conocimientos adquiridos de manera especial ni acciones de intermediación entre comunidades de existentes ni la posesión de dos cuerpos simultáneos. Lo que hay que destacar de su actividad, sin embargo, es el cambio de perspectiva ocasionado por la mutación corporal. Así, cuando la *tepipinki* abandona su condición humana para tornarse totola

sorbe la sangre para después de que la ha extraído cocinarla y darla a comer a sus familiares, preparada como moronga.⁷⁸ Es entonces cuando lo no comestible se torna alimento para los humanos, por intermediación del fuego, elemento privativo del dominio humano.

Excepción a este juego de perspectivas corporales, es el caso de los brujos-nahuales, quienes encarnan el aspecto negativo en la diplomacia sociocósmica. No son, como atinadamente señala Barcelos (2006:285), figuras públicas, pues sus acciones son conocidas sólo en el dominio de las acusaciones. Nadie asume, abiertamente, ser nahual, sin embargo son las afirmaciones de otros las que permiten reconstruir el marco de acción de estos personajes, cuyo manejo de potencias, conocimiento y capacidad de acción en el ámbito no humano y, sobre todo, el innegable manejo de conocimientos no generalizados lo coloca en la misma posición que al *ixtlamatki*, como un individuo con una doble naturaleza. Las cualidades y capacidades de ambos son análogas, de hecho se trata muchas veces del mismo individuo, sólo que la gente, pese a haber construido sólidos lazos de confianza, no considera pertinente detenerse en reflexionar con otros la existencia de estos personajes. Hablar de la brujería es provocarla, invitar a los nahuales que la practican a voltear a ver al indiscreto que de ella habla. Los brujos-nahuales tienen oídos especiales que les permiten escuchar las pláticas de la gente del pueblo, particularmente los martes y los jueves, y ocasionar –quizá- su furia.

Como muchas cosas en el pueblo, la identidad de los brujos-nahuales se disimula, no mencionarlas es negarlas o, al menos, encubrir las. Quien se sabe víctima de brujería no suele buscar su cura en las comunidades del municipio, se marchan a la vecina localidad veracruzana de Cachapa, lejos de las miradas del agresor. O, bien, la respuesta a este evidente desinterés de los nahuas a refrendar la idea de que un *ixtlamatki* pueda ser “al mismo tiempo” brujo-nahual corresponde y nos ayuda a confirmar la idea indígena de que el sujeto no es una entidad homogénea y permanente. Si un individuo puede transmutar su cuerpo humano por un cuerpo animal, no es de extrañarnos que la posibilidad

⁷⁸ Se trata de un embutido preparado con sangre de cerdo coagulada mezclada con cebolla, chile y yerbabuena. En otras regiones es llamada rellena y en España es conocida en la mayoría de las regiones como morcilla.

de que un mismo sujeto pueda actuar de maneras tan divergentes. Entonces, el individuo no es pensado como bueno o malo, simplemente, es una cosa u otra en relación siempre a otro sujeto y a determinada circunstancia.

El cuerpo del brujo-nahual –a diferencia del *ixtlamatki*- transmuta no sólo para interactuar en el entorno propio de los no humanos (los sueños y el monte, principalmente) sino violenta los dominios de acción al penetrar en el pueblo –el dominio humano- con una vestidura animal que daña a quien lo ve o a aquél a quien intencionalmente busca para perjudicar. A diferencia de ello, el *ixtlamatki* jamás ronda por el pueblo con una cobertura diferente a la del cuerpo humano, su presencia no humana jamás se exhibe ante los ojos de sus congéneres, pues la experiencia de enfrentar dos naturalezas distintas (humano/no-humano) en regiones ontológicas que no se corresponden (pueblo/monte; noche/día; vigilia/sueño) lastima la relación entre existentes, de ahí el uso de esta violencia por parte de los brujos-nahuales. Si bien es cierto que no podemos distinguir de manera tajante las acciones de unos y otros, las referencias –generalmente aisladas que acceden a dar los nahuas- enfatizan que se trata de una doble cualidad detentada por un mismo individuo. Sin embargo, las diferencias señaladas aluden a modos distintos de actuar, pues independientemente de que se pueda tratar del mismo individuo, es evidente que lo que varía -y por lo que vale la pena conservar esta diferencia- es el modo de actuar, el cual está fundado en el uso de su vestidura animal para agredir a su víctima. Acción que el *ixtlamatki* jamás llevará a cabo como parte de sus acciones terapéuticas.

Acciones e invisibilidad: el uso del lenguaje ritual

Así, humano con cuerpo y nacimiento múltiple, el *ixtlamatki* nahua se inserta en la lógica de un chamanismo donde su condición ontológica está dada por su capacidad de ver, soñar y hablar. Las dos primeras apelan de manera directa a la capacidad de acceder a “un mundo invisible al que sólo los especialistas tienen acceso”, dice Bonhomme (2005:263) de manera controlada, agregaría

yo. Es decir, el señalamiento sobre las cualidades de percepción del *ixtlamatki* remite, como señala el mismo autor, al otorgamiento de valor ontológico a la invisibilidad.

Saber ver, es una forma diferente de saber. Ver es, desde la perspectiva del ritualista, “un estado ontológico” (Henare, et.al.,2007:26), el cual se define por habitar un cuerpo particular, ése que hemos visto es un cuerpo doble. “El traje del chamán –nos dicen los mismos autores- le permite alcanzar inalcanzables puntos de vista, entendidos como identidades diferentes, más que como perspectivas en el sentido de visiones del mundo” (*Ibídem*).

Un ejemplo de lo anterior lo da el siguiente testimonio:

Nosotros podemos ver las cosas como de veras son. Vemos el espíritu de las personas, de las plantas, de los animales y de los cerros. Podemos ver en la noche. Nosotros no conocemos la oscuridad. Cuando volamos en la noche, es como si para nosotros fuera de día, ese es nuestro don.

Esta misma idea fue señalada por doña Esperanza quien dice que en sus primeros sueños iba al interior del *Tsintsintepetl* y del *Kobatepetl*:

Cuando era chiquita soñaba que me iba a los cerros, al *Xihkobatepetl*, adentro hay puro oro, es como una ciudad. Ahí hay de todo. Nomás que en una parte, donde está el mero patrón, *Tlalokan Tetah*, todo es de piedra, los animales, las plantas, todo, todo. Así lo vi yo.

Saber soñar es también una forma diferente de saber. Es un saber hacer. Soñar para los nahuas de la Sierra es resultado de las acciones del *tonal*, es decir, se trata de la visión que éste nos otorga. Por ello, mientras soñamos podemos acceder a espacios que de otra manera, también son inaccesibles. El soñar del lego es fortuito, contingente. Nada en él depende de la voluntad del sujeto, pensado desde su corporalidad, sino del *tonal* el cual, al liberarse del

ancla que es el cuerpo, adquiere una inaudita capacidad de moverse en el tiempo y en los dominios no humanos.

El soñar del *ixtlamatki* es un sueño conducido. Implica la voluntad del soñador, actuar intencionalmente. Ser un *dream-to-order* (Perrin, 1992:109). Sus acciones repercutirán en lo sucedido durante la vigilia, lo que dota al ritualista de un poder inigualable. El origen del respeto que le muestran los demás miembros de su sociedad, está fundado también en el temor.⁷⁹

Finalmente, mediante su saber hablar, el *ixtlamatki* no sólo controla sino que activa lo invisible, de ahí que como señala Severi “lo visible y lo invisible ya no se presentan como dos polos fijos, dos ‘regiones’ distintas del espacio, sino más bien como dos cualidades de la experiencia cotidiana, entre las que continuamente se entrecruzan las relaciones más diversas” (1996:116).

El ritualista posee un triple saber que lo posibilita para actuar como agente sociocósmico. Este triple saber se origina desde el nacimiento por la condición particular en la que éste ocurre y por poseer, a diferencia del resto, su cuerpo chamánico. Sin embargo, no es sino hasta que el novicio se inicia que puede ejecutar su saber hacer. El cual es activado mediante la acción lingüística de un *ixtlamatki* de mayor experiencia al completar el proceso que finiquita la mutación ontológica, un proceso que desde la exégesis nahua implica entregar a la tierra ‘su pago’ (*itlaxtlab*). Es decir, la retribución que se ha generado a partir del recibimiento de una cualidad que los diferencia de otros.

La entrega de *xochitlalli* salda la deuda –involuntariamente contraída por el futuro *ixtlamatki*- y le asegura, no sólo al novicio sino a todo su grupo doméstico, la protección necesaria para hacer frente a las acciones destructivas de los brujos-nahuales, al ocultar de su vista las múltiples fracciones que componen al individuo nahua, quien, sin embargo, como una presa nunca está a salvo de las acciones del cazador furtivo.

La preparación durante la infancia del menor elegido está encaminada a dotarlo de una serie de conocimientos y colocarlo en la cúspide de las relaciones de

⁷⁹ Para profundizar sobre la capacidad de ver y soñar de los ritualistas nahuas, véase Romero (2006b).

depredación. Es decir, enseñarlo a poder combatir la fuerza y las acciones de sus eternos antagonistas, quienes actúan aventajándose de la imposibilidad humana de la “percepción visual en las tinieblas, [en la cual] el hombre no puede percibir los actos ni identificar a los actores de manera fiable” (Bonhomme, 2005:267), derivado, como señala el mismo autor, de la limitación de ver en la oscuridad y detrás de uno mismo (*Ibid.* 59). Será entonces que las cualidades visuales del *ixtlamatki* –“el que sabe ver- apelen al “carácter performado del cuerpo” (Viveiros de Castro, 1996:131) que es consecuencia de la mudanza espiritual del ritualista que “redefine sus afecciones y capacidades” (*Ibid.*132).

Pero la invisibilidad no es cualidad exclusiva de los existentes no humanos. “La idea de vida surge de la oposición entre lo visible y lo invisible: lo que está vivo [...] debe apariencia sensible a ese fundamento invisible” (Severi, 1996:88). En otras palabras, el ritualista sabrá ver en tanto sea capaz de actuar frente a lo visible y a lo invisible, de apreciar lo que los otros no pueden y actuar intencionalmente en un espacio soñado. Una vez alcanzado esto, tendrá que aprender a hablar.

Saber hablar. Saber hacer el mundo

La acción ritual del *ixtlamatki* tiene como función central unificar el tiempo y la ontología. Borrar las diferencias históricas entre humanos y no humanos, como señala Hanks (2000:238), para hacer del presente ritual un campo temporalmente ocupado por los diferentes participantes que a él son convocados. El ritual es más que una configuración de roles, es la actualización de múltiples interacciones. Pensado no como una clase de evento sino como una forma de acción que se ejecutará básicamente mediante acciones enunciativas.

En medio de este escenario donde se entretjerán las relaciones entre los diferentes existentes, el saber hablar del ritualista funge como el principal

operador. En el contexto de la iniciación del *ixtlamatki* veremos dos operadores básicos. Por un lado, cómo se crea una nueva condición mediante la acción enunciativa del ejecutor del ritual: el novicio pasa de ser un sujeto sin relaciones activas con los no-humanos a ser uno que puede actuar sobre ellos. Por otro lado, las peticiones utilizadas durante el cambio ontológico sucedido en el ritual, están encaminadas a hacer explícita dicha transformación y activar los conocimientos que el novicio posee sólo potencialmente. Sin esta transformación mediante la acción lingüística, el novicio nunca será un *ixtlamatki*.

Las acciones del *ixtlamatki* se ejecutan ante los ojos de los demás como un acto enunciativo propio de un contexto particular, donde el “lenguaje ordinario se evita mientras que el lenguaje ritual se prescribe” (Mitchel, 1988: 66). Las características de ese lenguaje prescrito se ejecutan a condición de las cualidades del enunciador esperado, pues “los usos del lenguaje son siempre formas de acción” (Humphrey y Ladilaw, 1994:2). De lo que se requiere es, según James Fox (1988:13), de una habilidad lingüística particular unida a un conocimiento determinado.

El chamanismo nahua es, retomando lo anterior, una forma de acción cuyos fines la distinguen de otras acciones, como la ejecutada por el presentador de la flor, personaje central de los ritos funerarios quien –como ya he mencionado– concreta el proceso de transformación del recién fallecido para incorporarlo a la comunidad de los muertos. La acción enunciativa del *ixtlamatki* encuentra su escenario perfecto en dos ámbitos bien delimitados de la ritualidad local, por un lado la entrega del *xochitlalli* y por otro la terapéutica indígena, donde saltan a la vista la designación de objetos invisibles (el *tonal* específicamente) y la creación de escenarios.⁸⁰ Característica ausente en el ritual fúnebre, donde el alocutor (el muerto) se halla presente en el momento de la enunciación que coincide con el tiempo de la recepción, por lo que hay simultaneidad deíctica.

El manejo y aplicación del lenguaje ritual por parte del especialista es resultado de la afirmación de que detenta un conocimiento particular que no corresponde

⁸⁰ Para el caso de los cantos cuna, Carlo Severi menciona que la naturaleza del lenguaje ceremonial se distingue por tener una morfología lingüística totalmente particular, designar objetos invisibles y ser hablado por seres sobrenaturales (1996:40).

al saber común,⁸¹ al situarse como parte del don otorgado al *ixtlatmatki* y recibir -a diferencia de otros conocimientos no institucionalizados- un nombre: *iixtlamachilistli*, 'su acto de conocer'. Éste forma parte de un conjunto de saberes que posee, como ha señalado también Severi, una jerarquía interna que "caracteriza a la organización institucional del saber chamánico" (1996:96). En la relación jerárquica entre los diversos tipos de conocimientos (agrícola, geográfico, constructivo, etc.), el saber del *ixtlatmatki* ocupa un lugar privilegiado, pues es, sin duda, atributo de unos cuantos.

Su palabra: la voz del chamán nahua

A diferencia de lo propuesto por Alessandro Lupo (1995) en su texto clásico sobre el lenguaje ritual entre los nahuas de la Sierra Norte del estado de Puebla, en la variante dialectal de la Sierra Negra⁸² no podemos referirnos al término súplica para caracterizar el acto lingüístico que se lleva a cabo en el momento de la acción ritual. La referencia en náhuatl para dicha forma discursiva utilizada por el *ixtlatmatki* aparece señalada por los informantes como 'su palabra' *ipalabra*, o bien '-*quitlapoba*- 'él cuenta', sin hacer referencia alguna a un acto en el que se marque la relación jerárquica que queda asentada cuando de suplicar se trata. En el caso de Mazateopan dicha cualidad es señalada como '*quimatirresaro*', -él sabe rezarlo-, aunque designa también la

⁸¹ Para profundizar sobre los procesos de aprendizaje y transmisión del conocimiento, véase Déléage (2009).

⁸² Según Yolanda Lastra la variante dialectal de la zona en la que se ubica este estudio forma parte de la subárea Sureste de Puebla, la cual pertenece al área Central. Aunque la encuesta lingüística fue realizada en Zoquitlán y no precisamente en el municipio de San Sebastián Tlacotepec, se pueden reconocer las siguientes coincidencias respecto a los principales rasgos fonológicos del área central: ausencia de /n/ al final, /k/ final, cantidad vocálica, /a/ en miak 'mucho', nochi 'todo', totonik 'caliente'. Con respecto a los rasgos propios de la subárea coinciden en: /e/ inicial en 'sangre', lo cual es un rasgo periférico más bien oriental. La acentuación de la antepenúltima sílaba en los sustantivos en -tli y -li y en el singular de los verbos acabados en -ki, lo que permite diferenciar el singular del plural de los pretéritos, conserva el sufijo -ki en el pretérito de algunos verbos. Respecto a las particularidades léxicas coinciden en: -tlash 'barriga', sinaka 'murciélago', mokektok 'parado', nitiosiwí? 'tengo hambre', moto? 'ardilla', teksistli 'huevo', sokio 'sucio'. Sin embargo, un rasgo que no se menciona y que es característico de la variante dialectal es la labialización del fonema /w/, por ejemplo en kobitl 'árbol' y que aparece en diversas palabras de la encuesta realizada en Zoquitlán. (1986:212-233).

acción lingüística del sacerdote católico, diferenciándose esta última por el uso del español, mientras que el *ixtlamatki* realizará todos y cada uno de sus actos lingüísticos en mexicano.⁸³

La acción enunciativa del *ixtlamatki* no puede ser sólo concebida bajo el rubro de peticiones rituales,⁸⁴ pues no establece con el resto de los participantes de ritual sólo relaciones de solicitud sino también imperativas e, incluso, de súplica. El rasgo que distingue a la acción ejecutada durante la iniciación de la que se lleva a cabo durante el ritual terapéutico es justamente que en el primero destaca la petición sobre la súplica, mientras que en el segundo sucede lo contrario. Esto pone de manifiesto que el ritual no se explica por la oposición sagrado-profano, sino mediante el entendimiento de las relaciones ahí establecidas entre los personajes que controlan y operan en dominios diferentes del universo.

En este sentido, cabe destacar que la relación entre el *ixtlamatki* y el resto de los existentes se evidencia en los actos lingüísticos que éste ejecuta. No es en vano reflexionar que no se tratan de súplicas. Una petición sucede cuando el locutor (en este caso el *ixtlamatki*) asume que el alocutario no realizará el acto “x” por iniciativa propia. Además, la jerarquía relativa de los interlocutores requerida para la realización de una petición es la equivalencia, ubicados cada cual en su ámbito. Dicha jerarquía permite, entonces, que el locutor provoque que el alocutor lleve a cabo el acto “x”.

No sucede tampoco, como señala Lupo para el caso de las súplicas de Sierra Norte, que las peticiones realizadas por los ritualistas de la Sierra Negra “remitan al mito, enumerando las capacidades que las diversas entidades extrahumanas habrían adquirido y manifestado en otro tiempo” (1995:80). Se

⁸³ De hecho los pastores pentecostales que controlan aproximadamente el 25% de la oferta religiosa de la localidad de Mazateopan, afirman que el idioma que habla el Diablo es el náhuatl. Para ellos las personas elegidas por el Espíritu Santo hablan en lenguas desconocidas para los legos y para el Diablo mismo, a diferencia de los ritualistas tradicionales en contra de quienes se hallan los líderes religiosos de este credo religioso.

⁸⁴ Uno de los problemas a los que me enfrenté fue a cómo definir este tipo de enunciaciones, considero que “petición ritual” se acerca más a los fines que se persiguen con ellas. A diferencia de lo que proponen otros autores no pueden considerarse súplicas, en tanto, las marcas honoríficas, las cuales podrían ser marcas léxicas o gramaticales para determinar esta relación, no son constantes, por ello he preferido la denominación de petición ritual.

trata más bien -como señala Pedro Niemeyer (2006:108)- de la descripción de los viajes y las acciones del *ixtlamatki* en la tentativa de solucionar una situación ocurrida “ahora”, donde las capacidades de los sujetos involucrados no suceden sólo en otro tiempo sino en la simultaneidad espacio-temporal sostenida y evidenciada por el ritual.

El ritual construye entornos que se sobreponen a los que contempla el iniciado –en el caso de la entrega del *xochitlalli*- y el enfermo –en el caso de la ritualidad terapéutica- pues transforma el yo-aquí-ahora.. Así, “esta serie de correspondencias establecidas entre una geografía mítica del cosmos y la representación de una experiencia es la que define la naturaleza del rito” (Severi: 1996: 44). Este relato del viaje chamánico entraña “la metamorfosis del enunciador” (*Ibíd.*: 277). La voz del *ixtlamatki* es una voz compleja que se disloca en el tiempo y en el espacio para ejecutar sus cualidades sociocósmicas, “al redoblar su presencia” (*Ibíd.*:18).

El cosmos dentro del entorno ritual se construye por medio de las palabras del *ixtlamatki*, él marca las situaciones, las referencias espacio temporales, las relaciones ontológicas; se identifica al enunciarse como locutor y se apropia de la lengua y así “traza un camino [...] en el mapa del universo” (*Ibíd.*: 219). La diferencia entre las comunidades de existentes está dada por las condiciones que rigen su acceso⁸⁵ y por las diversas circunstancias que originan el empleo de diferentes modos de comunicación.

Tanto en la iniciación como en la curación, la intervención lingüística del *ixtlamatki* es el medio para transmitir y recibir un mensaje de otro sujeto, por lo que como Benveniste señala “el lenguaje pone y supone al otro” (2008b:95). El oficiante circula las palabras de un dominio a otro, “son el ‘puente que une las dos orillas del discurso” (Renard-Clamigirand, 1998:101). El *ixtlamatki* puede – al ocupar el lugar del locutor- ubicar a los no-humanos como un “tú” alocutario que los coloca delante de la escena reportada por sus palabras. De esta forma, nombrar las cosas es hacerlas presentes, situarlas como parte del contexto construido por el ritualista.

⁸⁵ Para profundizar sobre este tema, véase Descola (1996:141ss).

Una vez que el *ixtlamatki* se apropia de la lengua como alocutor busca influir sobre el comportamiento del alocutario mediante un aparato de funciones, entre las cuales Benveniste señala la interrogación, la intimación y la aserción. Con la primera de ellas busca suscitar una respuesta, con la segunda de ellas dar órdenes o llamadas, expresadas en categorías como el imperativo, el vocativo, que implican una relación viva e inmediata del enunciador con el otro, en una referencia necesaria al tiempo de la enunciación y, finalmente, aserciones, que apuntan a comunicar certidumbres (2008a: 87).

En este sentido, “el lenguaje no sólo es un vehículo para expresar ideas, conceptos o categorías, sino también para alcanzar efectos prácticos” (Tambiah, 1968: 185) sobre los existentes. Este aspecto del lenguaje confirma y explica la importancia del “saber hablar”, pues “no sólo habla *con* ellos, sino también *como* ellos” (Severi, 1996:42). Siendo capaz de influir en sus actos, pues conoce “su esencia y existencia, [...] su actual residencia, sus características físicas y de comportamiento y sus nombres” (*Ibidem*). En suma, manipula la intencionalidad y la transforma en actos.

Así, el acto ritual llevado a cabo durante la iniciación del *ixtlamatki* tiene dos finalidades específicas. Por un lado, convocar a los múltiples sujetos que habitan el universo para que funjan como entidades protectoras del novicio. Por el otro, tornar sujetos a aquellos objetos cuya intencionalidad se encuentra latente antes y fuera del contexto ritual. Activando su agentividad mediante la modificación de su posición en la red de relaciones establecidas en el ritual, se le otorga a los sujetos (antes objetos) la posibilidad de producir secuencias concatenadas de “eventos causados por sus intenciones y no por las leyes del cosmos” (Gell, 1998:16).

El objetivo central de la acción ritual durante la iniciación es “operar un cambio de estatus en los artefactos [rituales], que pasan de una situación de pasividad a una situación de actividad” (Severi, s/f:21). En ese sentido, el *ixtlamatki* dota de agencia a lo que no la tiene, entendiéndola como “la capacidad, en el contexto en el que existen sistemas de relaciones, de actuar sobre el mundo más que actuar sólo en el mundo” (Dwyer y Minnegal, 2007:546).

El fin de la producción de sujetos durante la iniciación busca establecer una red de relaciones que le permitan al novicio completar la mutación ontológica a la que está destinado. Su palabra, activará la esencia invisible de cada elemento del conjunto ofertorio y la hará actuar en beneficio del futuro *ixtlamatki*. Lo anterior es posible gracias a la fuerza doble de transposición que se presenta en el ritual y que Hanks (2000:237) identifica como fuerzas. Una, la centrípeta convoca espíritus y eventos distantes al ahora de la acción ritual haciendo de ellos participantes presentes. La otra, es la fuerza centrífuga que moviliza el aquí y ahora del ritual a una zona espacio temporal distante en el cosmos. Ambas fuerzas son ejecutadas desde el centro deíctico que es el origen del acto.

De tal forma, podemos sostener que las peticiones rituales son acciones en el sentido de que “decir es hacer. En una narración [ritual] correcta no sólo se describe una acción o un evento sino que lo realiza porque ocasiona que ocurra” (Sherzer, 1990: 240)

La comunicación ritual –tanto de la iniciación como la terapéutica- confirman la existencia de dos seres, en apariencia de distinta naturaleza, en el mismo plano de lo real. Y digo en apariencia porque es justamente la naturaleza doble del *ixtlamatki* la que permite actuar en otro dominio cósmico, además que es con ellos con quienes comparte su aptitud lingüística, pues como señala Descola (1998a: 26) las distinciones entre seres de acentúan a medida que se distancia del dominio de las personas completas, definidas ante todo por dicha aptitud.

Las peticiones rituales

Como he mencionado líneas arriba, la vida del *ixtlamatki* gira en torno a una serie de eventos que lo posicionan en una situación de bisagra, pues se halla en el punto en que dos conjuntos de existentes se encuentran y se movilizan. Así, después de un periodo crítico en los que la enfermedad y las constantes

pesadillas no pueden ser toleradas más por el elegido, un *ixtlamatki* “guía” toma las riendas de uno de los puntos álgidos de la iniciación: la entrega del *xochitlalli*.⁸⁶

Antes de ejemplificar lo antes dicho con dos peticiones rituales, me gustaría destacar un elemento sobre la ritualidad nahua que es particularmente interesante y que, considero, puede ser la razón, o al menos una de ellas, por la cual saber hablar resulta tan importante en este contexto. Se trata de una vida ritual que podría describir como frugal. Las fiestas patronales, así como la celebración de Todos Santos resultan sumamente sobrias. Pocos elementos adornan sus fiestas, poca música, pocas luces artificiales, pocas flores, poca gente en las calles. No se trata sólo de la carencia de recursos, sino de una forma de vivir la ritualidad.

Del mismo modo, el ámbito ritual más privado –el de la curación y la iniciación– resulta poseer la misma particularidad. En la casa del ritualista sólo destaca su altar. Generalmente colocado sobre una pequeña mesa, en la que se ubican las imágenes de los santos, flores artificiales algunas velas y un sahumerio. Nada más. Al llegar el enfermo a solicitar una consulta, se sienta en una silla de madera colocado frente al altar. Su familiar, si es que alguien le acompaña, se coloca en silencio en algún punto de la habitación, sin decir palabra alguna. El *ixtlamatki* sólo toma los blanquillos que le han llevado. Uno a uno para limpiar al enfermo y realizar su diagnóstico. No hay nada más. Al momento de la curación, sucede lo mismo. Es un escenario austero, lo único que destaca es el murmullo del *ixtlamatki*, quien mediante su voz convoca, evoca y genera emociones en los participantes. No hay nada ante el ojo inexperto, pues todo está siendo construido con la acción enunciativa del ritualista.

En el caso de la entrega del *xochitlalli*, la austeridad del escenario ritual permanece. El *ixtlamatki* llega a casa del novicio⁸⁷ por la noche, cerca de las 22

⁸⁶ Una traducción literal sería “tierra florida”, sin embargo, es posible, por los contextos en los que aparece la palabra *xochitl*, que ésta, en los rituales, principalmente, esté apelando a un aspecto no humano, pues forma parte de los nombres de varios elementos rituales como el *xochikoskatl*, ‘collar florido’ el cual es colocado a los muertos, así como la forma metafórica de nombrar las riquezas del interior del monte como “flores”, entre otros, los cuales o son empleados en diversos rituales o forman parte de los nombres dados a los elementos propios del dominio no-humano.

horas. Hincado frente al hoyo que ha hecho en la tierra, justo en el centro de la habitación, va colocando uno a uno los elementos que conforman el ofertorio ritual (un pollo/gallina negra, 7 gardenias, una vela y 7 huevos). Nadie dice nada, sólo se alcanza a escuchar el sonido que hacen las mujeres mientras preparan las tortillas. El silencio es ensordecedor. Pese a la austeridad que he señalado, es sorprendente observar la fuerza del ritual. Los niños, adultos y el propio novicio asumen, sin dudar un solo momento, su papel de espectadores silentes. El único sujeto que realiza las acciones es el *ixtlamatki*. El silencio se ve interrumpido por la voz del ritualista. La ceremonia empieza justo en ese momento, cuando el reloj marca las doce de la noche.

La entrega del *xochitlalli*⁸⁸ es un ritual que puede ser dividido, como es señalado clásicamente en el modelo de Van Gennep (1986) en rituales de separación, de margen y de agregación. Las peticiones que se analizan en este trabajo forman parte del primer grupo, cuando el novicio es separado de la vida social para adquirir, posteriormente, su nueva condición, la de *ixtlamatki*. En este periodo, se limpia al novicio, pues a decir de don Ángel, éste no puede ser entregado sucio a la Tierra. Es entonces que durante siete días debe visitar, por la noche, sin ser visto por la gente, la casa del *ixtlamatki* que guiará el ritual. Cada día se lleva a cabo una limpia con un par de huevos y una veladora. Después de haber pasado los huevos por todo el cuerpo del novicio, se rompen y se dejan caer en un vaso con agua, cada uno por separado, para observar el estado del elegido. La veladora se prende en el altar para que “ilumine” tanto al *ixtlamatki* “guía” como al futuro terapeuta. Las peticiones acompañan estas acciones rituales.⁸⁹

⁸⁷ Los datos utilizados para este análisis fueron recopilados en 2005 en la ceremonia de iniciación de un niño nahua de 12 años de edad. A solicitud de don Ángel, estuve presente durante gran parte del proceso. Para profundizar sobre el tema, véase Romero 2006b.

⁸⁸ Para un análisis detallado del ritual, véase Romero 2006b.

⁸⁹ Las peticiones transcritas corresponden al séptimo y último día de la purificación ritual.

Primera petición:⁹⁰

I

Dios Nuestro, Señor de Jesucristo,	1
Tonantsi, la Virgen Guadalupe de México,	2
<i>Dios Nuestro, Señor de Jesucristo,</i>	1
<i>Tonantsi, la Virgen Guadalupe de México,</i>	2

Los primeros dos renglones constituyen la “apertura” de la petición, como parte del ritual, se inicia con la invocación a las entidades no humanas. A diferencia de lo propuesto por Lupo (1995:103), no considero que se trate de signos que sancionen la sacralidad del acto ritual. Se trata, desde mi perspectiva analítica, de delimitar la escena, de hacer explícito que se trata de un contexto ritual, en el cual sucede la comunicación con el ámbito no-humano del universo.

II

Pedro, mira, recuerda,	3
que venga tu sangre, que venga tu color rojo,	4
que vengan tus doce recuerdos, que vengan tus doce estrellas	5
Mira en esta hora, en este día,	6
te estoy llamando en este día sábado, en este sábado santo.	7
<i>Pedro, xitlachia, xitlalnami,</i>	3
<i>ma biki moesso, ma biki motlapalo,</i>	4
<i>ma biki matlaktli iban ome motlalnami,</i>	5
<i>ma biki matlaktli iban ome mositlal.</i>	6
<i>Xitlachia ipanin hora, ipanin tonalli,</i>	6
<i>nimitsnotsa ipanin sabado tonalli, ipanin sabado santo.</i>	7

Pedro, el novicio, es en este segundo fragmento el sujeto del enunciado. Sin embargo, aparece como un receptor-oyente, pues el alocutario-objetivo es el *tonal*. La acción centrípeta del ritual hace presente en la situación enunciativa a

⁹⁰ Fui autorizada por don Ángel a utilizar la versión en náhuatl para la tesis. En el caso de la tercera, aquella que es dirigida a la Tierra, me fue permitido el uso de la versión en español, por la importancia que tenía para él fue respetada tal solicitud. Cuento con la grabación como testimonio etnográfico de la misma.

aquellos participantes que no se encuentran en el origen del acto y que son el objetivo de las acciones aquí enunciadas.

Una de las características de este fragmento, es que es altamente formulaico, pues su uso no se reduce a los contextos de la iniciación ni a un solo *ixtlamatki*. Quienes generalmente, utilizan sus propios recursos lingüísticos para diferenciarse del resto. Los elementos variables son el sujeto del enunciado y las marcas deícticas de R6 y R7.

Visto en conjunto este fragmento presenta una serie de elementos que son necesarios para el mantenimiento de la condición humana, la cual se pierde durante la enfermedad, como ya veremos, y en la etapa previa a la iniciación. Mirar y recordar son, como ya fue mencionado, formas ontológicas que dotan al individuo de su perspectiva. La pérdida de alguna de estas cualidades anula al sujeto.

Lo mismo se puede decir de los elementos exhortados en R4. Los sustantivos contenidos en el difrasismo: “que venga tu sangre, que venga tu color [rojo]” afirman que el *ixtlamatki* inicia el procedimiento ritual haciendo presente la condición humana del individuo. Tales elementos (sangre/color rojo) aparecen en los siguientes dos difrasismos: *amo ezzoque*, *amo tlapalloque* (no tienen sangre, no tienen color) y *amo nezzo*, *amo nitlapallo* (yo no tengo sangre, no tengo color), los cuales, a decir de López Austin (1967), servían en la época colonial para referirse a la fuerza sobrenatural, en el primer caso, y para afirmar la condición no humana del enunciante, en el segundo.

III

Virgen de Juquila, María de las Nieves, La Fátima, La Asunción	8
Señor San Sebastián, Corazón de Jesús	9
en esta hora, en este día,	10
ayúdenle al hijo de la tierra, al niño de la tierra,	11
que tenga valor, fortaleza, camino,	12
que esté contento.	13

<i>La Virgen de Juquila, María de las Nieves, La Fátima, La Asunción,</i>	8
<i>Señor San Sebastián, Su corazón de Jesús,</i>	9
<i>ipanin hora, ipanin tonalli,</i>	10
<i>xikayudaroka tlaltikpakkonetl, tlaltikpakpilsintli,</i>	11
<i>tlen kipia valor, chikabalistli, nenemilistli,</i>	12
<i>contento ma yito.</i>	13

La fuerza centrípeta de la acción ritual continúa siendo ejecutada. La acción enunciativa del *ixtlamatki* convoca a los personajes del santoral católico quienes fungen, ahora, como los sujetos del enunciado. De esta manera el ritualista traza un espacio cuyos linderos son los santuarios y lugares de culto que se mencionan al nombrar a las entidades que ahí residen:

Al sur, el Santuario de la Virgen de Juquila, en el estado de Oaxaca.

Al norte, el Santuario de la Virgen de las Nieves, en Santa María del Monte (Vicente Guerrero, Puebla).

Al este, La virgen de la Asunción de Xocotlantsi en Coyomeapan

En el centro: San Sebastián, patrón de la comunidad.

En R11-R13 se les solicita a dichas entidades (mediante el imperativo *xi-*) el bienestar de Pedro, el paciente de la enunciación. El difrasismo “hijo de la tierra, niño de la tierra” aparece en las peticiones de salud de los rituales llevados a cabo por los *ixtlamatkeh*. Se les solicita para él, ayuda, valor, fortaleza y camino, así como que “esté contento”, este punto, quizá esté haciendo referencia a la salud del individuo, pues, en ocasiones, el verbo - *pahitia*, estar contento, es utilizado por los hablantes para referirse no sólo a un estado emocional sino de bienestar, incluida la salud. Nuevamente aparece la marca deíctica “en esta hora, en este día”, que funciona, además, como marca para un cambio de acción enunciativa: el paso de la instauración de allocutores al establecimiento de la petición.

IV

Tú, papá Jesús, dale su valor para vivir, dale su fuerza	14
para que le des su poder en esta tierra,	15
que esté feliz en esta tierra,	16
que venga a esta tierra para que crezca, para que sea grande,	17
para que tenga edad.	
18	

Ayuda a tu hijo de la tierra, a tu niño de la tierra, en esta hora, en este día.	19 20
<i>Tefatsi papá Jesús xikmaka ibalor para bibiros, xikmakas ifuerza,</i>	14
<i>para tikmakas ipoder ipanin Tlaltikpak,</i>	15
<i>ma yito feliz ipanin tlaltikpak,</i>	16
<i>ipanin Tlaltikpak wala para moskaltis, para weiyas,</i>	17
<i>para kiplas edad wei.</i>	18
<i>Tefatsi xikayudaro motlatikpakkoneh, motlaltikpakpiltsi,</i>	19
<i>ipanin hora ipanin tonalli.</i>	20

El sujeto del enunciado nuevamente se modifica en este fragmento, siendo ahora Jesús el receptor-oyente, mientras que el lugar del alocutario-objetivo está ocupado ahora por Pedro. Las acciones realizadas por medio de la acción enunciativa de *ixtlamatki* están encaminadas a dotar al novicio de las cualidades necesarias para que ejerza su actividad terapéutica. Hablamos de: valor, fuerza, vida, poder y edad. Se trata, innegablemente, de acciones cuya intención es crear un sujeto diferente al que está siendo hasta el momento del ritual.

V

<i>Pedro, mira, recuerda,</i>	21
<i>que venga tu sangre, que venga tu color rojo,</i>	22
<i>que vengan tus doce recuerdos, que vengan tus doce estrellas</i>	23
<i>Mira en esta hora, en este día.</i>	24

Se repiten los mismos elementos que en R3-R6.

VI

Tú, Niño blanco, no eres un juego, no eres una broma,	25
tu palabra limpia, caminar limpio	26
para que levantes al hijo de la tierra,	27
le gritarás, lo llamarás,	28
lo harás mirar, lo harás recordar.	29
Vendrá su mirada, vendrá su recuerdo,	30
hasta donde vas a preguntar,	31
hasta las siete lomas, las siete barrancas,	32
hasta donde se encuentran las tierras,	33
hasta donde está el lindero,	34
hasta donde vas a hacer que pase la gente,	35
hasta donde vas a buscar algo,	36

hasta donde le gritarás,	37
hasta que levante mi espíritu,	38
hasta donde tú te golpees con tus alas.	39
<i>Te, istakkonetsintli, mach tiabilli, mach tikamanalli,</i>	25
<i>chipabak motlahtoltsi, chipabak nenemilistli,</i>	26
<i>para sen tlaltikpakkonetl tikahkokwis,</i>	27
<i>tiktsatsilis, tiknotsas,</i>	28
<i>tiktlachialtis, tiktlalnamiktis.</i>	29
<i>Bits itlachialis, bits itlalnamikilis,</i>	30
<i>hasta titlatsintokas,</i>	31
<i>hasta ipan chikome loma, ipan chikome kamalibik,</i>	32
<i>hasta itech tlalnamikilistli,</i>	33
<i>hasta itech kwaxochtli,</i>	34
<i>hasta titepanoltis,</i>	35
<i>hasta titlatemos,</i>	36
<i>hasta tiktsatsilis,</i>	37
<i>hasta ma kahkokwis noespíritu,</i>	38
<i>hasta timoalaswitikis</i>	39

Uno de los momentos más significativos de la acción enunciativa del *ixtlamatki* se devela en el fragmento anterior, en donde el sujeto del enunciado es –hasta antes de la intervención ritual- un objeto: los blanquillos con los cuales realiza la limpia. Mediante la enunciación, éstos dejan de ser un objeto para tornarse un sujeto, real y puro (R26 y R26), con acciones claramente definidas en R28-R30, las cuales coinciden son las mismas que el *ixtlamatki* ha solicitado en R3-R7 y R21-R23. A diferencia de los renglones señalados, encontramos las deixis de tiempo en futuro, señalando así los actos que deberá realizar el Niño blanco. En este sentido, el ritualista ha modificado el estatus ontológico de los huevos y activado su poder hacer. Este nuevo sujeto, que aparece a partir de la acción ritual, fungirá como su ayudante, llevando a cabo acciones a favor del novicio, a petición del *ixtlamatki*.

La ambigüedad de la 1ª persona de “mi espíritu” (*noespíritu*) en R38 admite identificarla con el enunciador o con el *tonal* perdido.

La presencia del Niño blanco en el escenario ritual se debe a que, de acuerdo a las palabras de don Ángel: “El huevo sirve para encontrar dónde está el *tonal*, él se adelanta en el camino, busca, luego que encuentra el *tonal*, avisa, rasca

con sus patas, picotea la tierra, porque está buscándolo, aletea y nos enseña en dónde está el espíritu.”

En R31 a R39 las referencias apuntan a posiciones limítrofes en el espacio, a lugares que demarcan territorios y dominios. Evidentemente, la acción ritual se expande y lleva a los alocutarios a los límites del espacio humano, justo en la frontera con los dominios de los no-humanos. A diferencia de los fragmentos anteriores, la fuerza centrífuga del ritual aparece. Los elementos contenidos en el centro deíctico son movilizados fuera de éste. El *ixtlamatki* construye su escenario y a los personajes que en él actuarán.

Aunque en las peticiones aquí señaladas sólo se menciona al Niño blanco en otro momento de la entrega del *xochitlalli*, se solicita la ayuda del tabaco molido con cal (*pisietl*). Asimismo en el ritual de recuperación del *tonal*, tanto el *pisietl* como el *tonalxíbitl*, son fundamentales para lograr que la entidad anímica sea ubicada y retorne a su dueño. Don Ángel, el *ixtlamatki*, que realizó el ritual de iniciación del que forman parte las peticiones que aquí se analizan, menciona respecto a la recuperación del *tonal*:

Tu espíritu no puede venir solo, lo tiene uno que ir a traer [del lugar en el cual la persona se espantó o se cayó], hay que gritarle, porque él solo no encuentra el camino, no se acuerda cómo regresar, no sabe en dónde está. Entonces hay que ir por él. Lo llevamos a su casa, como quien dice, le enseñamos el camino. No se puede venir solo hay que irlo a traer, pedirle a la Tierrita que lo suelte. Pero a veces ella no quiere dejarlo, quiere su “pago”⁹¹, entonces nosotros tenemos que pedirle ayuda al tabaco y al *tonalxíbitl*⁹². El *tonalxíbitl* tiene su almita, es como la de un niño, chiquito y flaquito, vive en sus hojas, por eso la usamos para curar. Dios lo preparó para que nos acompañara. Él trae al *tonal* de donde se espantó. A ese *tonalxívitl* hay que prepararlo para que vaya a recoger al *tonal*. Se muelen siete hojas siempre, si la persona está enferma tres veces siete.

El *tonal* que no ve ni recuerda no puede actuar, paulatinamente se torna objeto en un mundo, donde lo que no interactúa se halla fuera de la red de relaciones

⁹¹ El conjunto ofertorio del ritual de recuperación del *tonal* está conformado por un par de huevos, copal, tabaco molido con cal, y en ocasiones especiales por huevos de *totola* y un ave negra, gallo o gallina, dependiendo del sexo del enfermo.

⁹² No ha sido posible la identificación botánica de dicha planta.

que lo posicionan como sujeto. El sujeto que no ve ni recuerda es un sujeto que se anula paulatinamente. Incapacitado para mirar está incapacitado para actuar. En otro sentido, el individuo que ha perdido su *tonal* en un ámbito dominado por los no-humanos irá adquiriendo paulatinamente su perspectiva, es decir, es necesario actuar ritualmente sobre el individuo con el fin de restablecer su condición humana.

El ejemplo más claro para los nahuas de la incorporación nociva de la perspectiva de los no-humanos es la locura, de la cual hablaré en el capítulo siguiente. Dentro de las nociones nahuas, la gente loca actúa como si ya no perteneciera a la comunidad humana: come tierra, habla sola, duerme en el piso, tambalea al caminar y huye, repentinamente, al monte. Es decir, la pérdida del *tonal*, origen de dicho trastorno, modifica la conducta del sujeto, cuya entidad, al hallarse en un entorno no humano, va adquiriendo sus formas de hacer y de ver las cosas.

VII

Dios, gracias a Dios, nuestro padre Jesús.

40

Cierre de la petición.

Lo anterior arroja luz sobre varios aspectos del quehacer ritual del *ixtlamatki*, entre ellos, creación de sujetos y de relaciones entre los diversos participantes convocados al escenario ritual. El ritualista transformó la habitación de su hogar donde al inicio se hallaban sólo él y el novicio (únicos sujetos ubicados en el centro deíctico) en el universo mismo, creado mediante sus interpelaciones metafóricas que revelan la condensación de ese otro tiempo-lugar en el presente en el que ocurre la enunciación.

Una vez que el *ixtlamatki* ha terminado de limpiar al novicio con los dos blanquillos, toma una pequeña vela de “Nuestra Señora del Carmen”, marca que es comercializada en la Sierra Negra y que ha servido a los *ixtlamatkeh* para atribuirle una cualidad más: las posibilidad de la Virgen del Carmen de fungir como intercesora de las almas del Purgatorio.

Doña Gloria, *ixtlamatki* que murió hace más de dos años, en las pocas ocasiones que decidió hablar conmigo, explicaba que la vela de Nuestra Señora del Carmen ayudaba a los *ixtlamatkeh* a traer de vuelta el *tonal* de los enfermos. “Ella tiene poder sobre el alma”, afirmaba.

Sin embargo, dicha fuerza se potencializa con las palabras pronunciadas por el ritualista. Misma que analizo a continuación:

I

Dios Nuestro, Señor de Jesucristo, 1

Apertura de la petición ritual.

II

Tonantsi la Virgen de Guadalupe de México, 2
 en esta hora, en este día. 3
 Tú lo estás mirando con cautela, lo estás bendiciendo, 4
 a tu hijo de la tierra, a tu niño de la tierra, 5
 Pedro en esta tierra. 6
 Ayúdalo, 7
 dale un caminar limpio en esta tierra, 8
 en esta hora, en este día, 9
 que esté escondido en esta tierra. 10
 Tú lo estás mirando con cautela, lo estás alumbrando, 11
 lo estás bendiciendo en la noche, en el día, 12
 crecerá. 13
 Tú lo alegrarás en esta tierra, 14
 para que tenga su trabajo, que tenga su poder, que tenga su fuerza, 15
 su valor, su fortaleza. 16

Tonantsi, la Virgen Guadalupe de México, 2
ipanin hora, ipanin tonalli. 3
Tefatsi tikistlakohotok, tikmateochiuhtok, 4
motlatikpakkoneh, motlaltikpapkiltsi, 5
Pedro ipanin tlaltikpak. 6
Tefatsi xikayudaro, 7
Tefatsi xikmaka sen chipabak nenemilistli ipanin tlaltikpak, 8
ipanin hora, ipanin tonalli, 9
ma timotlatatika ipanin tlaltikpak. 10
Tefatsi tikistlakohotok, tiktlabilihtok, 11
tikmateochiuhtok ika yoballi, ika tonalli, 12
wei yas. 13
Tikpaktis ipanin tlaltikpak, 14

para kípías itrabajo, kípías ipoder, kípías ifuerza, 15
ibalor, ichikabalis. 16

En este caso el sujeto del enunciado es la Virgen de Guadalupe. Comparando con la petición anterior y con las que el *ixtlamatki* realiza en el marco de la curación del espanto, la “apertura” de todas ellas está compuesta por la mención que se hace de Jesucristo y la Virgen quien en este apartado funge simultáneamente como el sujeto del enunciado. El agente que habrá de mirar, bendecir, ayudar y alegrar a Pedro. Acciones que coinciden con la fuerza protectora de la Virgen del Carmen que está contenida en la vela.

Nuevamente se sigue procurando al novicio protección, rasgo distintivo de estas peticiones y de la entrega del *xochitlalli* en sí.

III

Que nosotros lo escondamos aquí y allá en esta tierra, 17
Tefatsi ipanin tlaltikpak ma tiklatlatika, 17

Frente, por primera vez durante la enunciación, a un Nosotros (*tefatsi*) el enunciador es a la vez, junto con la Virgen, el sujeto del enunciado. Por lo cual, realiza también la acción de esconder a Pedro. Por otra parte, la reduplicación en *tiklatlatika* da el sentido de que la acción se lleva a cabo “aquí y allá”, lo que aboga por los dos espacios en los que se mueve el *ixtlamatki*.

El enunciador está hablando por otros, mediante el uso de *tefatsi*: los invocados. Una característica propia de un acto polifónico. El *ixtlamatki* invita, mediante el uso del exhortativo (*ma-*) a otro sujeto (en este caso la Virgen) a esconder al novicio donde quiera que éste se encuentre.

IV

dale un poder bueno para que esté contento, feliz en esta tierra.	18
Que no venga una vez, que venga para siempre,	19
un gran año, un gran día, un gran caminar,	20
hasta que llegue a anciano, hasta que llegue a anciana en esta tierra.	21
Ayúdalo en esta tierra,	22
a tu hijo de la tierra, a tu niño de la tierra.	23
Tú Tonatsi, la Virgen de Guadalupe de México.	24
Tú lo harás recordar,	25
dale su fuerza, su poder en esta tierra,	26
para que esté feliz en esta tierra,	27
bendícelo en esta tierra,	28
ayúdalo,	29
dale su fuerza,	30
ayúdalo,	31
dale un caminar limpio, una vida limpia,	32
que esté contento en esta tierra,	33
en esta hora, en este día,	34

<i>xikmaka se poder kwalli tlein kontento, feliz ipanin tlaltikpak.</i>	18
<i>Mach bala sen buelta, ma bala para siempre,</i>	19
<i>wei xibitl wei tonalli, wei nenemilstli,</i>	20
<i>hasta yas wewehtsi, hasta yas ilamatsi ipanin tlaltikpak.</i>	21
<i>Tefatsi xikayudaro ipanin tlaltikpak,</i>	22
<i>motlaltikpakkoneh, motlaltikpakpiltsi.</i>	23
<i>Tefatsi tonantsi, la Virgen de Guadalupe de Mexico.</i>	24
<i>Tefatsi tiktlalnamihtis,</i>	25
<i>Tefatsi xikmaka ibalor, ichikabalis ipanin tlaltikpak,</i>	26
<i>tlein feliz ipanin tlaltikpak,</i>	27
<i>tikmateochihtok ipanin Tlaltikpak,</i>	28
<i>xikayudaro,</i>	29
<i>xikmaka ifuersa,</i>	30
<i>xikayudaro,</i>	31
<i>xikmaka sen chipabak nenemilstli, sen chipabak yollilistli,</i>	32
<i>ma yitok contento ipanin tlaltikpak,</i>	33
<i>ipanin hora, ipanin tonalli,</i>	34

En este fragmento encontramos que la Virgen de Guadalupe aparece como el sujeto correferencial del sujeto de R18, 22-26, 28-32 y 37-3. Nuevamente es ella, ahora en su advocación de la Virgen de Guadalupe de México, quien realizará las acciones solicitadas por el enunciador y las cuales siguen estando encaminadas a proveer al novicio de fuerza y poder.

El difrasismo de R21 compuesto por los sustantivos *huehuetl* e *illamatl* coincide con el que es analizado por Alfredo López Austin (1967) (*tihuehe*,

tillama), el cual era utilizado para aludir al fuego. Sin tener una referencia - directa en el caso etnográfico que me ocupa- a este elemento en el difrasismo actual, cabe destacar que el factor esencial de esta petición es el acto de iluminar el camino del futuro *ixtlamatki*. Quizá no se trata de un “supervivencia”, pero sí de un arcaísmo.

V

Escondámoslo, aquí y allá, en esta tierra,	35
en este día, en esta hora.	36
<i>ma tiklatlatika ipanin tlaltikpak,</i>	35
<i>ipanin hora, ipanin tonalli.</i>	36

Lo mismo que en R17, el *ixtlamatki* vuelve a aparecer como parte del sujeto del enunciado.

VI

Tú lo estás alumbrando,	37
lo estás bendiciendo en la noche, en el día,	38
que tu hijo de la tierra se haga santo, se haga ángel,	39
hagámoslo <i>ixtlamatki</i> en esta tierra.	40
<i>Tefatsi tiktlabilihtok,</i>	37
<i>tikmateochiuhtok ika yoballi, ika tonalli,</i>	38
<i>ma motlaltikpakkoneh san kech santohti, angelehti,</i>	39
<i>ma tikixtlamatkichibilika ipanin tlaltikpak.</i>	40

En esta fragmento la enunciación apunta más a la condición a la que se aspira llegue el novicio, al cambio ontológico que deberá ocurrir en él. Por intermediación de lo dicho en ella, se logra el principal objetivo de la iniciación, que el novicio alcance su condición final, la de *ixtlamatki* (R40). Proporcionándole una nueva condición: que se haga santo, que se haga ángel,

lo que indica de manera innegable que el novicio se aleja cada vez más de la condición meramente humana, para ser, como los nahuas lo afirman, “espíritu y persona”.

VII

Gracias a Dios, nuestro padre Jesús.

41

Cierre de la petición.

Hablar con la Tierra: el entierro del *tlapatkayotl*

El episodio central del proceso iniciático sucede al momento en que se entierra el *xochitlalli*, justo en el corazón de la casa donde habita el novicio. Después de una semana durante la cual el futuro *ixtlamatki* no ha salido de su casa, se ha prohibido la entrada de extraños a su hogar, además de que no se le ha permitido bañarse y no ha asistido a la escuela, lo que significa una suspensión de la vida social. Este periodo remite, en tiempo y en circunstancias, a esos siete días que ocurren cuando el novicio nace. Aquellos durante los cuales se halla ausente de su cuerpo por encontrarse habitando el monte. De la misma manera que se hace en aquella etapa, durante ésta, la presencia del menor se niega. “Si alguien llega a buscarlo, decía don Ángel, simplemente se le dice: Se fue a México”

Pedro se halla en una situación ambigua, no es aún *ixtlamatki* ni tampoco es ya un ser humano común. No existe como tal, pues está relegado al interior de su domicilio y alejado de la vida social que define permite la existencia del sujeto.

Al séptimo día, después de que se ha realizado la séptima limpia, la madre del menor lleva a casa del curandero diecinueve huevos de rancho, una vela blanca de parafina, un ramillete con siete flores blancas (generalmente gardenias) y el gallo negro. Ahí, el especialista toma cada uno de los elementos, los pasa sobre el cuerpo del menor y *platica* con ellos. La ocasión

en la que pude estar presente, por petición de doña Francisca no asistí a este momento del ritual. Su explicación fue la siguiente:

Tú eres *xinola* (mestiza), estas cosas son muy delicadas. Tú te vas a ir y las palabras se pueden ir contigo. La Tierra de este pueblo ya te conoce, pero cuando te vayas a tu tierra, los malos pueden agarrar mis palabras y no llevarlas a la Tierra, por eso no puedes estar aquí.

Después de que el curandero ha finalizado, los padres junto con su hijo se dirigen directamente a su casa. Se busca a toda costa no desviar el camino, de lo contrario, las palabras también “podrían irse” y llegar a un emisor equivocado. A Pedro, le fue colocado en los “pulsos” ajo, para que el “mal aire” no lo alcanzara de vuelta a su casa.

Una vez resguardados en la casa, se espera la llegada del *ixtlamatki*. Alrededor de las nueve de la noche don Ángel llegó a casa de Pedro a enterrar los primeros doce huevos. Éstos son colocados afuera de la cocina y la casa familiar. Uno en cada esquina y dos a la entrada de las puertas. El día anterior don Ángel había realizado un hoyo de aproximadamente 40 cm de diámetro y 50 cm de profundidad en el centro de la casa de Pedro: “uno no sabe dónde está el corazón de la Tierra, pero si aquí hacemos el hoyo [en el centro] ella nos va escuchar”, señaló don Ángel. Cuando ésta cuenta con piso de cemento se perfora, para después de dos meses ser cubierto nuevamente.

Aproximadamente a las diez de la noche, estando presentes sólo los miembros que residen en la casa familiar, el *ixtlamatki* pincha debajo de la lengua del gallo negro y recoge la sangre del animal, aún vivo, en una pequeña jícara. El gallo se desangra lentamente.

Empezando por el miembro más pequeño de la familia y terminando con el menor elegido, se coloca una cruz de sangre en los pulsos de todos los presentes. Posteriormente, se colocan en el hoyo los huevos restantes en forma de cruz, al centro de éste se coloca el ramillete de flores que cubre la vela blanca. El ave, con las alas abiertas, arropa con su cuerpo la totalidad de la ofrenda. La cabeza se coloca hacia el lado izquierdo, dejando que el pabilo de la vela quede libre. La sangre que ha quedado en la jícara se derrama sobre

la ofrenda, junto con aguardiente que el *ixtlamatki* comparte con la Tierra. Después todo se cubre con tierra, excepto un par de centímetros de la vela, la cual se encenderá.

Una vez hecho todo lo anterior, el *Ixtlamatki* se hinca frente al Corazón de la Tierra y comienza a decir:

I

<i>Papá Jesús</i>	1
<i>En esta hora en este mundo</i>	2

Apertura de la petición ritual

II

<i>Te nombramos</i>	3
<i>Porque estás viva</i>	4
<i>En ti caminamos</i>	5
<i>En ti vivimos</i>	6
<i>De ti estamos comiendo</i>	7
<i>Tú tienes tu alma</i>	8
<i>En esta hora, en este día</i>	9

Sujeto del enunciado: Tierra

Sujeto de la enunciación: *Ixtlamatki*, Pedro y sus familiares

III

<i>Tú, la virgen de Guadalupe</i>	10
<i>Nuestra madre Juquilita</i>	11
<i>Nuestra madre Asunción</i>	12
<i>En este mundo les hablo</i>	13
<i>En esta hora, en este día</i>	14

Sujeto del enunciado: Vírgenes católicas

Sujeto de la enunciación: *Ixtlamatki*, Pedro y sus familiares (R11-12). *Ixtlamati* (R13)

IV

<i>Ustedes en este día están oyendo</i>	15
<i>Les hablo</i>	16

<i>[Inaudible]</i>	17
Sujeto del enunciado: Vírgenes católicas	
V	
<i>Tú sostienes a tus hijos en esta tierra, en este mundo</i>	18
<i>Nosotros te llamamos</i>	19
<i>Ahorita, en este mundo, tu hijo Pedro</i>	20
<i>Si tiene alguna enfermedad</i>	21
<i>Se la quitamos</i>	22
<i>Por eso cerramos la casa</i>	23
<i>Nosotros decimos</i>	24
<i>En esta hora, en este día</i>	25
Sujeto del enunciado: Tierra	
Alocutario-objetivo: Pedro	
Sujeto de la enunciación: <i>Ixtlamatki</i> y las Vírgenes	
VI	
<i>Que crezca, que sea grande</i>	26
<i>Un gran día, un gran año</i>	27
<i>Hasta que sea anciana, hasta que sea anciano</i>	28
<i>Tu hijo de la tierra</i>	29
Sujeto del enunciado: Tierra	
Alocutario- objetivo: Pedro	
VII	
<i>Por eso sembré un tlapatkayotl, un ave negra</i>	30
Sujeto del enunciado: <i>Tlapatkatotl</i>	
VII	
<i>Ellos están mirando</i>	31
<i>Cuando ustedes vean que ellos vienen</i>	32
<i>Ustedes ya se levantaron, ya rascaron, ya se despertaron</i>	33
<i>Así es como van a estar en la tierra, en el mundo</i>	34
<i>Debajo de la tierra los recibieron</i>	35
<i>Hasta donde [ellos] están</i>	36
<i>Hasta en este mundo, en esta tierra</i>	37
Sujeto del enunciado: Los “Niños blancos”	

VIII		
	<i>Porque la tierra está viva,</i>	38
	<i>Tiene su alma</i>	39
	<i>Por eso en ella estamos caminando, estamos comiendo,</i>	
	<i>estamos tomando agua</i>	40
	<i>Porque ella nos está dando el agua</i>	41

Sujeto del enunciado: Tierra
 Sujeto de la enunciación: ¿Los humanos?

IX		
	<i>Nuestro padre Jesús</i>	42
	<i>Señor, en este mundo está Pedro</i>	43
	<i>En este día cerramos la casa porque él está enfermo</i>	44
	<i>Ahora te estoy hablando.</i>	45
	<i>Le estoy hablando a la tierra, le estoy hablando al mundo,</i>	46
	<i>Por eso ya enterré al pájaro negro debajo de la tierra</i>	47
	<i>En este día en esta hora</i>	48

Sujeto del enunciado: Jesús, Tierra, Mundo
 Alocutario-objetivo: Pedro
 Sujeto de la enunciación: *Ixtlamatki* (en plural)

X		
	<i>Padre Jesús Nuestro señor</i>	49
	<i>Nuestro hijo Pedro</i>	50
	<i>Que crezca y todos sus hermanos</i>	51
	<i>Ahora los estoy nombrando:</i>	52

Sujeto del enunciado: Jesús y el *Ixtlamatki*

XI		
	<i>Néstor que estás en este mundo, que vivas</i>	53
	<i>Hasta muchos años</i>	54
	<i>Hasta que seas viejo, hasta que seas vieja</i>	55
	<i>A todos los nombro</i>	56
	<i>A tus hijos de la tierra</i>	57

Sujeto del enunciado: Néstor

XII		
	<i>Claudia en esta tierra te estoy nombrando</i>	58
	<i>Un gran año un gran día</i>	59
	<i>Que esté en este mundo</i>	60

Sujeto del enunciado: Claudia

XIII		
	<i>Tonatsin la virgen de Guadalupe</i>	61
	<i>Nuestra madre la virgen de Juquila</i>	62
	<i>La virgen de la Asunción</i>	63
	<i>Todos los santos</i>	64
	<i>Ahorita los estoy nombrando en esta tierra, en tu presencia</i>	65

Sujeto del enunciado: Santos y Vírgenes

XIV		
	<i>Nuestra madre</i>	66
	<i>Tú los viste nacer</i>	67
	<i>Para que en esta tierra anden, para que estén contentos,</i>	
	<i>para que estén bien</i>	68
	<i>Para que no tengan ninguna enfermedad</i>	69
	<i>En este día, en esta hora</i>	70
	<i>Te estoy llamando</i>	71
	<i>En nombre de Dios Nuestro Señor</i>	72

Sujeto del enunciado: Nuestra Madre (¿La Tierra?)

Alocutario-objetivo: El grupo doméstico de Pedro

XV		
	<i>Silvano</i>	73
	<i>En esta hora en este día</i>	74
	<i>Te llamo</i>	75

Sujeto del enunciado. Silvano

XVI		
	<i>Ustedes lo bendijeron</i>	76

Sujeto del enunciado: Vírgenes y Santos

XVII		
	<i>Tú, madre Juquilita</i>	77
	<i>Asunción,</i>	78
	<i>la Virgen de Guadalupe de México</i>	79
	<i>Ahorita, hasta donde nació nuestro padre Jesús, te estoy llamando</i>	80
	<i>Ustedes así lo arreglaron</i>	81
	<i>Esto no es de ahora, esto ya lo traen desde hace mucho tiempo</i>	82

Sujeto del enunciado: Las Vírgenes

XVIII		
	<i>Te estamos llamando para que estén en tu tierra</i>	83
	<i>Hasta que sea viejo, hasta que sea vieja</i>	84
	<i>Un gran día, un gran año</i>	85

Sujeto del enunciado: La Tierra

Sujeto de la enunciación: Ixtlamatki y ¿los familiares de Pedro?

Alocutario-objetivo: Pedro

XIX		
	<i>En este día te estamos pidiendo que estén en tu tierra,</i>	86
	<i>A tus hijos los llamo en esta hora en este día</i>	87

Sujeto del enunciado: Tierra

Alocutario-objetivo: Los hijos de la tierra

XX		
	<i>Irene</i>	88
	<i>En este día te estoy nombrando</i>	89
	<i>Que ya no tenga enfermedad</i>	90
	<i>En esta hora, en este día</i>	91

Sujeto del enunciado: Irene y la Tierra en (R89)

Alocutario-objetivo: Irene

XXII		
	<i>Hoy, lunes en la tarde hago mi trabajo</i>	92
	<i>Estoy haciendo una oración en este mundo</i>	93

Sujeto del enunciado: *Ixtlamatki*

XXIII

<i>Tú, padre Jesús como bendijiste a tu hija Irene</i>	94
<i>Que esté muchos años, muchos días</i>	95
<i>Así como le dieron vida que esté</i>	96
<i>En esta hora, en este día</i>	97

Sujeto del enunciado: Padre Jesús (R94) y Santos/Vírgenes (R96)
Alocutario-objetivo. Irene

XXIV

<i>Por eso tapé al pájaro</i>	98
<i>Por eso ahí están tus hijos blancos</i>	99
<i>Ya los tapé</i>	100
<i>Pero el pájaro va adelante</i>	101
<i>Por eso cuando ellos vengan</i>	102
<i>Ya se levantaron, ya gritaron</i>	103
<i>Están cerrando la casa todo el día</i>	104
<i>Por eso ustedes están cuidando las esquinas</i>	105
<i>Están mirando, están oyendo</i>	106
<i>Por eso no decimos que nos enfermamos, que nos pasa alguna cosa</i>	107
<i>Porque ustedes están ayudando a tu hijo de la tierra</i>	108

Sujeto del enunciado: Ixtlamatki (R98, R100), Tierra (99) Familiares de Pedro (R107) y los Niños Blancos (R103-106).

XXV

<i>Casiano, mi compadre, ahorita está aquí, está parado</i>	109
<i>Les estoy hablando</i>	110
<i>Papá Jesús, para que no lo agarre ninguna enfermedad</i>	111
<i>Él ya está viejo también</i>	112
<i>Vamos a rezar, vamos a pedir por él</i>	113
<i>Tú lo estás viendo, estás oyendo</i>	114
<i>Te estamos pidiendo</i>	115

Sujeto del enunciado: Santos (R110), Jesús (R111,114), Ixtlamatki y los familiares de Pedro (R113 y 115)
Alocutario-objetivo: Casiano

XXVI

<i>A cualquier santo llamo, a cualquier ángel</i>	116
---	-----

Sujeto del enunciado: Ixtlamatki

XXVII

<i>Tú en esta tierra estás oyendo, porque tú tienes tu alma,</i>	117
<i>tus pensamientos</i>	
<i>Porque tienes tus pensamientos</i>	118
<i>Por eso de ti estamos comiendo, estamos bebiendo, sobre ti andamos</i>	119
<i>Por eso te agradezco mucho, te agradecemos que estamos vivos</i>	120
<i>Que contigo estamos</i>	121
<i>No es de ahora es desde hace tiempo</i>	122

Sujeto del enunciado: Tierra (R117-118), Ixtlamatki, Pedro y sus familiares (R119-121)

XXVIII

<i>Usted papá Jesús,</i>	123
<i>Hasta Roma</i>	124
<i>Tú te das cuenta de todo lo que pasa</i>	125
<i>No desde ahora desde hace tiempo</i>	126
<i>Nos estás viendo</i>	127
<i>Yo hago mi trabajo de una forma limpia</i>	128
<i>No estoy sucio, no estoy jugando</i>	129
<i>Usted señor Jesús todo el día nos estás viendo</i>	130
<i>Estás viendo cómo estoy en este mundo</i>	131

Sujeto del enunciado: Jesús (R123,124, 126), Ixtlamatki (R128,129, 131)

XXIX

<i>Ay padre Jesús nuestro señor Jesús</i>	132
---	-----

Cierre de la petición

Pocas semanas después del registro de la petición previa, regresé a la comunidad a platicar con Don Ángel sobre la propuesta de traducción que le llevaba. Sentados en una pequeña mesa fuera de su solar, revisamos párrafo por párrafo lo que yo había traducido. Algunas veces modificaba mis propuestas y fue suya la idea de fragmentarla como es presentada. Una vez que habíamos terminado don Ángel me dijo: “esta oración que trajiste es tuya, úsala para tu trabajo. La que está en náhuatl es mía, esa sólo yo la puedo usar”.

La oración que yo tenía en mis manos con múltiples anotaciones y finalmente “comprensible” para mí, era otra cosa para don Ángel. Carecía de la fuerza que le impregna el náhuatl y su ejecutor, él mismo. Es decir, lo que nos distinguía no era el conocimiento de la petición ritual, sino la posibilidad de enunciarla en el contexto ritual y, sobre todo, tener la capacidad de producir las acciones en ella contenidas. Sin embargo, accedió a explicarme algunas cosas. A consecuencia de la secuencia que él eligió para hacer la explicación, decidí utilizar los elementos que él tomó como referencia: sus interlocutores y sus cualidades, las acciones realizadas por él y por aquellos a los que interpelaba, el momento de la realización y la intención en conjunto que perseguía con la enunciación.

Los interlocutores

Desde el punto de vista de don Ángel sus palabras, mismas que le fueron reveladas por Jesucristo durante un sueño, sirven para hablar con la Tierra, manifestada en su doble aspecto: la de Madre y Padre.

El *ixtlamatki* construye un escenario en el que cada sujeto convocado ocupa una posición en medio de una red de relaciones creadas a partir del ritual mismo, más precisamente, a partir de su acción enunciativa.

El hecho que el mismo don Ángel haya decidido hablar de las “personas con las que él habla” durante la entrega del *xochitlalli* devela la importancia de la relación privilegiada que él tiene con las entidades no-humanas. Él explica:

Nosotros sabemos hablar, por eso somos chingones. Es como si yo fuera a México y quisiera hablar con el Presidente, pues no puedo. Pero si eres Diputado pues luego te recibe, porque sabe quién eres. Así nosotros, si la gente nomás se quiere curar pues no puede porque no tiene fuerza, no tiene su don.

Es decir, además de su saber hablar, el *ixtlamatki* necesita reconocer a las entidades no-humanas y ser reconocido por ellas. De ahí que se halle en posibilidades de crear una situación ritual, definida por ser un contexto de interacciones. Se trata de enunciados producidos para fungir como escenarios, en los cuales inter/actúan diversos puntos de vista. Él tendrá que describir el escenario, a sus interlocutores e, incluso, describirse él mismo.

Hincado como he mencionado que está frente al Corazón de la Tierra, acompañado de un auditorio silente compuesto por el padrastro de Pedro, sus dos hermanos y yo. Además de la madre de Pedro, quien junto con su hermana se encontraban en el cuarto contiguo preparando la cena, don Ángel fue convocando paulatinamente a las potencias no-humanas: Nuestro Padre Jesús (R1, 42, 48 94, 111, 123, 132), las diferentes advocaciones de la Virgen María (R10-12, 61-63, 77-79), los Santos (R64 y 116), la Tierra (R3-8, 18, 38-39, 45, 65, 67, 71, 83, 87, 90, 119-121) y los Niños blancos (R32-39, 103). Además de Pedro (R20) y sus familiares, mencionados uno a uno (R53, 58, 75, 88, 109). (Esquema 1).

ESQUEMA 1
ESCENARIO DE LA ACCIÓN RITUAL

ANTES DE LA ACCIÓN ENUNCIATIVA



DESPUÉS DE LA ACCIÓN ENUNCIATIVA



Una vez que han sido convocados los participantes, el *ixtlamatki* orienta sus acciones enunciativas a describir sus propias cualidades, las de Pedro y las de la Tierra.

Sobre la Tierra, la petición evidencia que se trata de un ser vivo con capacidad de interlocución. Un ser dotado de vida (R4, 38, 117), alma (R8, 39, 117) y pensamientos (118), que es además la gran proveedora (R5-7, 18, 40-41, 68, 119-121).

La posición de Pedro es siempre la de un sujeto débil, enfermo (R44) a quien deberá proveérsele de una nueva condición. Respecto a él mismo, el ritualista cierra la petición declarando su condición, apela a sí mismo como un sujeto limpio. Al referirme a esta parte en aquella plática de 2005 con don Ángel, él mencionaba que hacía referencia a la negación del acto sexual. “Desde que empecé a curar, nunca volví a estar con mi mujer”, comentaba frecuentemente cuando abordábamos los aspectos negativos de su trabajo como *ixtlamatki*.

Las acciones

Como un acto ritual cuyo principal cometido es la transformación del escenario y los participantes. La petición utilizada para la entrega del *xochitlalli* está impregnada de acciones, mismas que son llevadas a cabo por los participantes, gracias a la intervención del *ixtlamatki*.

Los principales actores son, sin duda, los no-humanos convocados. Los humanos, por su parte, ocupan un papel, más bien pasivo, para ellos es la protección que deriva de las acciones de los participantes no-humanos.

En el caso del *ixtlamatki* es claro su papel como enunciador. Él es quien nombra a las entidades humanas y no humanas (R3, 52, 56, 58, 65, 89), les habla (R13, 16, 19, 45, 46, 110), las llama (R71, 75, 80, 83, 87), pide (R86, 113, 115), hace oración (R93, 113) y dice (R24). El 70% de las acciones que el *ixtlamatki* realiza durante el ritual están vinculadas con alguno de los verbos anteriores. El resto de su actividad está enfocada a describir las acciones que ha realizado previamente: cerrar la casa (R23), sembrar el *tlapatkayotl* (R30, 47) y taparlo (R98, 100).

La descripción de lo que está ocurriendo desde el momento en el que él empezó a hablar es lo que dota de agencia a los elementos que forman parte del *tlapatkayotl* y la acción metamórfica tiene lugar, la enunciación empieza a ser ritualmente efectiva (Severi, 2008:31). Las acciones rituales, mediante la incorporación de la enunciación en plural (R3-7, 19, 22-24, 40-41, 44, 83, 86, 107, 113, 115, 120-121, 127, 130), permiten sugerir que el *ixtlamatki* está prestando su voz a otras entidades (tanto humanas como no-humanas) y pensarlo como una presencia múltiple, donde las palabras constituyen identidades especiales. Al mismo tiempo que provocan actitudes y acciones.

Mediante su acción lingüística, el *ixtlamatki* dota de cualidades a los objetos del *tlapatkayotl*. En este caso particular, los convierte –especialmente en el caso de los huevos- en protectores del novicio y su familia. La fuerza centrífuga de la acción ritual coloca fuera del escenario ritual a los Niños blancos, para que así se levanten (R33, 103), rasquen (R33), despierten (R34), griten (R103), para

luego poder cerrar la casa (103) junto con el *ixtlamatki* y proteger a sus habitantes de la mirada (R31) y presencia de los enemigos (R32, 102).

Finalmente, los Santos, las Vírgenes y Nuestro Padre Jesús aparecen en el escenario ritual para atender las peticiones del *ixtlamatki* y los humanos presentes en la casa del novicio (R15, 114, 106), su capacidad innegable de mirar el mundo y las acciones humanas (114, 125, 127, 130, 131) los hacen testigos de lo sucedido en el mundo y la necesidad de contar con su ayuda (R108).

Ellos, como creadores (R67, 81⁹³, 96) deberán participar en el ritual, llevando a cabo las acciones para las que fueron convocados: cerrar la casa y cuidar las esquinas de ella (44, 105).

En suma, el *ixtlamatki* modifica el estatus ontológico del novicio, ubicándolo en medio de una red de relaciones y activando en cada uno de los participantes cualidades latentes en ellos.

Crea un mundo para el novicio y sus familiares, evocando tiempos, espacios y circunstancias, pero también generándolas. El ritualista ha modificado el mundo al entrar en contacto con las entidades no-humanas, pero siempre desde su posición de sujeto. No ha salido de sí, permanece consciente de sus actos en todo momento, hallándose, sin embargo, expandido en las fronteras del tiempo y del espacio.

La intención general del acto ritual

La petición anterior constituye el momento central del proceso de iniciación correspondiente a esta etapa, aquella en la cual las acciones enunciativas del *ixtlamatki* convocan a las diferentes entidades no-humanas para llevar a cabo la mutación ontológica derivada de dicha acción ritual, misma que inicia desde

⁹³ Arreglar es un verbo que se utiliza por los nahuas como sinónimo de dar vida.

la etapa de gestación y concluye sólo a condición de que se inicie la actividad terapéutica.

Podemos considerar, sin duda alguna, que la intención primordial de dicho acto lingüístico es construir el contexto de enunciación adecuado colocándose como locutor, asumiendo su rol y destacando el de sus alocutores. Así, tenemos frente a nosotros un acto en el cual los enunciados producidos por el *ixtlamatki* son el escenario en donde actúan diversos puntos de vista y se posiciona con relación a ellos. El ritualista suscita las condiciones para hablar con la Tierra y otras entidades femeninas del panteón católico, sus principales interlocutores, a quienes convoca (R1-R19), presentándolas y expresando las cualidades pertinentes para que puedan fungir como tales. En suma, podemos decir que las entidades no-humanas que generalmente se ubican en diversos dominios se congregan en el escenario ritual. Una fuerza centrípeta (2000:239) provocada por el ritualista reúne en el aquí y ahora de la acción ritual a los diferentes participantes, borrando entre ellos las diferencias ontológicas e históricas que los separan en el contexto de las acciones no rituales.

Esta parte inicial funciona, en consecuencia, como un llamamiento a las entidades no-humanas que puede ser dividida en tres secciones, que se diferencian entre ellas por las marcas deícticas que forman el difrasismo “en esta hora, en este día” (R2, R9 y R14), y por el cambio en el sujeto del enunciado.

Después de la apertura ritual, la cual es una parte altamente formulaica (R1-R2), aparece convocada la Tierra de manera implícita, pues las acciones ejecutadas por la primera persona del plural –el *ixtlamatki* y los humanos. (caminar, vivir y comer de R4-R6) se repiten en R38-R41 vinculadas explícitamente a la Tierra, entidad femenina que es ubicada como un existente vivo y animado (R4, R8), condiciones esenciales para ubicarla como interlocutor.

En la segunda sección de la parte inicial, hallamos un conjunto de entidades femeninas (R10-R12), vírgenes católicas asociadas, como ya lo mencioné, a tres importantes santuarios: La Villa en la Ciudad de México, Juquila en

Oaxaca, y Xocotlantzi en el vecino municipio de Coyomeapan. Nuevamente, sólo que haciéndolo desde la primera persona del singular, el *ixtlamatki* convoca a sus interlocutores, mediante la fórmula: “En este mundo les hablo” (R13), correspondiéndole la acción necesaria para establecer el entorno apropiado: “Ustedes en este día están oyendo” (R15). La tercera sección de esta primera parte, inmediata a una sección inaudible, finaliza con la reiteración de la acción realizada por el *ixtlamatki* y las personas presentes, “nombrar a la Tierra”.

A lo largo de la petición ritual, podemos contemplar que el sujeto de la enunciación es siempre el *ixtlamatki*, modificándose recurrentemente entre la primera persona del singular (R13, R16, R30, R45-47, R52, R56, R58, R65, R71, R75, R80, R87, R89, R92-93, R98, R100, R109-110, R116, R120, R128-129 y R131); la primera persona del plural que conforma con los humanos (R3, R19, R40-41, R83, R86, R107, R113, R115, R119, R121, R127 y R130) y la primera persona del plural que conforma con los no-humanos (R22-24 y R44). Algo que es importante destacar, tiene que ver con las acciones enunciadas, entre las cuales destaca que las realizadas en primera persona del singular implican en 14 ocasiones (de las 26 enunciadas) actos vinculados con hablar, nombrar y llamar, apareciendo sólo en una ocasión el verbo *pedir* (R86), relacionado con la primera persona del plural en la que se incorporan a los humanos que se hallan presentes en el momento de la acción ritual. Dicha característica contemplada refleja la naturaleza múltiple del *ixtlamatki* nahua, pues la posibilidad de ejecutar acciones a nivel individual –como ritualista y especialista-, como parte del colectivo humano y como parte del colectivo de no-humanos, evidencia la situación de bisagra en la que se halla.

Adicionalmente, la mención de las cualidades de la Tierra, en tanto el principal sujeto del enunciado, la afirma como interlocutora debido a su animacidad (R8, R38-39, R117-118). Evidenciando con ello uno de los rasgos esenciales de la ontología nahua: el hecho de que es la capacidad de interlocución lo que permite para los nahuas establecer la distinción entre los sujetos y los objetos del mundo. Los primeros serán, entonces, aquellos cuyas cualidades permitan la interlocución, aquellos que son-en-el-mundo; mientras los objetos, en tanto

incapacitados para establecer dichas condiciones de interlocución, serán pensados como objetos en tanto están-en-el mundo.

En la segunda parte de la petición, ubicamos las acciones que el *ixtlamatki* establece con las entidades no-humanas (R21-R25) y que recrean aquellas que se han realizado previamente como parte del performance ritual. Por otra parte, entre los actos de habla realizados por el ritualista encontramos el acto de ordenar (marcado por el prefijo *xi-*) que demuestra cierta relación jerárquica entre el que manda y el que es mandado lo que da cuenta de la relación establecida entre el *ixtlamatki* y las entidades no humanas (R26, R51, R60, R90, R95) la cual, como señala Ducrot, implica una relación jerárquica que “algo transforma en las relaciones que existen entre los interlocutores, determinando una situación, sentimientos y comportamientos nuevos” (2002: 8) que son resultados del acto mismo de ordenar, es decir, la relación que prevalece entre ambos no implica sumisión por parte de alguno de los participantes, razón por la cual insistimos en destacar que no se trata de súplicas, pues lingüísticamente se evidencia otro tipo de relación entre ellos. Del mismo modo las interacciones establecidas entre el *ixtlamatki* y los elementos del conjunto ofertorio, convertidos en sujetos, llamados “niños blancos” funcionan, también, bajo una relación jerárquica cargada hacia la figura del ritualista (R31-R34, R102 y R103). Quien, en este caso, no sólo evidencia dicha relación, sino ha sido el ejecutor de la conversión de dichos elementos en agentes, gracias a la acción ritual.

La multiplicidad de elementos que podemos apreciar en la petición ejecutada por el *ixtlamatki* nahua al momento de la acción ritual nos permite observar el número de interacciones creadas a partir de su enunciación, pues desde R52 hasta R88, los convocados serán los familiares del novicio, quienes –de la misma manera que se ha hecho con la Tierra y las vírgenes católicas- son nombradas, es decir, actualizadas en el tiempo-espacio de la acción enunciativa, para formar parte de las acciones derivadas de la entrega del *xochitlalli*. Los familiares son sujetos pasivos en este juego de interacciones y relaciones, la evidencia de los elementos que los diferencias se manifiesta en el contexto de la enunciación ritual, al poder establecer relaciones casi

igualitarias con las entidades no-humanas, a diferencia del resto de los humanos quienes están incapacitados para establecerlas, esto demuestra el juego de relaciones sociales asimétricas puestas en evidencia en el ritual y que son el motor de las mismas, digamos, la razón de ser la presencia del *ixtlamatki* como principal ejecutor.

En este momento del proceso enunciativo es necesario destacar dos elementos que pueden no ser vistos a primera vista, el primero de ellos consiste en la función que cumplen los términos deícticos: “especificar la identidad o la ubicación en el espacio o tiempo de los objetos individuados en relación a los participantes de la interacción verbal” (*Ibídem*). Así, podemos señalar que es después de una marca deíctica que generalmente aparece invocado un nuevo sujeto (R5-R52, R60-R61, R65-R66 y R87-R88), conformando secciones de acción dirigidas a cada una de los sujetos del enunciado, acompañados siempre del acto de nombrar (R56, R57, R65, R89) y llamar (R75), quienes serán beneficiarios de las acciones solicitadas por el *ixtlamatki* las cuales siempre tienen como intención que su existencia en la tierra sea larga (R60, R84, R86) lo que apela a otorgarles vida (R52), evitando para ellos la enfermedad y el infortunio (R68, R69, R83, R90).

No podemos dejar de destacar que el aspecto performativo que hemos apuntado para el caso de la ritualidad nahua, se equipara al del discurso chamánico estudiado por Carlo Severi quien señala la relevancia de la transformación sufrida por quienes en el ritual intervienen por sobre el aspecto meramente narrativo, casi accesorio y como “comentario de la cosmología” (*Ibid*:33), pues la enunciación es en sí misma el acto ritual, no se trata de acciones fantásticas sino de la instrumentación de la que se puede echar mano mediante el lenguaje. El *ixtlamatki*, como el chamán cuna, es un ser excepcional y sobre todo múltiple, al poder evocar a una variedad de seres diferentes y convocarlos al lugar de la acción ritual. Él es el único sujeto capaz de llevar a cabo el proceso de inclusión acumulativa, entendido como “el modo de concentrar en el cantor una serie entera de entidades” (*Ibid*:36).

El lenguaje del *tonal*: el uso del lenguaje ritual en la terapéutica nahua

En las comunidades nahuas de la Sierra Negra el trabajo del *ixtlamatki* está enfocado principalmente a negociar con las entidades no humanas cuestiones vinculadas con la salud. Es un chamanismo terapéutico, en el cual el quehacer de los *ixtlamatkeh* no desborda el área de la salud, no en el sentido de que bajo esa investidura el sujeto forme parte de otros ámbitos de la vida social.

Su principal actividad es la curación del espanto,⁹⁴ entendida como la enfermedad ocasionada por la pérdida prolongada de una parte del *tonal* a consecuencia de un evento sorpresivo que muchas veces implica miedo. Sin embargo, no toda pérdida del *tonal* es espanto, pues esta entidad puede abandonar el cuerpo para seguir a un familiar que deja el pueblo para migrar. O bien, durante la infancia, cuando el cuerpo del menor no es lo suficientemente maduro para retenerlo dentro. En este sentido, la condición determinante para definir que un persona esta espantada es que dicha parte del *tonal* se halla no sólo fuera del cuerpo humano sino en un contexto no humano, a consecuencia de haber sido secuestrado por los Dueños de la Tierra o el Agua. Un secuestro en tanto se negociará su devolución, lo que implicará buscarlo, intercambiarlo, asirlo y reintegrarlo a su legal poseedor, siendo necesaria la intermediación del *ixtlamatki* y el conocimiento de las formas adecuadas para llevar a cabo cada parte del proceso.

⁹⁴ En algunas comunidades se realiza la diferenciación entre “susto” y “espanto”. Cf, Álvarez (1987:187) y Kelly (1965:44). En Tlacotepec asustarse se refiere al evento en sí mismo, “espanto” es más bien usado para referirse a la enfermedad.

Buscar el *tonal*: el viaje del *ixtlamatki*

Diversas son las causas por las cuales un sujeto decide recurrir a los servicios prestados por los *ixtlamatkeh*, en ocasiones es la pérdida de un animal o de un objeto lo que impulsa a los nahuas a buscar en la limpia la respuesta a sus interrogantes. Sin embargo, es la enfermedad la causa esencial por la que se dirigen a ellos y –sin duda- el espanto ocupa el lugar central, pues, desmejorados, agotados e inapetentes, la vida no puede continuar con normalidad. La gente –y sobre todo los niños- no pueden llevar a cabo sus labores y contribuir así a la vida social colectiva.

El espanto es en sí mismo una enfermedad con múltiples síntomas y consecuencia, de entre las cuales, las más graves son la locura y la muerte.⁹⁵ Un sujeto que ha perdido el *tonal* no es más una persona humana en el sentido cabal de la palabra, pues se halla en un proceso paulatino involuntario de transformación. En el caso de morir se incorporará a la comunidad de los *aires de muerto*. En el caso de la locura, a la de los dueños y duendes que lo tienen aprisionado y a los que paulatinamente se va asemejando.

La enfermedad, pensada así, no es “un mal exterior relativamente indefinido, sino una crisis de relación consigo mismo” (Severi: 1996: 20). La palidez y el desgano van incrementando la deshumanización de la persona enferma: su sangre sale al salir del cuerpo su espíritu, su cuerpo no funciona más como la herramienta principal con la cual se ejecutan las acciones diarias. Éste enflaquece, dando cuenta paulatinamente de que la vida se va agotando, consumiendo, desvinculando a los individuos de su grupo social, pues el enfermo es un ser fuera de la norma, quebranta el orden social e incorpora en la vida familiar la zozobra y la angustia.

⁹⁵ El estudio del espanto, la pérdida del alma o levantamiento de la sombra ocuparon siempre un lugar importantísimo en la literatura etnográfica hecha en México. Sin embargo, no existen estudios generales que aborden dicha enfermedad en su sentido acabado, es decir, más allá de ser visto como una enfermedad tradicional. Un intento de análisis es presentado en Romero (2006a).

En el texto *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla* (2006a), di cuenta, extensamente, de la etiología del espanto, destacando en todo momento que se trataba de este robo por parte de los habitantes del mundo-otro. Señalaba, también, la propensión de niños, niñas y ancianos a sufrirlo de manera más agresiva y frecuente, situación que los indígenas atribuyen a la fuerza correspondiente al *tonal* –*ichikawalistli*– siendo evidente que son ellos quienes de manera procesual o no la han adquirido o la están perdiendo. La fuerza para los nahuas es algo que se acumula a lo largo de la vida y que se refleja en la constitución del cuerpo. Se adquiere con la alimentación –el consumo frecuente de tortilla, por ejemplo–, pero no está atribuida exclusivamente a la vejez, pues al igual que los niños son vistos como calabacitas tiernas, los ancianos están dejando de ser humanos al acercarse cada vez más a la muerte.

El diagnóstico como primer acción llevada a cabo por el *ixtlamatki*, sirve al especialista para reconocer “la naturaleza de la patología y la identidad de los espíritus agresores” (Severi:1996:95), dar cuenta de lo invisible y hacerlo del conocimiento de la víctima. El saber ver del *ixtlamatki* inicia aquí al tener las facultades necesarias de reconocer al agresor e iniciar el viaje para encontrarse con él, su ilegítimo poseedor.

Una vez que el ritualista ha determinado, mediante la observación de los huevos que derrama en un vaso con agua el origen de la enfermedad, el siguiente paso se realizará durante los sueños, momento en el cual obtendrá el resto de la información necesaria para ubicar el *tonal*, de otra manera el diagnóstico estaría incompleto. Su acción onírica, referida para los nahuas como “saber soñar”, le permite al curandero ver aspectos que ni el paciente mismo, en muchas ocasiones, conoce o recuerda. En los casos más graves de espanto, es decir, en los cuales la entidad no puede ser ubicada por el especialista, es necesaria la intervención del paciente, quien fungirá como un “soñador despierto”, a la manera como lo hace todas las noche el *ixtlamatki*.

Tal procedimiento sólo se logra cuando el enfermo duerme –por una noche solamente- con pequeños emplastos de tabaco molido mezclado con cal, los cuales le son colocados en sus “pulsos”: los doce puntos en los cuales los *tonal* salta. El tabaco, o el “polvo” como ellos lo llaman, “trae los sueños”, lo que significa que dota al *tonal* de la posibilidad de guiarse en el entorno no-humano. Le permite -ni más ni menos “ver”-, pues “es una lumbre”, como dice doña María, que alumbra el oscuro camino del lego. Así, una vez iluminado con la luz del tabaco, el enfermo puede encontrarse con su propio pasado y hallar el lugar en el que perdió parte de su carga anímica. El *tonal* de la persona adquiere cualidades que son inherentes al especialista, por una noche deja de tener un *tonal* voluntarioso que viaja a cualquier lugar sin precaución alguna. Deja de ser un *tonal* vulnerable para convertirse en uno que trabaja para el curandero. Está alerta en busca de datos y, eventualmente, puede encontrarse con el *tonal* del *ixtlamatki* quien lo guiará más de cerca.

Don Ángel, dice sobre esto:

La cal es la lumbre que alumbra el camino del tabaco. Ella es la que lo lleva, se lo lleva lejos, se va quemando hasta donde tiene que llegar para ver qué es lo que está pasando con el tonal del enfermo o con su *animalito*. Ella mera es la que alumbra el camino del tabaco y de nosotros los curanderos. Nos alumbra, es como si llevaras una lámpara. Cuando salimos en la noche [en sueños] a hacer nuestro trabajo “el polvo” nos ilumina.

Con la guía del tabaco, el enfermo se introduce en un ámbito que, en situaciones normales, no le corresponde ni le concierne. La idea de que el “polvo trae los sueños”, señala claramente que la persona transforma su naturaleza por lo que tiene que observar cuidados especiales durante la noche, pues el “mal aire” lo puede atacar despiadadamente. Un *tonal* perteneciente a un individuo “normal”, en oposición al del especialista el cual no es igual al del resto, entra a un ámbito distinto, durante esa noche la experiencia del sueño no será una experiencia cotidiana. Su *tonal* estará guiado para encontrar respuestas a su enfermedad. Buscará los lugares en los que se halla “perdido” y, en esa búsqueda, es muy

probable que se encuentre con quien lo tiene atrapado, por lo que tiene que ser cuidado. El tabaco funge, en este contexto, como protector y guía.

Patricia, una joven nahua de la Sierra recuerda cuando a su hija durmió una noche con *pisietl*, resultado de una larga enfermedad:

Mi niña estaba chiquita, tenía como seis años. El curandero me dijo que estaba muy espantada y que tenía que ponerle tabaco porque no podía ver qué le estaba pasado. Porque a veces esos maldosos, le tapan los ojos a él para que no dé con lo que tiene su enfermo. Ya te han dicho eso, ellos [los maldosos] tienen comprometida su alma con el Diablo y por eso quieren que no se curen.

Entonces, me dijo que era muy peligroso porque mi hija estaba muy chiquita, que podía morirse porque iba a ver cosas muy feas, como demonios para que me entiendas. Pero que si quería que se curara me tenía que arriesgar. Entonces ya le dije que sí y nos preparamos. Como a las doce, él empezó a hablar con ese polvito [el tabaco molido con cal], ¡quién sabe qué tanto le decía!. Le echó agua bendita, poquitita, y le puso en sus pulsos. Como a la media hora que se queda bien dormida. Él me dijo que llamara a mi mamá, a mis hermanos, y al papá de mi hija para que me acompañaran en la noche. Y así hicimos. Cuando oímos, un tronidero de láminas. Como si un pájaro, pero de veras grande, estuviera aleteando encima de la casa. Tronaba la puerta, tronaba el techo. Todo tronaba. Ya el curandero nos había dicho que así iba a pasar, porque esos Dueños no quieren que nadie se meta allá, de donde ellos son.

Luego en la mañana ya vino él. Mi hija estuvo bien dormida, pero sudaba mucho, mucho. Cuando hablo con nosotros el *ixtlatmatki* nos dijo: “ya vi a tu hija. No daba con ella, porque eso le pasó cuando estabas embarazada, echaste tortillas y te espantaste. Ya la cure, vas a ver como pronto va a estar bien. Y así fue, al poco tiempo mi hija ya no estaba triste.

La experiencia onírica en el diagnóstico revela las condiciones del *tonal* y su paradero. Permite conocer con qué tipo de ser se va a tratar durante la curación y qué tanta disposición tiene éste para devolver lo que no le pertenece. Sirve para indagar datos sobre el pasado, para no errar. En el sueño puede aparecer también Dios, o alguno de sus enviados, y alertar al *ixtlatmatki* de que el paciente no tiene remedio y que lo que haga para recobrar la salud no tendrá sentido.

El sueño está repleto de datos, todos significan algo. Cada sueño es diferente y los datos se contextualizan con aquellos obtenidos durante la “limpia” y las

conversaciones con el paciente. Nada es casual, el azar no forma parte del diagnóstico. Todo tiene una razón de ser y el especialista busca, a toda costa, tener el mayor control posible sobre la enfermedad y sus causas. El riesgo de enfrentarse a una enfermedad de la cual no se tienen los elementos necesarios para hacerle frente, pone en riesgo a la persona, al mismo tiempo que el prestigio del especialista.

El recrudescimiento de las acciones en contra del *tonal* atrapado ocasiona que el ritualista se vea en la necesidad de crear sujetos que le sirvan de ayudantes, mediante su acción enunciativa puede poner en marcha las cualidades latentes en objetos de su entorno para contribuir a la búsqueda de tan preciada entidad. La aplicación del tabaco, no puede dejar de estar acompañada por la acción enunciativa del *ixtlamatki*, pues sin ella no deja de ser más que una planta como cualquier otra. La fuerza curativa –otorgadas a las plantas desde la creación- sólo puede ser activada por el chamán mediante su saber hablar.

La condición interespecífica del ritualista, así como la posibilidad que posee de ver lo que el resto no, lo posibilita para accionar su intencionalidad y transmutarlos en sus ayudantes. Dichas subjetividades son tenidas por los indígenas como entidades sumamente “delicadas” al no ser posible que cualquier persona acceda a ellas y mucho menos las tome sin razón alguna. Las doce plantas del costumbre y el tabaco favorecerán la búsqueda del *tonal* por parte del *ixtlamatki*.

Buscadoras del *tonal*: Las doce plantas del costumbre

Ubicadas en plena espesura de la selva crecen doce plantas de diversa índole y desconocidas casi por todos, identificadas por don Ángel y don Casimiro, el primero de Tlacotepec y el segundo de Mazateopan como las hijas del Señor de Monte. Dichas plantas son buscadas por los *ixtlamatkeh* por su condición de ser

pájaro y *tekwani*, es decir, son plantas cuya virtud es la transformación en alguno de los seres que les dan nombre. Ellas –al igual que el *ixtlamatki*- tienen la facultad de transformarse y ayudar así en la búsqueda del *tonal*.

Como hijas del Señor de Monte son de difícil acceso, pues su padre es sumamente celoso de ellas, por lo que impedirá a toda costa que algún extraño ose acercárseles. A diferencia de lo que ocurre con el tabaco, el *ixtlamatki* prefiere contratar a alguien para realizar la recolección, generalmente se trata de un hombre joven, soltero o viudo, quien de no serlo deberá evitar –a costa de su salud- tener relaciones sexuales con su mujer. Se trata de una cuestión de “lealtad” al aspecto femenino que domina en la personalidad de la mayoría de dichas plantas, quienes acceden a ayudar siempre y cuando el hombre se mantenga fiel a su compromiso.

Por cuestiones económicas, algunos *ixtlamatkeh* realizan por su cuenta la recolección de dichas plantas, pues resulta oneroso cubrir el pago que solicitan otros, so pretexto del peligro que corren. Así, don Práxedis, un joven curandero de aproximadamente 40 años, solía salir temprano por la mañana a cortar las plantas del Costumbre –como son llamadas en su conjunto- para volver con ellas a su casa antes del medio día, -antes de que salga su Dueño, explica-. Sin embargo, un buen día conoció en el pueblo a su actual esposa, situación por la cual la *Atlapanchane istak*, decidió marchitarse cada que él se acercaba a ella. “Así que la cabrona se puso celosa, explica, cada que la iba a agarrar se marchitaba y sin ella el Costumbre no se puede hacer porque es la principal”. Después de su matrimonio, la planta dejó de entregarse a su recolector señalando con su actitud el desprecio por haberla “dejado por otra”, como explícitamente señala don Práxedis.

Se trata, entonces, de que con las Doce plantas del costumbre se establece una “alianza matrimonial supranatural” como señala Neurath que sucede no entre el cazador y el Dueño de los animales, sino entre el recolector y la mujer-planta, de ahí que el compromiso de recolectarla prefiera ser delegado a otro individuo, de manera que el *ixtlamatki* no adquiere tal compromiso, que expresan al igual que

Neurath señala, relaciones de alianza y depredación, pues no podrá recolectar sino hasta que ella –y en consecuencia su padre-Dueño- acepte el vínculo entre ambos.

Del conjunto de esas doce plantas tenemos, además de *Atlapanchane istak*, *Atlapanchane kobokichtli*, *Atlapanchane tlatlavik*, *Tlatlatsinilistli* (rayo), *Pachtli kobokichtli* (heno), *Chane olotik*, las cuales constituyen un primer conjunto de plantas vinculadas a los dueños de los lugares y cuya función consiste en buscarlos en dichos dominios.

Las plantas *tototl*, a decir de don Miguel, ayudan al *ixtlamatki* a buscar el *tonal* por el aire, “mientras yo voy caminando ellas van volando, arriba de mí”. Se trata de *Tlilibiktototl* (Pájaro negro), *Makuiltotohmeh* (Pájaro cinco) *Xiuhtotol* (Pájaro fuego), e *Istaktototl* (Pájaro blanco). Finalmente, las plantas *tekwani* asisten al *ixtlamatki* buscando la entidad debajo de sus pies, “debajo de la tierra”, ellas son *Tekwani ima* (Mano de tekwani) y *Tekwani ianima* (Alma del *tekwani*). Adicionalmente, alumbrando el camino del conjunto de entidades que salen en búsqueda del *tonal*, va el tabaco molido con cal, conocido localmente como *pisietl*. Dicho de otro modo, el *ixtlamatki* no realiza solo la búsqueda sino que emplea las cualidades de sus ayudantes para facilitar el proceso, haciendo de él una salida similar a la que llevan a cabo los hombres cuando salen a cazar o hacer la milpa, en las cuales - organizados generalmente por grupos familiares- emprenden el camino juntos para trabajar bajo el modelo de “mano vuelta”. Entonces, como menciona Severi (1996:20) cantar para sanar equivale a ir de cacería contra los cazadores de humanos más peligrosos.

Así, las plantas transmutadas en aves, *tewanihmeh* y dueños, junto con un *ixtlamatki* que ha abandonado su cuerpo humano para iniciar la búsqueda, marchan juntos bajo la luz del tabaco molido, el cual debe ser preparado previamente mediante la siguiente petición:

Se va a hacer remedio	1
Se va a hacer costumbre	2
Hasta donde se cayó	3
Hasta donde sale, donde está plano	4
Nuestro Padre y tú, Madre Santísima	5
San Martín de Porres	6
San Martín Obispo	7
Pueden salir, pueden pasar	8
Donde sale esta persona, tú hijo de esta tierra	9
En el aire, en el camino	10
Donde nosotros saldremos, donde lo vamos a levantar	11
Donde vamos a pasar, donde se quedó su espíritu	12
Se quedó en el aire, hasta ahí vamos a llegar	13
Donde llegan las serpientes de nube	14
Los que hacen daño [brujería]	15
O los que lo tiraron	16
Nosotros lo vamos a levantar	17
Con un gran presente, con un gran <i>tlapatkayotl</i>	18
No tengo en mis manos la envidia,	
no tengo en mis manos la enfermedad	19
Hasta sus 24 pruebas, sus 24 quietudes	20
Vamos a salir	21
Hasta donde se le ve la cara a la maldad	22
Donde ellos están haciendo la maldad	23
Donde están los maldosos, no son buenos	24
O donde alguien lo embrujó, o alguien lo tiro	25
Los maldosos están saliendo, están pasando	26
Yo voy a pasar enfrente de ellos,	27
Yo voy a pasar sobre ellos	28
Señor san Judas,	29
Tú me vas a acompañar en el aire, en el andar	30
Hasta donde se cayó tu hijo de esta tierra	31
Hasta donde lo guardaste	32

<i>Mochibati remedio</i>	1
<i>mochibati costumbre</i>	2
<i>Hasta kani wetsis</i>	3
<i>Hasta kan tlamalibik, kan tlamanik</i>	4
<i>Motlaltikpakkoneh</i>	5
<i>Nuestro Padre y tú, Madre santísima</i>	6
<i>San Martín de Porres</i>	7
<i>San Martín Obispo</i>	8
<i>Kwaltin ninkisa, kwaltin ninpanoba</i>	9
<i>Hasta kanin wetsi motlaltikpakkoneh</i>	10
<i>Kan tomiliwik nin persona, nin tlaltikpakkonetl</i>	11
<i>Itech ejekatl, itech nenemilis</i>	12

<i>Hasta kan tikisaske, hasta kan tikakibanaske</i>	13
<i>Kan topanoske, kan omokka itech yen tonal</i>	14
<i>Itech ejekalistli, hasta ompa tikisatibi</i>	15
<i>Kani mixikobame, ijtik mixkiwiwani</i>	16
<i>Tewikaltike osokan ika okiwetsili</i>	17
<i>Tefa tikahkobana tibiika se wein presentsi</i>	18
<i>Tikajkobanaj tibi ika sen wein tlapatkayotl</i>	19
<i>Amo ye noma tomiliwis, amo ye noma kokolistli</i>	20
<i>Hasta sen polibi nabi tlayehkolis, hasta sen polibi nabi tlatamachiwalistli</i>	21
<i>Tikisa tibi hasta kan tlaixko</i>	22
<i>Hasta kan tlaihpak</i>	23
<i>Kan tla kokohixtoke</i>	24
<i>Kan tixkixki, noso amo tlatlakamelahke</i>	25
<i>Noso aka okitlawuiteki, noso kana okintlamotlak</i>	26
<i>Ixkixke kixtoke, pan notoke</i>	27
<i>Ya nenipanos hasta mixko</i>	28
<i>Nipanos hasta nikpak</i>	29
<i>Tehuatsi Señor San Judas</i>	30
<i>Techacompañaros itech ehekatl, Itech nonemilistli</i>	31
<i>Hasta kan wuetsi motlaltikpakkone, kan okitlatibanik</i>	132

Vemos entonces que la búsqueda del *tonal* implica a todas luces un viaje, una condición de perpetuo movimiento y de desplazamiento que no puede ser llevado a cabo sin la habilidad del ejecutante para manipular el reino de las intencionalidades que subyacen a las diversas fisicalidades que albergan el universo. A diferencia de las peticiones anteriores, el *ixtlamatki* apela a la fuerza centrífuga del ritual, pues se “recitan los nombres de los santos y de los lugares que circunscriben y expanden el espacio ritual” (Haviland, 2003:406).

Como locutor de un acto enunciativo, el *ixtlamatki* moviliza sus diversos aspectos corporales y los de sus ayudantes no-humanos, haciendo visibles sus trayectos, visitas y diálogos y sobreponiendo las miradas de subjetividades y puntos de vista (Véase, Niemeyer, 2006:106), pues como hemos insistido al seguir a Viveiros de Castro, cambiar de cuerpo es cambiar de perspectiva (Viveiros y Taylor, 2006: 190).

En este juego de posiciones intercambiables, ante los ojos de las personas humanas, las doce plantas del Costumbre y el tabaco poseen una cualidad

imposible de conocer, se puede acceder a su poder y a su eficacia, e incluso a las sanciones que implica acercarse a ellas, pero nunca a esa condición que sólo el chamán está en posibilidad de manipular, sólo a partir de la posibilidad que tiene de verla. El acto de comunicarse con las entidades no humanas deja de ser visto como una comunicación simulada y supuesta, parte de un ritual primitivo y misterioso, si es pensado como “un intento de definir la naturaleza y generar una imagen nítida de los seres sobrenaturales” (Severi, 1996:275). Teniendo en cuenta lo anterior, el uso del lenguaje ritual tiene como finalidad convertir a cada planta en un sujeto productor de sentido. Activar las cualidades que están impresas en su nombre, o en los elementos que lo componen.

La recuperación del *tonal*

Una vez que -mediante el diagnóstico y la transmutación de las plantas en sujetos con cualidades diversas- el *ixtlmatki* ha logrado ubicar el paradero del *tonal* y sobre todo identificar al enemigo, la marcha por recuperarla se emprende. Una vez ubicada la magnitud del adversario, el ritualista deberá cambiar la condición del sujeto-enfermo (*tonal* apresado) a la de sujeto-sano (*tonal* liberado), moverlo en la red de relaciones de la posición de presa en la que se encuentra. Como Fausto (2007:502) señala en la red de relaciones sociocósmicas, la pérdida del alma puede devenir en la muerte y en la transformación en el otro, ambos aspectos señalados, también, por los nahuas.

La enfermedad es vista como un acto depredatorio, la Tierra mama la sangre de la persona y la lleva paulatinamente a la muerte, la conclusión de dicho proceso de transformación. El *tonal* es capturado, es por tanto una presa, de ahí, que el sujeto esté perdiendo paulatinamente intencionalidad y agentividad, poco a poco se va volviendo sólo un “cuerito”, una piel vacía. Será entonces necesaria la diplomacia sociocósmica del *ixtlamatki*, quien paulatinamente irá negociando el regreso del

espíritu. Sus acciones irán desde el robo hasta el intercambio. En un primer momento sólo tomará la ropa del paciente enfermo y golpeará el suelo para que la entidad se introduzca a su vestidura temporal sin dar nada a cambio por ella. Se recupera de la misma manera en que fue tomada, sin aviso, sin intercambio, sin protocolo alguno, lo que generalmente sucede cuando el *tonal* se halla en manos de una entidad no humana de menor jerarquía.

No así, cuando quien ha tomado el *tonal* es alguna entidad mayor, quienes llevan a una transformación corporal obligada, es una versión negativa de la metamorfosis (Viveiros y Taylor, 2006:187). Si se trata de *Achane*, Dueña del Agua, el proceso de disgregación de la complejidad humana es sumamente rápido, pues las posibilidades de ubicar el espíritu son prácticamente nulas, pues la corriente acuática alejará velozmente dicha entidad y no podrá ser ubicada con precisión. Sin embargo, el *ixtlamatki* cuenta con los recursos -políticamente correctos- para interactuar con ella e iniciar el proceso de negociación. Y nuevamente, no actuará solo, pues sin duda necesita la intervención de sus aliados no humanos.

Primero, la fuerza de las plantas sagradas que Mateos (2007) ha llamado las hierbas mágicas del *tonal*, las cuales operan como entidades que sirven para recuperarla, a diferencia de las que he señalado previamente cuya clara participación es más bien en el ámbito de la búsqueda, fungiendo como hierbas para ver, éstas operan como una potencia que atrae y dirige la entidad al cuerpo de su poseedor, sea el cuerpo carnal o la ropa del enfermo que muy frecuentemente es utilizada en sustitución de aquél, sobre todo cuando el paciente se halla tan grave que no puede trasladarse a casa del ritualista o proviene de otro pueblo.

La misma autora ha clasificado al *tonalxibitl* como *Euphorbia brasilensis*, denominada en el área que ella estudia como *mohkaxibitl*, hierba del susto, la cual a decir de su informante principal sirve “porque está viva, tiene su corazón, pero no tienen alma”. La planta no se anima sino hasta la intermediación lingüística que permite la incorporación del Espíritu Santo a la planta haciendo de ella un

sujeto que actuará según sus indicaciones. Así, la información que nos otorga Mateos nos permite señalar nuevamente lo que hemos venido apuntando, el saber hablar del *ixtlamatki* implica y se resume en la posibilidad de tornar objetos-sujetos y dotarlos de agencia. Se trata de un sujeto que construye sujetos, un sujeto que construye mundos, que actúa en ellos y modifica el de otros. Un corazón sin alma, es un corazón sin vida, la fuerza la incorpora el *ixtlamatki* y torna viviente aquello con lo que puede tener una interrelación lingüística. Lo vivo, lo que es agente, es aquello capaz de reaccionar y actuar. A diferencia de lo que ella propone no considero que se trate de una acción sacralizante, como el ejemplo que nos otorga de la consagración del pan y el vino por parte del sacerdote, pues el *ixtlamatki* no combina fuerzas profanas/sagradas sino incorpora agencia a lo que no tiene, vuelve agente lo que antes de su intermediación era sólo un objeto.

Como apunta Sherzer para el caso cuna, “la cura es una combinación de medicina herbolaria y un discurso verbal, la comunicación entre humanos y espíritus especialmente en el lenguaje esotérico, ese del mundo de los espíritus” (1992:119), donde además se utilizan pequeñas enunciaciones que aconsejan verbalmente a la medicina y la activan. Tal es el ejemplo de la petición con la cual se dota de agencia al *tonalxibitl*:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo	1
Tú <i>tonalxibitl</i> , tú siete hojas	2
Vas a levantar a tu hijo que está en la tierra, que está en este mundo	3
Vas a traer a tú hijo que está en la tierra, que está en este mundo	4
Nuestro Señor de Jesucristo	5
Tú <i>tonalxibitl</i>	6
Haz que mire, levántalo	7
Ya vete, ya tráelo	8
<i>En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo</i>	1
<i>Te tonalxibitl, te chikomexibitl</i>	2

<i>Tiktebaltis motlaktikpak konetl ipan tlaktikpatli</i>	3
<i>Te tikbalkwiti motlaltikpak konetl ipan tlaltikpaktli</i>	4
<i>Nuestro Señor de Jesucristo</i>	5
<i>Te tonalxibitl</i>	6
<i>Tiktlachialtis, tisebaltiti</i>	7
<i>ye xitias, ye xikbalkwiti</i>	8

Sin duda, el sujeto del enunciado es en todo momento el *tonalxibitl*, en donde “el poder de las palabras se transforma en la realización de su intención” (Aoki, 1988: 202), mediante el uso alternado de la fuerza centrífuga y centrípeta del ritual. La intimación, ejecutada en este caso mediante las órdenes de R3,R4,R7 y R8, evidencia cómo el enunciador se sirve de la lengua para influir en su alocutario, ese *tú* que denota la evidente presencia del agente como alocutario. Y un movimiento continuo que aleja y acerca al *tonalxibitl* del centro deíctico.

La siguiente parte de la enunciación quedará plasmada como el viaje que siguen las distintas entidades para tomar el espíritu, así las palabras del *ixtlamatki* describen el siguiente escenario:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo	1
Blanca recuerda	2
Blanca levántate, párate	3
Dios Nuestro Señor de Jesucristo haz que mire tu hija que está en la tierra	4
En el camino en donde su tonal está regado, en el agua en donde está tirada	5
Que se levante, que vea, que recuerde.	6
Recuerda Blanca, párate mi alma, en el camino en donde su tonal está regado	7
A fuerza te vas a parar, a fuerza vas a mirar	8
Levántate de donde te caíste	9
Recuerda	10
Allá en el camino en donde su tonal está regado, en donde están barriendo	11
Recuerda	12
Levántate, párate, mira	13
Recuerda	14
Levántate Blanca, recuerda	15
Mira, levántate, recuerda	16
Allá en el camino en donde tu tonal está regado, está barrido	17
Qué mires mi alma, en el camino en donde su tonal está regado,	

en donde su tonal está barrido	18
Recuerda Blanca, levántate de donde te espantaste, de donde te caíste	19
Recuerda, allá en el agua, en la orilla del río en donde te caíste	20
Párate, mi alma, allá en el camino en donde su tonal está regado	21
Mira, mi alma, recuerda.	22

<i>Blanca xitlachia</i>	1
<i>Blanca ximeba, ximoketsa</i>	2
<i>Dios Nuestro Señor de Jesucristo Xiktlachialti motlaltikpakkonetl</i>	3
<i>Kan itonal oxitintok, kan wetsito itech atl</i>	4
<i>Ma meba, ma tlachia, ma tlalnamiki.</i>	5
<i>Xitlachia Blanca, ximoketsa mi alma, kanin itonal oxitintok</i>	6
<i>Wilika timebas, wilika titlachias</i>	7
<i>Ximeba kanin otiwetsi</i>	8
<i>Xitlalnamiki</i>	9
<i>ompa itonal oxitintok, ompa itech ochpantok,</i>	10
<i>Xitlalnamiki</i>	11
<i>Ximeba, Ximoketsa, Xitlachia</i>	13
<i>Xitlanamiki</i>	14
<i>Ximeba Blanca, Xitlalnamiki</i>	15
<i>Xitlachia, Ximeba, Xitlalnamiki</i>	16
<i>Ompa kan motonal oxitintok, ochpantok</i>	17
<i>Xitlachia mi alma, kanin itonal oxitintok, kanin itonal ochpantok</i>	18
<i>Xitlalnamiki Blanca, ximeba kanin otimomohti, kanin otewetsito</i>	19
<i>Xitlalnamiqui itech atl, kan atentli otiwetsito</i>	20
<i>Ximoketsa mi alma ompa itonal oxitintok</i>	21
<i>Xitlachia mi alma, xitlalnamiki</i>	22

Este *hablar de almas* (Severi:1996: 257) da cuenta de la transformación sufrida por la parte no visible del cuerpo: el *tonal* está regado, está en una condición de dispersión no controlada, donde una de las partes de la humanidad condensada en la carga anímica está en posesión de los Otros. El sujeto del enunciado específicamente el *tona/Blanca* a quien se le indican las acciones que habrá de ejecutar: recordar, levantarse y mirar. Actos que hemos visto, resultan fundamentales para la provocar la agentividad de los sujetos aludidos. De otra manera Blanca se halla: dormida, tirada y ciega, es decir, anulada de la red de relaciones bajo las cuales opera el mundo.

De ahí que frecuentemente se use de manera repetida lo siguiente:

Casiano mira, recuerda	1
Que venga tu sangre, que venga tu color ⁹⁶	2
Que vengan sus doce pulsos, que vengan sus doce estrellas	3
Mira, recuerda	4
En esta hora, en este día	5
Que a media noche venga tu mirada, que vengan tus pulsos.	6
<i>Casiano xitlachia, xitlalnami</i>	1
<i>Ma biki moesso, ma biki motlapalo</i>	2
<i>Ma biki matlaktli iban ome motlalnami⁹⁷,</i>	
<i>ma biki matlaktli iban ome mositlal</i>	3
<i>Xitlachia, xitlalnami</i>	4
<i>Ipan nin hora, ipan nin tonal</i>	5
<i>Tlahco yubak hora ma biki motlachialis, ma biki motlalnami.</i>	6

Fórmula que, como mencioné en el capítulo anterior, tiene como finalidad afirmar -mediante la exortación (*ma-*)- la cualidad humana, contenida en el difrasismo conformado por los elementos sangre/color rojo. Cualidad que paulatinamente el enfermo empieza a perder y que es causa de su condición de anormalidad.

Los constreñimientos materiales que implican que el paciente esté en proceso de metamorfosis negativa ocasiona la imposibilidad de comunicación y por tanto el reconocimiento del enfermo como una entidad ajena, en proceso de mutación, de ahí que se equipare su trato al del novicio que, como vimos en el capítulo anterior, implica también el uso de los mismos fragmentos en la intervención lingüística. Destaca en esta parte de la acción enunciativa del chamán el uso de las cualidades veladas de las cosas, expresadas en el uso de sus nombres esotéricos, la incomprendibilidad del lenguaje es resultado de la posibilidad chamánica de ver lo que para otros se halla velado, no es que esté nombrando cosas que los legos no entienden, es que nombra lo que ellos no pueden ver.

⁹⁶ Como mencioné en el capítulo anterior algunos conjuros recopilados por Ruíz de Alarcón (1953:153) y analizados por López Austin mencionan la sangre y el color rojo. También son mencionados en Mckeever (1995: 128).

⁹⁷ En esta súplica la palabra *motlalnami* fue traducida como *pulsos*, en tanto es una de las formas empleadas en Tlacotepec para referirse a ellos. Aunque pudiera traducirse como “tu despertar”, consideré que la idea que está implícita en el texto es la de exhortar al *tonal* a que vuelva al cuerpo haciendo referencia a las distintas formas con las que puede llamársele.

La locura

En la sociedad nahua las anormalidades en el comportamiento son resultado de algún tipo de falla en la condición humana. Se trata de realizar actos que no corresponden al orden y a las acciones esperadas. Ya sea un defecto de nacimiento –al irrumpir las reglas de parentesco- o bien del caso más grave de pérdida del *tonal*, cuando –como he dicho brevemente- la condición de persona humana se va perdiendo paulatinamente mediante ese proceso de socialización con el ámbito no humano. Los Dueños, al retener el espíritu de los humanos, los incorporan a su naturaleza, produciendo entre ellos y el paciente enfermo lazos de familiarización (Villaca 2002 y Fausto 2007). Los vectores de identidad se incrementan, el paciente enfermo gritará por las noches, arañará a quien se acerque y, sobre todo empezarán a mostrar comportamientos culinarios poco “humanos”, intentarán comer tierra y paulatinamente dejará de consumir alimentos cocinados demostrando su disgusto. La inapetencia muestra que la persona está alejándose de su ser nahua. En los sueños se contemplarán comiendo tierra y habitando espacios desconocidos, que sin duda se trata de los dominios de los no-humanos. Dormirán en el día y se mantendrán despiertos por las noches; sus hábitos paulatinamente empiezan a ser un juego de inversiones.

El proceso –atendido a tiempo- es reversible, sin embargo para este momento del involucramiento del paciente con el ámbito de los no-humanos, la liberación de la entidad anímica implicará una relación de intercambio recíproco. Hemos pasado de la toma de la entidad sin entregar nada a cambio a la solicitud. En este momento las personas humanas están en una relación de desigualdad, las peticiones se tornan súplicas:

I

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo	1
Nuestro Señor Jesucristo,	2

<i>En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo</i>	1
<i>Nuestro Señor Jesucristo,</i>	2

Apertura de la enunciación

II

¡Cura a tu hija que está en la tierra!	3
¡Hazla que mire, haz que recuerde!	4
¡Quítale la enfermedad!, que no esté encima de ella	5
¡Usted la va a curar!	6

<i>¡xipakti motlaltikpakkonet!</i>	3
<i>¡Xitlachialti, xitlalnami!</i>	4
<i>¡Xikachibilin kokolistli! Ma amo itech yito.</i>	5
<i>Tehuatzin xipakti.</i>	6

Sujeto del enunciado: Nuestro Padre Jesús
Alocutario-objetivo: paciente

III

Nuestro Señor Jesucristo,	7
Virgen de Guadalupe,	8
Señor San Miguel Ángel.	9
A Ustedes les suplico	10
¡Curen a su hija que está en la tierra!	11
En el camino en donde está regada, en donde la barren.	12
En el calor, en la lluvia.	13

<i>Nuestro Señor Jesucristo</i>	7
<i>Virgen de Guadalupe.</i>	8
<i>Señor San Miguel Ángel.</i>	9
<i>Monefa nimechtlanochilia.</i>	10
<i>Xipaktika totlaltikpakkonetl.</i>	11
<i>kanin oxitintok, kanin ochpantok.</i>	12
<i>Ipan tonalli, ipan kiyubitl.</i>	13

Sujeto del enunciado: Jesucristo, Virgen y San Miguel
Alocutario-objetivo: paciente

IV

Tú la curarás, tú la harás mirar en esta tierra.	14
Dios Nuestro Señor de Jesucristo te suplico,	
¡cura a tu hija que está en la tierra!	15
¡Hazla que mire, haz que recuerde!	16
En donde la barren, en el camino en donde está regada,	
en donde se cae y se cae.	17
En el calor, en la lluvia.	18
Que se pare, que mire, que recuerde. ¡Recuerda!	19
<i>Tehuatsin tikpaktis, Tehuatsin tiktlachialtis ipan in Tlaltikpaktli</i>	14
<i>Dios Nuestro Señor de Jesucristo nimitstlanochilia</i>	
<i>xipakti motlaltikpakkonetl</i>	15
<i>Xitlachialti, xitlalnami</i>	16
<i>kanin ochpantok, kanin oxiintok, kanin wewetsi</i>	17
<i>Ipan tonalli, ipan kiyubitl</i>	18
<i>Ma meba, ma tlachia, ma tlalnami. Xitlalnami</i>	19

Sujeto del enunciado: Nuestro Señor Jesucristo
 Alocutario-objetivo: paciente

V

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.	20
Te suplico aquí en la tierra,	21
Tú la vas a curar, tú vas a hacer que mire aquí en la tierra.	22
¡Haz que recuerde!, quítale la enfermedad, que no esté en ella.	23
Tú la vas a curar,	24
<i>En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.</i>	20
<i>Nimitstlanochilia itech nin Tlaltikpaktli</i>	21
<i>Tehuatsin tikpaktis, Tehuatsin tiktlachialtis ipan nin Tlaltikpaktli</i>	22
<i>Xitlalnami, xikachibilin kokolistli, ma amo itech yito</i>	23
<i>Te tikpaktis.</i>	24

Sujeto del enunciado: Nuestro Señor Jesucristo
 Alocutario-objetivo: paciente

VI		
	yo la haré recordar aquí en la tierra.	25
	<i>Ne nictlalnamiquiz ipan nin Tlalticpactli.</i>	25
	Sujeto del enunciado: <i>Ixtlamatki</i>	
	Alocutario-objetivo: paciente	
VII		
	¿Quién más la va a curar?, ¿Quién más la hará mirar?, pues tú la curarás.	26 27
	Tú la harás mirar en esta tierra.	28
	<i>¿Ah nochi ticpactis? ¿Ah nochi tiktlachialtis?</i>	26
	<i>Pues Tehuatsin tikpaktis.</i>	27
	<i>Tehuatsin tiktlachialtis ipan nin Tlaltikpaktli.</i>	28
	Sujeto del enunciado: Nuestro Señor Jesucristo	
	Alocutario-objetivo: paciente	
VIII		
	Dios Nuestro Señor de Jesucristo te lo suplico,	29
	Nuestro Señor San Miguel Ángel	30
	Ustedes la curarán. Ustedes la harán mirar.	31
	<i>Dios Nuestro Señor de Jesucristo nimitztlanochilia.</i>	29
	<i>Nuestro Señor San Miguel Ángel</i>	30
	<i>Monefa ninkipaktiskeh. Monefa ninkitlachialtiskeh</i>	31
	Sujeto del enunciado: Nuestro Señor Jesucristo y Señor San Miguel Ángel	
	Alocutario-objetivo: paciente	
IX		
	Juquilita te lo suplico. Juquilita cura a tu hija Blanca que está en la Tierra	32
	Que vea, que se levante, que recuerde.	33

Tú cúrala. Tú hazla mirar en la tierra.	34
¿Quién más la va a curar?, ¿quién más la hará mirar?	35
Pues tú la harás mirar.	36
Tú la vas a curar en la tierra.	37
Te lo suplico, ¡cura a Blanca!	38
¡Hazla mirar!, ¡hazla recordar!, ¡quítale la enfermedad!	39
Que no esté en ella.	40
Tú la vas a curar, Tú la harás mirar en la tierra.	41
Te lo suplico Juquilita.	42

<i>Juquilita nimitstlanochilia. Juquilita xipakti motlaltikpak konetl Blanca</i>	32
<i>Ma tlachia, ma meba, ma tlalnamiqúi</i>	33
<i>Tehuatsin xipakti. Tehuatsin xitlachialti ipan nin Tlaltikpaktli.</i>	34
<i>¿Aquin noch quipaktis?, ¿aquin noch quitlachialtis?</i>	35
<i>Pues Tehuatsin tiklachialtis.</i>	36
<i>Te tikpaktis ipan nin Tlaltikpaktli.</i>	37
<i>Nimitstlanochilia, xipakti Blanca.</i>	38
<i>Xitlachialti, xitlalnamiqúi, xikachibilin kokolistli.</i>	39
<i>Ma amo itech yito.</i>	40
<i>Tehuatsin tikpaktis. Tehuatsin tiklachialtis ipan nin Tlaltikpaktli</i>	41
<i>Nimitstlanochilia Juquilita.</i>	42

Sujeto del enunciado: Virgen de Juquila
Alocutario-objetivo: Paciente

X

Señor San Miguel Ángel te lo suplico.	43
¡Cúrala, hazla mirar, haz que recuerde!	44
Tú la vas a curar.	45

<i>Señor Miguel Ángel nimitstlanochilia.</i>	43
<i>Xipakti, xitlachialti, xitlalnamiqúi.</i>	44
<i>Tehuatsin tikpaktis.</i>	45

Sujeto del enunciado: Señor San Miguel Ángel
Alocutario-objetivo: paciente

XI

Juquilita te lo suplico, tú la vas a curar	46
Concepción de Xocotlantzin te lo suplico, ¡cúrala!, ¡hazla que mire!	47
Que no esté regado allá el <i>tonal</i> de tú hija que está en la tierra	48
Que se levante, que mire. ¡Recuerda!	49
Hazla recordar.	50
Tú la vas a curar en la tierra.	51
¿Quién más la va a curar?,	52
pues tú la vas a curar. Tú la vas a hacer que mire en esta tierra	53
Que mire, que se levante. ¡Quítale esta enfermedad!	54
Que mire, que recuerde.	55
<i>Juquilita nimitstlanochilia, te tikpaktis</i>	46
<i>Concepción de Xocotlantsin nimitstlanochilia xipakti, xitlachialti</i>	47
<i>Ma amo ompa tonal xitintok motlaltikpakkonetl</i>	48
<i>Ma meba, ma tlachia. Xitlalnami</i>	49
<i>Tehuatsin xitlalnami</i>	50
<i>Tehuatsin xipaktis ipan nin Tlaltikpak</i>	51
<i>¿Akin noch kipaktis?</i>	52
<i>Pues Tehuatsin tikpaktis.</i>	
<i>Tehuatsin tictlachialtis ipan nin Tlaltikpaktli</i>	53
<i>Ma tlachia, ma meba. Xitlachibilin kokolistli</i>	54
<i>Ma tlachia, ma tlalnami</i>	55

Sujeto del enunciado: Vírgenes de Juquila y Xocotlantsi
 Alocutario-objetivo: paciente

En esta parte de la enunciación, la intermediación lingüística del *ixtlamatki* sigue estando presente. No obstante, sus acciones pasan de ser convocatorias para que los no-humanos se hagan presentes, como en el caso de la iniciación, a la súplica únicamente (*nimitstlanochilia*) (R10, 15, 21, 29, 32, 38, 42, 43, 46, 47). Su acción es solicitar a las entidades no-humanas del panteón católico, asumiendo una jerarquía menor, que hagan mirar (R4, 6, 14, 22, 28, 31, 34, 36, 39, 44, 53-55), recordar (R4, 14, 16, 22, 28, 31, 39, 55, 45) al paciente.

Las acciones curativas solicitadas a dichas entidades recaen principalmente en la Virgen de Juquila, entidad no-humana, altamente venerada en la Sierra Negra de

Puebla. Su ubicación como el sujeto del enunciado vinculado mayoritariamente a al verbo “curar” (R32, 35, 37, 38, 41, 46, 51, 52) es resultado de que se trataba de una paciente, razón por la cual le entidad convocada es mayoritariamente una deidad femenina.

Nuevamente, como en el caso de la iniciación, el enfermo aparece siempre como un paciente sobre el que recae las acciones realizadas por las deidades católicas mediante la intervención suplicante del *ixtlamatki*.

La actitud del enunciador se modifica conforme avanza la gravedad de la enfermedad, se trata ahora de una negociación donde el solicitante deberá convencer al enemigo quien lleva ganada la partida. El trato a las entidades no humanas no puede ser el mismo, la enunciación para este caso particular sucede en una permanente relación con un “Tú”, el *ixtlamatki* no vuelve en este caso a prestar su voz a las entidades no-humanas o a actuar con ellas como un “Nosotros”. La necesidad de pagar y negociar premia en este momento de la enfermedad.

Sucedirá entonces que el *ixtlamatki* deberá fabricar los sujetos necesarios para que actúen en beneficio del enfermo y llevar a cabo la entrega del *tlapatkayotl* terapéutico, que a diferencia del que opera en la iniciación deberá ser enterrado también en el cerro.

El *tlapatkayotl* se prepara siguiendo un cuidadoso proceso de incorporación, se trata del sustituto que ocupará el lugar del enfermo. Mediante la acción ritual un conjunto de objetos se tornan un sujeto en particular. El primer paso consiste en tomar un par de huevos de gallina, a los cuales -mediante un instrumento filoso- se les hará una pequeña abertura en la parte más angosta, -la cabeza del objeto- para sacar de ella unas gotas de clara y colocarlas en lo pulsos del paciente. El fluido vital del huevo se transfiere al cuerpo de aquél al que sustituirá. Al terminar colocará un pedazo de copal, el cual prenderá mientras menciona:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo	1
Dulce recuerda	2
Dulce levántate, párate	3
Haz que mire tu hija que está en la tierra	4
En el camino en donde su tonal está regado, en el agua en donde está tirada	5
Que se levante, que vea, que recuerde	6
A fuerza te vas a parar, a fuerza vas a mirar	7
Levántate de donde te caíste	8
Recuerda	9
allá en el camino en donde su tonal está regado, en donde lo están barriendo	10
Recuerda, levántate	11
Párate, mira	12
Recuerda, levántate Dulce	13
Recuerda, mira	14
Levántate, recuerda	15
Allá en el camino en donde tu tonal está regado, está barrido	16
Mira mi alma, en el camino en donde su tonal está regado, en donde su tonal está barrido	17
Recuerda Dulce, levántate de donde te espantaste, de donde de caíste	18
Recuerda en el agua, en la orilla del río en donde te caíste	19

<i>En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo</i>	1
<i>Dulce xitlalamiki</i>	2
<i>Dulce ximeba, ximoketsa</i>	3
<i>Xiktlachialti motlaltikpakkonetl</i>	4
<i>Kanin itonal oxtintok, kanin wetsito itech atl</i>	5
<i>Ma meba, ma tlachia, ma tlalamiki.</i>	6
<i>Wilika timebas, wilika titlachias</i>	7
<i>Ximeba kanin otiwetsi</i>	8
<i>Xitlalamiki</i>	9
<i>ompa itonal oxtintok, ompa itech ochpantok</i>	10
<i>xitlalamiki, ximeba,</i>	11
<i>ximoketsa, xitlachia,</i>	12
<i>Xitlalamiki, ximeba Dulce</i>	13
<i>Xitlalamiki, xitlachia</i>	14
<i>Ximeba, xitlalamiki</i>	15
<i>Ompa kani motonal oxtintok, ochpantok</i>	16
<i>Xitlachia mi alma, kanin itonal oxtintok, kanin itonal ochpantok</i>	17

<i>Xitlalnami</i> Dulce, <i>ximeba kan otimomohti, kan otihuetsito</i>	18
<i>Xitlalnami itech atl, kan atentli otihuetsito</i>	19

En este caso, el sujeto del enunciado es, en esencia Dulce, la paciente. Sin embargo, aparece de manera ocasional como alocutario-objetivo (R4-6, 10 y 17) un sujeto al que no se hace referencia y que, por las solicitudes hechas, podemos suponer que se trata de alguna deidad católica.

Después de realizado el mismo procedimiento con un segundo huevo, se envuelven con la prenda de la persona, la cual le dará el cuerpo de ésta. Los huevos serán enterrados y la ropa servirá de sostén a la entidad intercambiada.

Simultáneamente, el *ixtlamatki* se dirige al cerro para enterrar un gallo o gallina, según el género del paciente, sólo que éste deberá colocarse sin las entrañas, únicamente se dejará el corazón. Antes de partir los huevos del *tlapatkayotl* se activan mediante la siguiente enunciación:

I		
	Naty mira, recuerda	1
	Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce <i>tonal</i>	2
	Que no esté ahí tu sangre, que no esté ahí tu color	3
	No estés allá cansándote, no estés allá llorando	4
	<i>Naty xitlachia, xitlalnami</i>	1
	<i>Ma biki matlaktli iban ome mosital,</i>	
	<i>ma biki matlaktli iban ome motonal</i>	2
	Amo ompa ma yito moesso, amo ompa ma yito motlapalo	3
	Amo nepa xisotlabato, amo nepa xichokato	4

Sujeto del enunciado: Paciente
Alocutor-objetivo: *Tonal*

II	Ahí viene el Niño blanco	5
----	--------------------------	---

ya no es broma, ya no es un juego 6

*Ompa yibi istakkonetsintli*⁹⁸ 5

Ye mich kamanali, Ye mich abilli 6

Sujeto del enunciado: Niño blanco

III

Para que venga la mirada de tu hija que está en la tierra 7

Para bitz itlachialis motlaltikpakkonetl 7

Sujeto del enunciado: Entidad no-humana

Alocutor-objetivo: *Tonal*

IV

Naty estás en la tierra 8

Que vengan sus pulsos⁹⁹, que venga su espera 9

Naty mira, recuerda 10

Que venga tu sangre, que venga tu color 11

Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce tonal 12

Naty ipan tlaltikpaktli 8

Ma biki itlalnamikilis, ma biki itechialis 9

Naty xitlachia, xitlalnamiki 10

Ma biki moesso, ma biki motlapallo 11

Ma biki matlaktli iban ome mosital,

ma biki matlaktli iban ome tonal 12

Sujeto del enunciado: Paciente

Alocutor-objetivo: *Tonal*

⁹⁸ Se refiere a los huevos.

⁹⁹ Me parece que una de las traducciones más adecuadas, en este contexto, de *itlalnamiquilis* es precisamente la de "pulsos". Hay una serie de palabras que son utilizadas por los informantes como sinónimos de *tonal*. *Itlalnamikilis* es una de ellas.

V

Tú, el niño blanco, no eres un juego, no eres una broma	13
Hasta donde están las siete lomas, las siete cuevas ¹⁰⁰ ,	
con tu fuerza y tu pensamiento	14
vas a llamar a tu hijo que está en la tierra,	
hasta allá vamos a pasar	15
tú vas a agarrar y agarrar a tu hija Naty que está en la tierra	16
que recuerde, que venga su mirada	17
Ya lo bendijo Nuestro Padre Jesús y Nuestra Madre la Virgen	18
para que lo levante de la tierra	19
hasta que sus alas lo levanten del suelo	20
hasta que se emborrache y se emborrache, hasta que grite	21
para que vengan la mirada y los pulsos de tu hija	
Naty que está en la tierra	22
Que vengan sus pulsos, que venga su mirada	23
<i>Te istakkonetl mich tiabilli, mich tikamanali</i>	13
<i>Hasta ipan chikome loma, chikome kamalibik,</i>	
<i>itech chikabalistli iban tlalnamikilistli</i>	14
<i>tiktsatsilis tlaltikpakkonetl, hasta ompa tipanoti</i>	15
<i>ipan in tlaltikpakkonetl Naty tikkuikuilis</i>	16
<i>ma tlalnamiki, ma biki itlachialis</i>	17
<i>Ye okitiochi Totatsin Jesús iban Tonatsin la Virgen</i>	18
<i>para tlaltikpak kakokuilis</i>	19
<i>hasta moalas kakokuinilis</i>	20
<i>Hasta tlabanas, hasta tsatsis</i>	21
<i>para bits itlachialis iban itlalnamikilis tlaltikpakkonetl</i>	
<i>Naty ipan in tlaltikpaktli</i>	22
<i>ma biki itlalnamikilis, ma biki itlachialis</i>	23

Sujeto del enunciado: Niño Blanco e *ixtlamatki*
 Alocutor-objetivo: *Tonal*

VI

Naty mira, recuerda	24
Que venga tu sangre, que venga tu color	25
Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce <i>tonal</i>	26
a la media noche que venga su pensamiento,	
que venga su mirada.	27
<i>Naty xitlachia, xitlalnamiki</i>	24
<i>Ma biki moesso, ma biki motlapalo.</i>	25

¹⁰⁰ Es el nombre que en los contextos rituales de curación algunos especialistas utilizan para referirse al *Kobatepetl*

*Ma biki matlaktli iban ome mosital,
ma biki matlaktli iban ome motonal
ipan tlahko yubak bits itlalnamikilis, itlachialtis*

26
27

Sujeto del enunciado: Paciente
Alocutor-objetivo: *Tonal*

La recuperación del *tonal* queda en este momento del ritual terapéutico bajo el dominio exclusivo del *ixtlamatki* quien, ayudado por el Niño blanco, captura la entidad anímica que ha sido sustraída al individuo. El cual, gradualmente, va tomando un papel mucho más activo en su propia recuperación. Las indicaciones se tornan órdenes y la paciente, en este caso, es directamente modificada por las acciones del ritualista.

Asir y reintegrar el alma: el retorno de la condición de persona

Finalmente, el *ixtlamatki* deberá colocar la prenda que ha utilizado como elemento que cierra el proceso de reincorporación, vuelve a vestir al individuo con los elementos que mantenía distante. La prenda deberá dejarse puesta varios días, paulatinamente, llega la mejoría y con ella la normalización de los hábitos. Poco a poco vuelve el deseo de comer, el sueño interrumpido cesa y las visiones de sí mismo en un medio evidentemente no humano concluyen. Se trata de la recuperación de la condición de persona humana, quien nuevamente reconoce a sus parientes y los “respeta”, se vuelven a establecer los lazos sociales y con ellos la salud.

El proceso curativo es, como hemos podido ver, un juego enunciativo en el cual la función ritual que ejerce el chamán “le permite atribuir a su palabra un estatus pragmático excepcional” (Severi,1996:5), el de un sujeto que pertenece a una modalidad excepcional: la de ser espíritu y persona humana. Alguien que posee

una cualidad doble que le ha permitido ser reconocido en su comunidad como el ejecutor de la política sociocósmica.

La actividad chamánica es un acto enunciativo que aplica la posibilidad del lenguaje de crear y recrear el mundo. No es el montaje de una sociedad cuya fragilidad intelectual los orilla a construir un mundo mágico, es una forma de ser en el mundo, es el resultado de acciones culturales propias.

REFLEXIONES FINALES

No sólo cambia el mundo, cambia el ojo que lo mira

Alejandro Jodorowsky

La posibilidad de la que nos dota la práctica antropológica para hablar de la alteridad se vuelve el pretexto ideal para acercarnos a modos distintos de estar en el mundo. Desde el inicio de mi práctica etnográfica en la Sierra Negra el innegable atractivo de la zona me hizo saber que ese era mi lugar de partida. No deje de ver, al inicio, con el extrañamiento necesaria la práctica ritual –e incluso la cotidiana- de la vida de los tlaqueños, principalmente, así como la de los habitantes de Mazateopan y Zacatilihuic. El acercamiento paulatino con la gente, particularmente con los *ixtlamatkeh* me sirvieron de valiosa fuente de información, poco a poco el extrañamiento mutuo se diluía. Mis primeras investigaciones fueron valoradas muy positivamente por el medio antropológico y los nahuas valoran que su cultura sea conocida fuera de la comunidad. Ahora, esta investigación llega a mirar de otra forma lo que recolecté desde hace nueve años cuando llegué como egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y lo que paulatinamente he recolectado desde entonces. Cada vez ha sido más fácil el entendimiento mutuo y cada vez el compromiso es más grande con ellos. Los datos principales son de la comunidad de Tlacotepec de Díaz, donde he centrado la mayor parte de los análisis, y son ellos también quienes me hacen salir del pueblo llena de inquietudes y nuevas interrogantes. No es este el punto final de las reflexiones en torno a las comunidades nahuas de la Sierra, es un punto de llegada que da pauta a otro nuevo recorrido antropológico.

La sierra no es más la misma, de ser una zona prácticamente desconocida en el medio antropológico, los trabajos de Fagetti (2003 y 2010), Mateos (2009), así como nuevas investigaciones tanto en la zona nahua como mazateca del municipio abren las puertas a nuevos datos y a la posibilidad de conocer más a fondo la realidad de esos pueblos, quienes cada vez de manera más intensa se integran a la complejidad del mundo occidental.

La lengua no deja de ser punto de entendimiento común, más del 90% de las personas la siguen hablando y los niños menores de 5 años de Mazateopan, por ejemplo, son aún monolingües. El náhuatl es la lengua del ritual, pese a los embates de las nuevas religiones que se la atribuyen al Demonio y a las “falsas” prácticas de los católicos más tradicionalistas, el que sea empleado independientemente del bilingüismo de la mayor parte de la población no deja de ser un dato importante. Es parte de lo que le da sentido a la enunciación del *ixtlamatki*.

El saber ver, saber soñar y saber hablar son las premisas que guían el quehacer del chamanismo nahua, forman parte de las acciones mediante las cuales el especialista se relaciona con las diversas corporalidades que habitan el mundo. Roto el entendimiento mutuo debido a la diversificación que originó la distribución de los existentes en diversos espacios, la acción del ritualista se establece como la forma por excelencia de reestablecerlo, gracias a la acción de un ser interespecífico que es señalado por los nahuas como “persona y espíritu”.

Así entre personas humanas –*kristianohmeh*- y personas no humanas –*xantilmeh* y *ehekahmeh*- el ritualista orquesta sus relaciones, las más de las veces complicadas y conflictivas, las cuales no distan de ser las mismas que privan en la vida cotidiana de cualquier ser humano, posibilitado para hacerlo como consecuencia de su particular forma de haber nacido y de la duplicidad de su cuerpo. Un cuerpo que le permite transmutarse y contemplar la interioridad humana de los seres y cosas del mundo.

Mediante su acción enunciativa, el *ixtlamatki* crea escenarios verbales en los cuales actúa y genera la posibilidad de acción en los objetos que coadyuvarán en la obtención de los fines que persigue la ritualidad nahua. Se sirve de la condición humana latente de sujetos potenciales que son activados sólo en el contexto de la ritualidad como las plantas del costumbre –hijas del Señor del Monte- y del tabaco. Así en conjunto, salen en marcha para ubicar esa parte del espíritu que ha sido secuestrado y que generará la efectividad de la acción ritual.

El sujeto nahua, desde esa perspectiva, no puede ser visto más como un ser individual, sino como han señalado los melanesistas como un “dividuo” que traspasa las fronteras de su piel, algo que se manifiesta claramente en las exégesis nahuas sobre el ser humano, el cual a todas luces es pensado como un ser múltiple y disgregado, que lleva a la necesidad de entender la lógica de relación entre sus componentes.

La inexistencia de la oposición naturaleza/cultura en el pensamiento indígena queda asentada en la forma de concebir los cuerpos y la dinámica procesual que sirve para conformarlos, pues a diferencia de lo que pensamos, *tonakayo* –nuestro cuerpo- es una cualidad construida mediante la socialización y las prácticas culinarias. Los nahuas no nacen nahuas se hacen nahuas mediante el consumo de maíz así como a partir del establecimiento de lazos sociales que consolidan su persona humana. Esta vestimenta es lo que distinguirá a las personas humanas del resto de los seres: muertos, ancestros, dueños, santos y nahuales hacen manifiesta su diferencia a partir de la ausencia o incompletud de un cuerpo con apariencia humana.

Derivado de la imposibilidad de pensar en mundo bajo la lógica de una oposición que considerábamos dada, resulta inoperante también para entender al chamanismo la consideración de ámbitos que se diferencien por la oposición de sus cualidades, no es posible pensar ya que la acción ritual del chamán es el manejo de las fuerzas sagradas del cosmos, y no lo es porque resulta que lo que permite la acción ritual como forma de contacto es la idea de similitud y compatibilidad entre el *ixtlamatki* y las entidades no-humanas. El chamán nahua

opera a partir de la transformación de su entorno y de sí mismo a partir de las palabras que enuncia y del contexto en el que lo hace. Hablar de la acción chamánica como una acción que opera desde la lengua, desde hacer cosas con palabras, desincorpora misticismo a la práctica y toma en serio la labor terapéutica de los *ixtlamatkeh*.

Hablar de chamanismo alejándonos de premisas inciertas y no aplicables puede ayudar a la disciplina a distanciarse del etnocentrismo de la ciencia adjudicando a occidente la única manera objetiva de ver el mundo y atribuyendo a las otras culturas formas siempre inacabadas de aprehender el mundo. Seguir creyendo que los indios están más cerca de lo sagrado es confirmar que la ciencia y la tecnología han alejado a occidente de su naturaleza prístina.

Entre los nahuas de la Sierra Negra no opera la ritualidad en ámbitos colectivos, no visten a la manera “tradicional” al menos desde hace 50 años, no hay carnavales ni vistosas danzas en día de muertos como con sus vecinos los mazatecos; los nahuas son más bien reservados; lo mismo sucede con los rituales terapéuticos, suceden en el interior de los hogares, entre el *ixtlamatki*, el paciente y un familiar. Nada de rituales que procuren el bienestar para toda la comunidad. Así, que no existen imágenes de celebraciones multitudinarias, ensombrecidas por el humo del copal y las velas. Los escenarios se construyen con la voz, con la puesta en marcha de la acción enunciativa, así se hacen presentes las entidades no humanas, los ayudantes, el espíritu. Se marcan peticiones, súplicas y se juega con las palabras. El lenguaje ritual es el lenguaje de la diplomacia.

El estudio de la ritualidad terapéutica en este estudio se inserta en una discusión mayor la cual, como he mencionado, tiene como finalidad discutir la pertinencia del concepto de chamanismo y trasladar la atención a la acción enunciativa con la cual el ritualista acciona el mundo y a sus habitantes. Reconfigurando las categorías podremos adentrarnos a la lógica de las prácticas terapéuticas, en este caso, de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla.

Asimismo, la postura teórica con la que fue planteada esta investigación me permite desarrollar elementos de la ritualidad nahua que hasta antes no había considerado como puntos de apoyo para comprenderla. Atender las peticiones rituales ha hecho posible formular la capacidad del *ixtlamatki* para crear entornos enunciativos en los cuales se hacen presentes las personas humanas y las no-humanas. La palabra ontológica de la terapéutica nahua explica su razón de ser y sirve de visor para entender la forma de ser y estar en el mundo de los habitantes del municipio de San Sebastián Tlacotepec.

Finalmente, mi interés esencial es aportar esta reflexión y los datos etnográficos que la acompañan a la antropología en general y a la antropología mexicana, en particular.

ABBAGNANO, Nicola ([1961] (1987)), *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

ÁLVAREZ Heydenreich, Laurencia (1987), *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan*, Morelos. México, INI. (Serie de Antropología Social 74).

ARAMONI, Ma. Elena (1990), *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, CONACULTA. (Colección Regiones).

ARIEL DE VIDAS, Anath (2003), *El trueno ya no vive aquí, representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek*, México, CIESAS-El Colegio de San Luis-CEMCA-IRD.

AOKI, Eriko (1988), "The case of the purloined statues: the power of words among the Lionese" en Jame J. Fox (editor) *To speak in pairs*, Great Britain, Cambridge University Press, pp. 202-228.

AUSTIN, John L. (1971), *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós.

BARCELOS NETO, Aristóteles (2006), "De divinacoez xanánicas e cicusacoez de feiticaria," en *imagens Wauja da agencia letal*, INANA 12(2), pp. 285-313.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1992), "La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas" en *Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura.

BENVENISTE, Émile ([1977] (2008a)), "El aparato formal de la enunciación", en *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, pp. 82-94.

BENVENISTE, Émile ([1977] (2008b)), "Estructura de la lengua y estructura de la sociedad", en *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, pp. 95-106.

BLIXEN, Olaf (1988), "La luz y las tinieblas. El día y la noche en la mitología sudamericana", en *Moana. Estudios de Antropología*, Montevideo, vol. V, núm. 3, pp. 3-106.

BONHOMME, Julien (2005), "Voir par-dérrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon", *Social Anthropology*, vol.13, n°3, pp.259-273.

CHAMOUX, Marie-Noelle (1989), "La notion nahua d'individu: Un aspect du tonalli dans la région de Huahuchinango, Puebla", en *Enquetes sur L'Amérique moyenne. Melanges offerts a Guy Stresse-Péan*, (Col .Études Mésoaméricaines) CEMCA-INAH-CONACULTA, pp. 303-312.

CHAMOUX, Marie Noëlle (s/f), "Persona, animacidad, fuerza", en *La noción de vida en Mesoamérica*, Johannes Neurath, María del Carmen Valverde et Perig Pitrou (editores), UNAM-CEMCA, México, en prensa.

CHAUMEIL, Jean Pierre (1993), "Des esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne", en *L'Homme*, 126-128, avr-dec, XXXIII (2-4), pp.409-427.

DEHOUE, Danièle (2010), "La polisemia del sacrificio tlapaneco", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH-UNAM, pp. 499-518.

DÉLÉAGE, Pierre (2007), "Trois points de vue sur les revenants sharanahua," en *L'Homme*, 183, pp. 117-146.

DÉLÉAGE, Pierre (2009), *Le chant de l'anaconda, l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (amazonie occidentale)*, Nanterre, Société D'Ethnologie.

DESCOLA, Philippe (1996), *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Ecuador, Abya-Yala, (Colección Pueblos del Ecuador).

DESCOLA, Philippe (1998a), "Estrutura ou sentimento: a Relação com animal na Amazônia", em *Mana* 4(1), pp. 23-45.

DESCOLA, Philippe (1998b), "Las cosmologías de los indios del amazonas", en *Zainak*, 17, pp. 219-227.

DESCOLA, Philippe (2001), "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Phillippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

DESCOLA, Philippe (2002), *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores.

DESCOLA, Philippe (2005), *Par-de là nature et culture*, Francia, GALLIMARD.

DEVEREUX, George (2005), "El chamán sufre un trastorno mental", en Jeremy Narby y Francis Huxley (Coords.) *Chamanes a través de los tiempos, quinientos años en la senda del conocimiento*, , Barcelona, Káiros.

DWYER, Peter D. y MINEGGAL Monica (2007), "Social change and agency among kubo of Papua Nueva Guinea," en, *Journal of the Royal Institute*, Vol. 13, ISSUE 13, pp. 545-562,

DUCROT, Oswald (1982), *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística*, Barcelona, Editorial Anagrama.

ECHEVERRÍA, Rafael (2008), *Ontología del lenguaje*, Argentina, GRANICA.

ELIADE, Mircea ([1951] (1992)), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.

ELIADE, Mircea (1997), *El vuelo mágico y otros ensayos*, España, Ediciones Siruela.

ELLEN, F., Roy (2001), "La geometría cognitiva de la naturaleza. Un enfoque contextual", en Philippe Descola y Gísli Pálson (coords.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, , México, Siglo XXI, pp. 124-146.

ESCANDELL VIDAL, Ma. Victoria (1993), *Introducción a la pragmática*, España, Anthropos, Editorial del Hombre.

FAGETTI, Antonella (2002), *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés/BUAP.

FAGETTI, Antonella (2003), *Los que saben... Testimonios de vida de médicos tradicionales en la región de Tehuacán*, México, ICSYH/BUAP/CDI.

FAGETTI, Antonella (Coord.)(2010) *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, ICSYH/BUAP/PyV.

FAUSTO, Carlos (2000), Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia, em *Mana* 8(2), pp. 7-44.

FAUSTO, Carlos (2008), "Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia" em *Mana* 14(2), PP. 329-366.

FOX, James (1988), "Manu kama's road, Tapa Nilu's path: theme, narrative, and formula in Rotinese ritual language," en Jame J. Fox (editor) *To speak in pairs*, Great Britain, Cambridge University Press, pp. 161-202.

GALINIER, Jacques (1990), *La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, México, UNAM-CEMCA-INI.

GAOS, José ([1973] (1994)), *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo*, México, UNAM.

GELL, Alfred (1998), *Art and agency*, Oxford, Clarendon Press.

GUI TERAS HOLMES, Calixta (1996), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México, FCE, 1ª reimpresión.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel y Pedro PITARCH (coords.) (2010), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Iberoamericana-Vervuet.

HAMAYON N., Roberte (2009), *Chamanismo de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selección de textos y coordinación de la traducción Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, IIH-UNAM.

HANKS, William F. (2000), *Intertext. Writing on language, utterance and context*, USA, Rowman & Littlefield Publisher, Inc.

HARRIS, Grace G. (1989), "Concepts of individual, self and person in description and analysis" en *American anthropologist*, 91 (3), pp. 599-612.

HARNER, Michel (1973), "Prefacio", en *Hallucinogens and shamanism*, Oxford, Oxford University Press.

HAVILAND, Jonh (2003), "Dangerous places in Zinacantec prayer", en *Espacios mayas, usos, representaciones y creencias*, Alain Breton, Aurore Monod, Mario Humberto (Coords.), México, UNAM-CEMCA.

HENARE, A., M. HOLBRAAD Y S. WASTELL (2007), "Introduction", en *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, London.

HOLBRAAD, Martin (2008), "'Ontology' is just a new word for 'culture'", en Soumhay Venkatesan (ed.), *Ontology is just another word for culture. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory (GDAT)*, Manchester, University of Manchester, pp., 32-39.

HUMPHREY, Caroline y James LAIDLAW (1994), *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford, Clarendon Press.

ICHON, Alain (1990), *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI-Conaculta, (Colección Presencias 24).

INCHÁUSTEGUI, Carlos (1977), *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, SEP-INAH.

KEAN, Webb (1997), "Religious Language", en *Annual Review of Anthropology*, vol.26, pp. 47-71.

KELLY, Isabel (1965), *Folk practices in north Mexico, birth customs, folk medicine and spiritualism in the Lagune zone*, Austin, University of Texas Press.

KELLY LUCIANI, José Antonio (2001), "Fractalidad e troca de perspectivas", en *Mana* 7(2), pp. 95-132.

LASTRA, DE SUAREZ, Yolanda (1986), *Las áreas dialécticas del náhuatl moderno*, México, UNAM.

LEENHARDT, Maurice ([1961] (1997)), *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós Básica.

LEÓN DE, PASQUEL, Lourdes (2005), *La llegada del alma lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, CIESAS/CONACULTA/INAH.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1992), “La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós Básica, pp. 211-229.

LEVINSON, Stephen (1990), *Pragmática*, Editorial Teide.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1974), *El alma primitiva*, Barcelona, Ediciones Península.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1967), “Términos del nahuallatolli”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, v. 17, no. 1 (65), julio-septiembre, pp. 1-36.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1990), “La cosmovisión en Mesoamérica”, en Sonia Lombardo (coord.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH-Conaculta (Obra Diversa), 1990, pp. 461-507.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1995), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA. 2 tomos, primera reimpresión. (Serie Antropológica 39).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1998), *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM-IIA.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2004), “la concepción del cuerpo en mesoamerica”, en *Elogio del cuerpo mesoamericano*, Artes de México, núm. 69, México, INAH-CONACULTA.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2009), “El dios en el cuerpo”, en *Dimensión antropológica*, año 16, vol. 46, mayo-agosto, México, INAH, pp. 7-46.

LORENTE, David (2006), *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (el complejo ahuaques-tesiftero en la sierra de Texcoco, México)*, Tesis de Maestría, México, Universidad Iberoamericana.

LOWIE, Robert H. ([1976] (1990)), *Religiones primitivas*, Madrid, Alianza Universidad.

LUPO, Alessandro (1995), *La tierra nos escucha*, traducción Stella Mastrangelo, México, PRESENCIAS/INI.

LUPO, Alessandro (2001), "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología, pp. 335-389.

MALINOWSKI, Bronislaw (1977), *Los jardines del coral*, Barcelona, Libor.

MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexander (1977), "Los gerentes de la selva," en *La iglesia en Amazonas*, pp. 44-48

MATEOS, Elizabeth (2009), *Las hierbas mágicas del tonal. El uso de la herbolaria y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH.

MARCOS, Sylvia (1991), "Mujeres, cosmovisión y medicina: Las curanderas mexicanas" en, O. De Oliveira (coord.). *Trabajo, poder y sexualidad*, México, PIEM-Colmex, pp. 359-382.

MARTÍNEZ, Roberto (s.f.), *Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica*, mecanoescrito.

MAUSS, Marcel (1938), "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de « moi »", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, Londres.

MCEEVER FURST, Jill Leslie (1995), *The natural history if the soul in ancient Mexico*, USA, Yale University Press.

MEDINA, Andrés (2000), *En las cuatro esquinas en el centro*, México, UNAM-IIA.

MÉNDEZ, Juan (2010), "Curanderos y cazadores: Transformaciones ontológicas en Mazateopan, Puebla", ponencia presentada en la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Puebla.

MILLÁN, Saúl (s/f), *Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua*, mecanoescrito.

MITCHELL, David (1988), "Method in the metaphor. The ritual language of Wanukaka", en James Fox (ed.), *To speak in pairs: essays on the ritual languages of eastern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-103.

MONTES DE OCA, Mercedes (1997), "Los difrasismos en náhuatl. Un problema de traducción o de conceptualización", en *Amerindia*, núm. 22.

MYSYK, Avis (1998), "Susto: an illness of the poor", en, *Dialectical anthropology*, Países Bajos, Kluwe Academic Publishers, n. 23, pp. 187-202.

NEURATH, Johannes (2009), "La boda del maíz y la fragilidad de la alianza", en *Ciencias*, (92 - 93), pp. 34-40.

NEURATH, Johannes (2011), "Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas," en Romero, Laura (s/f) (Coord.) *Curanderismo y chamanismo: Nuevas perspectivas*, Puebla, BUAP, en prensa.

NIEMEYER CESARINO, Pedro (2006), "De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios", en *Mana*, 12(1), pp. 105-134.

PAGE PLIEGO, Jaime (2005), *El mandato de los dioses, etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas, México*, UNAM, (Colección Científica 11).

PERRIN, Michel (1990), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito, MLAL/Ediciones ABYA YALA. (Colección 500 años).

PERRIN, Michel (1992), "The body of guajiro shaman", en Langdon, E. Jean Matteson y Gerhard Baer, *Portals of power. Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

PERRIN, Michel (1995), "Lógica chamánica", en Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*, México, CEMCA/Plaza y Valdéz/UIA.

PITARCH, Pedro (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.

PITARCH, Pedro (2007), "El canón prehispánico", en *Diario de Campo*, septiembre-octubre, No. 94, Mexico, INAH-CONACULTA-CUARTOSCURO.

PITARCHA, Pedro (2010), "El problema de los dos cuerpos tzeltales", en Manuel Gutiérrez Estévez, Manuel y Pedro Pitarch (coords.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Iberoamericana-Vervuet.

PUENTE OJEA, Gonzalo e Careaga Villalonga, Ignacio (2005), *Animismo, el umbral de la religiosidad*, Madrid, Siglo XXI.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. ([1940] (1996)), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Historia, Ciencia, Sociedad, 91, Barcelona, Ediciones Península.

RENARD-CLAMAGIRAND, Brigitte (1988), "Li'i marapu: speech and ritual among the Wewewa of west Sumba" en Jame J. Fox (editor) *To speak in pairs*, Great Britain, Cambridge University Press, pp. 87-104.

ROJÍ MENCHACA, María Begoña (1986), "Punto de vista y perspectiva: la subjetividad inscrita en el discurso", en *Revista española de lingüística aplicada*, Vol. 2, pp. 109-125.

ROMERO, Laura (2006a) *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH-CONACULTA.

ROMERO, Laura (2006b), *Saber ver, saber soñar: El proceso de iniciación de los curanderos nahuas de san Sebastián Tlacotepec, Puebla*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, UNAM.

ROMERO, Laura (Coord.) (2011), *Curanderismo y chamanismo: Nuevas perspectivas*, Puebla, BUAP.

ROSENGREN, Dan (2006), "Corporeidade matsigenka: uma realidade não biológica. Sobre noções de consciência e a constituição da identidade", en *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, v. 49, no. 1.

RUIZ de ALARCÓN, Hernando (1953), "Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso. México, Ediciones Fuente Cultural.

SANDSTROM, Alan (1991), *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village*, USA, University of Oklahoma Press.

SEEGER, A., R. Da Matta y E. Viveiros de Castro (1987), "A constucaon de pessoa nas sociedades indigenas brasileiras", en: *Sociedades indígenas & Indigenismo do Brasil*, Brasil, Joao Padrecu de Oliveira, Filho Ed. Universidad Federal do Rio do Janeiro.

SEVERI, Carlo (1996), *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamanística amerindia*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

SEVERI, Carlo (2002), "Memory, reflexivity and belief," en *Social anthropology*, 10:1, pp. 23-40.

SEVERI, Carlo (2008), "El Yo-Memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios", en *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, México, ENAH, enero-abril, pp. 11-28.

SEVERI, Carlo (s.f.), *Autoridades sin autor. Formas de la autoridad en las tradiciones orales*, mecanoescrito, traducción de Natalia Gabayet.

SHERZER, Joel (1990), *Verbal art in San Blas, kuna culture through its discourse*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

SHERZER, Joel (1992), *Formas del habla kuna, una perspectiva etnográfica*, Cayambe, Ecuador, ABYA-YALA.

SIDOROVA, Ksenia (2000), "Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales", en *Alteridades. Rituales*, 10(20), julio-diciembre, pp. 93-103.

SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo (1989), *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

STRATHERN, Marilyn (1988), *The gender of the gift*, University of California Press Berkeley and Los Ángeles.

TAMBIAH, S.J. (1968), "The magical power of words," en *Man. The journal of the Royal Anthropological Institute*, London, new series, Vol. 3, No. 1, march.

TAYLOR, Anne-Christine (1993), "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar", en *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4), abril-diciembre, pp. 429-447.

VALDOVINOS, Margarita (2008), "La multiempatía en perspectiva" en *Diario de campo*, INAH, México, pp. 85-93.

VALDOVINOS, Margarita (2009), "Acción ritual y reflexividad en el *mitote* cora (México)" en *Indiana*, 26, Berlín, pp. 61-78

VAN GENNEP, Arnold (1986), *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

VOGT, Z. Evon (1993), *Ofrenda para los dioses*, México, FCE.

VILLACA, Aparecida (2000), "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia", en *RBCS*, vol. 15 a 44, outubro, pp. 56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996), "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", en *Mana* 2(2), pp.115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2000), "Cosmological deixis and amerindian perspectivism", en *Journal of Royal Institute of Anthropology Institute*, 4, pp. 469-488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004a), "Exchanging perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian ontologies", en *Common Knowledge* 10:3, Duke University Press, pp. 463-484.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004b), "Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie", en : *Ethnographiques.org*, num.6, novembre[en ligne],<http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html> (consulté le [4/02/2010]).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004b), "The forest of mirrors. A few notes on the ontology of Amazonian spirits", en EVC, mayo, Québec, [borrador].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Buenos Aires, Katz Conocimiento.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y Anne-Christine Taylor (2006), "Um corps fait de regards", en Stéphane Breton, *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Paris, Musée du quai Branly, pp. 148-199.

WAGNER, Roger (1981), *The invention of culture. Revised and expanded edition*, Chicago, The University of Chicago Press.

WASSON, Gordon R. (1998), *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica.

WISNIEWSKI, Josh, "Apprendre en perspective : chasse, intentionnalité et mimésis chez les chasseurs iñupiaq du nord-ouest alaskien", en *Ethnographiques.org*, núm. 13 - juin 2007 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2007/Wisniewski.html> (consulté le 25/06/2009).

WORRLE, Bernhard (1999), *De la cocina a la brujería. La sal entre indígenas y mestizos en América Latina*, Abya-Yala.