

# El problema económico de los existentes. Apuntes a la dinámica corporal de la Huasteca meridional

Leopoldo Trejo Barrientos\*  
Mauricio González González\*  
Israel Lazcarro Salgado\*

*Et il me sera loisible de posséder la vérité dans une âme et un corps.*

ARTHUR RIMBAUD, *Adieu*

La diversidad étnica y lingüística que prevalece en nuestro país obliga a la etnografía mexicana a revisar y replantear de forma constante sus preguntas y métodos de estudio. Por lo tanto, así como no es posible afirmar que la cosmovisión tepehua siga siendo la misma tras 500 años de régimen colonial, tampoco lo es pensar que el ejercicio etnográfico debe regirse por los cánones funcionalista y funcional estructuralista que nos legaron Malinowski y Evans-Pritchard. En este tenor, pero centrándonos en el ámbito indígena mexicano, es justo preguntarse hasta qué punto y para qué tipo de problemas sigue siendo viable la equiparación entre lengua y cultura, así como los estudios de comunidad.

Estas dos cuestiones han marcado la ruta de investigación que desde hace seis años lleva a cabo el equipo Huasteca sur del proyecto “Etnografía de las regiones indígenas de México”. Por su sola designación, el equipo e investigación se han visto en la necesidad de justificarse, pues postular la Huasteca sur o meridional supone distinguir un área cultural intermedia entre dos regiones de vieja tradición en nuestra etnografía: el Totonacapan (sobre todo la parte que corresponde a la Sierra Norte de Puebla) y la Huasteca. A pesar de ser pluriétnicas y plurilingüísticas, ambas se definen a partir de la presencia histórica de dos grupos que podemos caracterizar como emblemáticos: los totonacos para el Totonacapan y los teenek o huastecos para la Huasteca.<sup>1</sup>

No obstante, cuando hablamos de Huasteca sur descubrimos la ausencia de un grupo emblemático; no puede existir tal toda vez que su definición y pertinencia, tanto

etnográfica como histórica, está dada por la centenaria confluencia de cuatro grupos étnicos pertenecientes a tres familias lingüísticas: nahuas, totonacos, otomíes y tepehuas.<sup>2</sup> A partir de un hipotético epicentro, que identificamos en la confluencia de los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, el territorio de la Huasteca sur se proyecta, hacia el sur, hasta las inmediaciones de los pueblos nahuas de Huauchinango y Naupan, Puebla; al norte, su lógica cultural pierde consistencia en la sierra de Otontepec, es decir, justo cuando la lengua teenek habla;<sup>3</sup> el límite occidental lo definen los pueblos otomíes de tierras altas, es decir, los más próximos al Altiplano hidalguense, como Santa Ana Hueytlalpan y San Bartolo Tutotepec; finalmente, siguiendo una lógica orográfica y simbólica, el límite oriental lo definen las tierras bajas, es decir, el declive costero y sus pueblos totonacos.

Se trata de una acotada área cultural cuyo intenso intercambio ha dado como resultado exclusivas creaciones, entre las que destacan el tejido en curva –único en el mundo– y la confección de deidades en papel –exclusiva en el ámbito mesoamericano–. Estas creaciones sólo pueden entenderse en el marco regional, es decir, más allá de la limitante lingüística y étnica y, por lo tanto, su estudio sólo es posible gracias al ejercicio comparativo. Ésta ha sido la apuesta de nuestro equipo de investigación: centrar la atención en los procesos y prácticas que integran la diversidad, cuyo ritual, el chamanismo que lo pone en acto, es su principio, base y fundamento.

<sup>2</sup> Las familias lingüísticas son totonaco-tepehua, yuto-azteca y otomangue.

<sup>3</sup> Por lo tanto, se trata de una huasteca sin teenek, una región cultural donde el término “huasteca” está divorciado de la identidad étnica y formas culturales teenek.

\* Equipo Huasteca sur, proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”, CNA-INAH.

<sup>1</sup> En el caso de la Sierra Norte de Puebla el factor geográfico ha sido determinante para su definición.

## El saber hacer chamánico

Entre los pueblos surhuastecos la terminología que se refiere a los “curanderos” se subdivide en dos grandes acepciones. Por un lado están los que apelan al saber que ostentan, como *bādi* en otomí o *tamatiketl* y *tlatini* en náhuatl. Por el otro, las voces que hacen referencia a una actividad específica, tales como la de los totonacos en relación con el aguardiente (*kúču*) o el copal (*pum*), “los que queman copal” (*Ikuyunu'-pum*) o utilizan refino (*kučunu*) (Ichon, 1973: 282). No obstante su diversidad, todas dan cuenta de una forma especial de relación, un saber que se juega en una dinámica que echa cuerpo para confrontar una inmensidad de entes.



Históricamente, a dichos saberes se les ha quitado la investidura de legalidad, mas la legitimidad que aún sostienen permite a los curanderos jugar un papel fundamental en la vida social de estos pueblos, cuya principal función es la de aliviar afecciones y promover las condiciones necesarias para la agricultura y la reproducción social.<sup>4</sup> Esa legitimidad proviene de entes no humanos, que designan a estos especialistas y se constituyen así en los garantes de su actividad: “La medicina, la adivinación, la predicción, la guía ritual, el manejo del tiempo, el saber, las tradiciones, aconsejar las conductas sociales, etc., representan todos aspectos del co-

<sup>4</sup> Perrin (1995: 12) considera al chamanismo como un sistema que trata las desgracias. Desde nuestro punto de vista, esta conceptualización sólo enfoca una pequeña parte de su función. Denotar las desgracias es partir del hecho de que preexiste un estado de gracia, imponiendo con ello, vía el análisis, un mundo homeostático similar al de nuestras disciplinas biológicas. El trabajo de los curanderos en la Huasteca muestra la intervención de éstos en otras circunstancias.

nocimiento general al que aspiran los sabios nativos” (Bar-tolomé, 2006: 118). Es la característica del chamanismo en la Huasteca meridional reproducir el protocolo ritual necesario con el que se operan diferentes mecanismos de hacer cuerpo, tanto en este mundo como en el Otro.

A los ojos de quienes buscan refugio en un curandero, ellos ostentan un saber especial que va desde matrices interpretativas del mundo onírico hasta extensas y complejas oraciones, pasando por la meticulosa elaboración de altares, fetiches y rituales. En otras palabras, el hacer del chamán constituye un tipo de pensamiento que escapa a una sistematización abstracta y cerrada; en su despliegue muestra cualidades que hablan de otros modos de aprehender el saber, formas en las que, en más de una ocasión, opera una especie de escritura muda que convoca a aquellas reflexiones estéticas sobre el saber que no se sabe:

[...] por un lado, la palabra escrita en los cuerpos, que debe ser restituida a su significación de lenguaje mediante un trabajo de desciframiento y reescritura; por otro lado, la palabra sorda de un poder sin nombre que se mantiene detrás de toda conciencia y de toda significación, a la cual es necesario darle una voz y un cuerpo [...] (Rancière, 2005: 55)

Saber del cuerpo cuya práctica define el quehacer del chamán. Por eso el ritual es la llave que abre, más allá de los registros de la palabra, conceptualizaciones en torno a la enfermedad, la persona y el mundo. El saber hacer del chamanismo en estas tierras es un saber ritual cuyos conceptos operan materializados, recortados en papel y forjados a ritmo de son de *costumbre*.

## Saber sobre el otro

El saber chamánico es un “don” ofrecido por seres numinosos del mundo Otro. Éste no sólo permite diagnosticar la etiología de diferentes patologías, sino ofrecer un pronóstico y una terapéutica, la cual puede ser tan puntual o compleja como la afección lo amerite, problemas que no son padecidos de manera necesaria por una sola persona, ya que en más de una ocasión tanto el mal como el remedio requieren de la intervención comunitaria.

La facultad de curar se ve atravesada por su capacidad de mantener las relaciones necesarias con los seres no humanos, de tal suerte que resulte provechosa para los pobladores, quienes, con su participación, no sólo legitiman el proceso



ritual a los ojos de los “Dueños”, sino al curandero, en quien depositan, de forma acotada, su vida. El chamanismo suele ser el sitio en el que las causas desesperadas hacen puerto, donde los restos de la “medicina de doctor” encuentran lugar.

La responsabilidad del curandero es particularmente alta, pero el riesgo que corren no lo es del todo, pues los “Patrones” guían su hacer, y en ese mismo movimiento dotan de fuerza y autoridad toda intervención. Esta deferencia es un factor que permite a los curanderos explorar novedosos cambios, variabilidad acotada también por los entes del mundo Otro. Notificados a través de sueños y consecuentes enfermedades, hacen de la interpretación del designio de dichos seres una acción inequívoca. El advenir curandero está excluido de un aprendizaje acumulativo, y la aprehensión del conocimiento es una especie de develamiento de la facultad otorgada. No obstante, el proceso que debe transitar una persona a la que le ha sido asignado ese destino atraviesa un periodo de limpias en que un curandero experimentado ofrece su trabajo y su modo de hacer.

Este hecho puede tomar lugar en una sola ocasión, como entre otomíes, o durar algunos años, cuatro entre los nahuas. Tal acompañamiento no se limita al proceso de “liberar” el mal, sino que suele incluir la participación de aprendices en diferentes rituales de forma tangencial. Los aprendices son curanderos cuyo sendero ha sido escogido bajo otras formas volitivas; por lo tanto, el iniciado lo es si y sólo si las voluntades numinosas lo consienten. Así, el complejo chamánico conjuga la confianza del curandero en su técnica, del enfermo en el curandero y de una estructura social que lo legitima (Lévi-Strauss, 1987: 196), sea en el

diagnostico de un “destino” afección, sea para liberarse de la enfermedad, sea para mostrarse como parte de la estructura chamánica o en pleno despliegue de su saber hacer. El origen, la estructura y validez de este saber no tiene otra que darse a ver.

La cualidad por antonomasia que distingue a los curanderos de esta región es el dominio que muestran en la elaboración de fetiches de papel, su “ropa” o cuerpo ofrecido a las instancias más poderosas de la Huasteca meridional. Por medio de éstos se interactúa con ellos, se ofrenda y solicitan favores, se manipula lo contaminante. Sin embargo, la confección de fetiches de papel tiene diferencias pronunciadas entre cada pueblo, pues si bien tanto curanderos otomíes como nahuas, tepehuas y totonacos reservan diferentes espacios rituales a estos recortes, cada uno privilegia rasgos que hablan de la forma en que estos pueblos han objetivado su saber, diferentes formas en que escriben su pensamiento.

Así, podemos situar un continuo que recorre fetiches voluminosos de totonacos y tepehuas, hasta recortes con vertiginosas siluetas presentes entre tepehuas, nahuas y otomíes (Trejo, 2008). Si para Lévi-Strauss (1987: 208) el oficio del chamán radica en establecer un arbitraje entre el pensamiento “normal”, que sufre de un déficit de significado, y el pensamiento llamado patológico, que dispone de una sobreabundancia de significación, en la Huasteca meridional –y quizá en el área de tradición mesoamericana– el chamán interviene en un cosmos donde la sobreabundancia se expresa en el número de existentes y el déficit en el número disponible de cuerpos. A esto lo llamamos el “problema económico de los existentes”.

### Saber desde el otro

Durante su breve estancia en México durante 2008, Eduardo Viveiros de Castro esbozó una diferencia tajante entre el chamanismo amazónico y el de Mesoamérica y los Andes. El primero opera bajo la afinidad y alianza que establecen seres humanos y no humanos, una especie de chamanismo horizontal que impone una lógica de intercambio entre ambos (2005b: 477-478). En el otro, al que nos abocamos, existen antepasados y técnicas sacrificiales, un tipo de chamanismo transversal en el que se establece una lógica de parentesco donde el intercambio constituye el principal modo de aprovisionamiento (Viveiros de Castro, noviembre de 2008: comunicación personal). Esta acotación permite a su vez distinguir las formas de actuar de estos especialistas rituales, donde los chamanes amazónicos buscarán hacer

contacto, vía la transformación, con entes no humanos para intercambiar beneficios, mientras que los mesoamericanos desplegarán diversos dispositivos para hacerse dignos del circuito de intercambio con sus ancestros, cuya cualidad Huasteca tiene impronta de papel y de corteza. Los chamanes amazónicos son transespecíficos (Viveiros de Castro, 2004a: 39; 2004b: 468; Descola, 2005: 302) y los de la Huasteca no (Trejo *et al.*, en dictamen[b]).<sup>5</sup>

Estos pueblos suelen reservar términos de alta jerarquía de parentesco para algunos seres numinosos; ejemplos paradigmáticos de ello son las Madres y Padres de los totonacos (Ichon, 1973: 120) o *Tollaltenana* y *Tollaltetata*, Padre y Madre Tierra entre los nahuas (González, 2009: 54). No obstante, si bien la lógica de parentesco opera entre los entes humanos y no humanos en esta región, también podemos situar otra forma de jerarquización que no por necesidad se inscribe bajo la marca parental. La etnografía regional es generosa al mostrar cómo los “cerros” y algunos seres son vistos como “dueños” o “patrones”. Es común que cargos como los de “presidente”, “secretario” o “jueces” se asignen a estos entes, con lo que se determina su disposición en diferentes altares, sean fastos, como sucede con los bastones de curandero, sean nefastos, como en los tendidos de recortes de “malos aires”. Si bien ambos casos establecen una lógica que apunta al intercambio, no siempre se inscribe bajo una lógica de descendencia.

El saber hacer ritual de la Huasteca meridional apunta a la constante vinculación de los de este mundo con el Otro, lazo que muchas de las veces resulta eficaz y que en muchas otras sólo son rastro de indefensión. Así, el problema económico de los existentes aparece como un nodo fundamental al que hay que responder en acto, con cuerpos sustitutos, pues con ellos el dispositivo de reciprocidad puede ser instaurado. Bajo una lógica dual que distribuye el cosmos entre fasto y nefasto, vemos que a los entes divinos se les mantiene cerca, halagando a sus cuerpos de papel con diversas ofrendas dentro de las capillas tradicionales. Por su parte, a los malos aires se les mantiene a distancia, por medio de una estratagema que ofrece una moneda falsa, cuerpo que será desechado en el monte tan pronto como pruebe alimento y bebida. La sobreabundancia de existentes, en este caso patógenos, sólo puede ser combatida por la producción *ex profeso* de cuerpos.

<sup>5</sup> Si bien Philippe Descola (IIA-UNAM, conferencia, 2 octubre de 2009) ve plausible la implementación de aspectos epistemológicos que yuxtaponen estrategias de diferentes ontologías, nuestro registro etnográfico nos impide extrapolar la acción de los curanderos huastecos a estas especulaciones lógicas, suscribiendo con ello la posición esbozada ya por Viveiros de Castro.



Se trate de malos aires o de “semillas”, el recorte de papel o el atado constatan el continente para una agencia que hará las veces de voluntad del fetiche. Es conocido que un recorte de papel que presenta al *tonalij* o la “sombra” de una persona puede ser usado para curar una enfermedad muy grave o, si se le lanza al monte junto con malos aires, para producir mal.<sup>6</sup>

Gracias a estos cuerpos rituales los intercambios con el mundo Otro tienen lugar, y no hay una transformación necesaria de una especie a otra como en Amazonía; al contrario, en la Huasteca sur constatamos un proceso de incorporación<sup>7</sup> mediante el cual los existentes se valen para hacerse de un cuerpo que, si hacemos justicia al dispositivo chamánico, no puede ser llamado fetiche.

<sup>6</sup> Esta doble posibilidad es propia de la técnica de todo sanador e incluso está inscrita en algunas lenguas. En náhuatl, por ejemplo, *pajtli* es “medicina” pero también “veneno”. López Austin (1967: 109) nos hace ver cómo, desde épocas precolombinas, un *teahpahtiani* del Altiplano podía ser “el que anula la curación a la gente” o “el que contrarresta a la gente un veneno que se le ha dado”.

<sup>7</sup> Si bien este mecanismo no es exclusivo de estos rituales, ciertamente podemos pensarlo como emblemático. Los *costumbres* suponen la interacción de los humanos con diversas potencias que, a través de la manipulación ritual, son incorporadas en fetiches antropomorfos, de manera que los seres humanos interactúen con ellas. El sentido de esta incorporación se muestra como la dotación de cuerpo a un existente que carece de él (por ejemplo un mal aire) o que tiene uno no antropomorfo (por ejemplo el viento). En este sentido afirmamos que los términos relacionados en la incorporación son radicalmente diferentes: al haber cuerpos tan distintos, lo que los seres humanos buscan es diluir las diferencias al dotar de cuerpo a las potencias, con lo que se les hace reconocibles y se posibilita interactuar con ellas en la medida que sólo cuerpos similares pueden comunicarse; el propósito de estos fetiches es justamente anular la diferencia por medio de la antropomorfización.

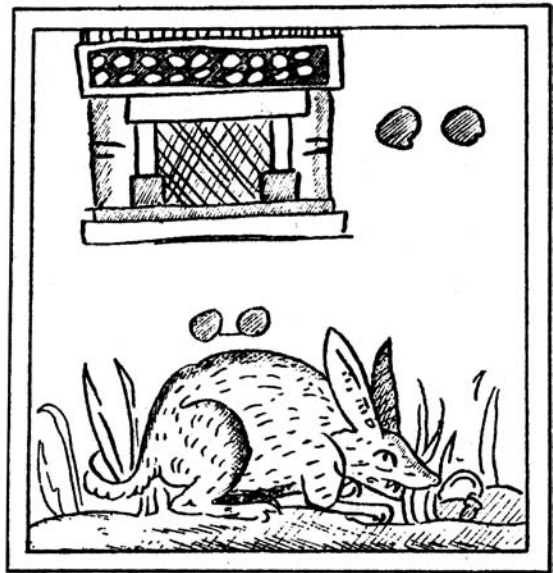


Karl Marx revolucionó la teoría económica al evidenciar que las cosas son mercancías bajo la lógica del capital; como mercancías, las cosas concentran múltiples relaciones sociales que en el acto de intercambio se ocultan. Bajo el rótulo de fetiche, a la mercancía se le atribuye una agencia que no tiene, en tanto aparece independiente del campo social que la produjo. En un mundo de recursos escasos, la acumulación es el imperativo máximo.

En su praxis ritual, los chamanes surhuastecos revolucionan la economía cósmica y muestran que las cosas son sujetos bajo la lógica corporal; como sujetos, las cosas no pueden sino establecer relaciones sociales que en el acto de intercambio se revelan. Bajo el rótulo de fetiche, la antropología ha ocultado la agencia de los cuerpos rituales que inciden y operan en el devenir de estos pueblos. En un mundo de cuerpos escasos, su producción es el imperativo.

### Bibliografía

- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, 3ª ed., México, Siglo XXI (Antropología), 2006 [1997].
- Descola, Philippe, *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, Valeria Castelló-Jobert y Ricardo Ibarlucía (trads.), México, FCE (Obras de Antropología), 2005 [1993].
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva (trads.), México, UNAM/CEMCA /INI, 1990 [1985].
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, José Arenas (trad.), México, Dirección General de Publicaciones-Conaculta/INI (Antropología Social, 16), 1973 [1969].
- Lévi-Strauss, Claude, "El hechicero y su magia" [1949], en *Antropología estructural*, Eliseo Verón (trad.), Barcelona, Paidós (Básicos), 1987 [1958 y 1974], pp. 195-210.
- López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH-UNAM, vol. VII, 1967, pp. 87-117.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Teresa Rubio de Martín-Retortillo (trad. de la 4ª ed. francesa), Madrid, Tecnos (Ciencias Sociales, Sociología), 1971.
- Perrin, Michel, "Lógica chamánica", Isabel Lagarriga Attias (trad.), en I. Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo latinoamericano: una revisión conceptual*, México, CEMCA/Plaza y Valdés/UIA, 1995 [1990], pp. 1-20.



- Rancière, Jacques, *El inconsciente estético*, Silvia Duluc, Silvia Constanza y Laura Lambert (trads.), Buenos Aires, Del Estante (Pensamiento Contemporáneo), 2005.
- Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno. Une saison en enfer*, Buenos Aires, Altamira, 1999.
- Trejo Barrientos, Leopoldo, "Del volumen a la forma. Recorte de papel totonaca en Pantepec, Puebla", en *Las artes indígenas de México*, Jalapa, Subdirección de Promoción de Arte Popular/Consejo Veracruzano de Arte Popular, 2008, pp. 181-192.
- \_\_\_\_ (coord.), Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez e Israel Lazcarro Salgado, "Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur", en Lourdes Báez y Johannes Neurath (coords.), *Proceso Rituales*, México, INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ensayos), en dictamen[a].
- \_\_\_\_ (coord.), Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez e Israel Lazcarro Salgado, "El costumbre de jugarse la vida. Las vías de la corpomorfosis en la Huasteca sur", en Catharine Good y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Cosmovisión y mitología*, México, INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ensayos), en dictamen[b].
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena", en A. Surrallés y P. Hierro (eds.), *Tierra adentro*, Copenhague, IWGIA, 2004a [2002], pp. 37-80.
- \_\_\_\_, "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies", en *Common Knowledge*, Duke University Press, vol. 10, núm. 2004b, pp. 463-484.