

Hipótesis sobre el nahualismo entre los morenos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca

NATALIA GABAYET*

Para analizar el concepto de persona como parte de la memoria ritual —un término nodal de la propuesta teórica de Severi— afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca conviene remitirse a las narraciones sobre nahualismo, parte constitutiva de la concepción sobre las almas de los morenos de esta región. La transmisión del animal, los grupos de nahuales en el mundo sobrenatural, la *enfermedad de monte* y el trabajo del curandero son elementos que han sido apropiados del mundo indígena circundante. Esta apropiación no sólo permite el diálogo con el mundo indígena y su territorio, sino que forma parte de la memoria ritual de los morenos y la construcción de la complejidad cultural de los pueblos negros de esta región.

La complejidad cultural de los pueblos negros

La especificidad cultural¹ que buscamos como investigadores para ordenar y reducir la heterogeneidad territorial, social y cultural de

* Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS, París. Texto presentado en la Segunda Mesa Redonda sobre Antropología e Historia de Guerrero, Taxco, Guerrero, junio 2006, CNA-INAH.

¹ Anne-Marie Losonczy, *Les saint et la forêt, Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, 1997.

los grupos negros en general, y en particular de la Costa Chica —Losonczy sugiere este tipo de análisis para el caso negro colombiano del Choco en el Pacífico, que en su composición histórica cultural se parece a dicha región de Guerrero y Oaxaca—, debe tomar en cuenta las dos experiencias históricas fundadoras de este conjunto: por un lado el origen africano, y por el otro la transplatación brutal de la esclavitud. Estas dos experiencias originales, dice la autora citada, inscriben la experiencia y la construcción de los grupos afroamericanos en dependencia de actos y de procesos históricos propios a un exterior dominante como la cultura católica. Pero tanto en la Costa Chica como en otros lugares de Afroamérica, la relación que establecen con ésta se expresa a través de diversos y complejos rituales propios de cada región cultural. Se da entonces una relación dual con un conjunto exógeno dominante en principio; pero también esta relación se mezcla con las contribuciones de los pueblos indígenas, a su vez enfrentados con este dominante exógeno, que podríamos definir de manera arbitraria para el objetivo de este artículo como un conjunto de creencias y su consecuente ejercicio del poder.

La clasificación que hace Bastide² de los distintos tipos de sociedades de las Américas negras permite ubicar distintos tipos de dinámicas con este dominante exógeno, como lo define Losonczy. La dinámica de la costa chica sería lo que este autor francés denomina comunidades negras, en las que los modelos de la cultura africana perdieron su poder, estructurándose en comunidades de descendientes de esclavos. Después de la abolición de la esclavitud estas sociedades integran temas africanos distribuidos en una nueva organización social y ritual que nace de la mezcla con el catolicismo español. A mi parecer estas regiones no pueden definirse ni como africanas, ni como europeas, ni como indígenas, sino como regiones que organizan estos elementos culturales en una dinámica propia, que da como resultado un sistema de pensamiento original.

Se trata, dice Losonczy, de comunidades dispersas pero que conforman un conjunto social y étnico dotado de una organización propia, que se nutre de las tres culturas de las cuales han tomado prestados algunos rasgos, pero explicar cómo se conforma la tradición cultural de estos pueblos es el objetivo al cual se ha empezado a dedicar la antropología sobre estas regiones culturales. Como ex-

² Roger Bastide, *Les Amériques noires*, 1996 [1967].

pone Losonczy para el caso colombiano, tampoco en la Costa Chica podemos pensar en un referente mitológico como tal, y en un primer acercamiento parecería que sólo son buenos católicos. No existen, por ejemplo, instituciones religiosas con adscripción a cultos de origen africano, con oficiantes poseedores de conocimiento mítico religioso; además, como veremos más adelante, el préstamo de las creencias sobre el nahualismo que toman de los indígenas que los rodean es, como en Mesoamérica en general, un conocimiento casi prohibido, secreto o más bien encubierto.

En otros casos etnográficos Severi³ utiliza el término de complejidad cultural en sustitución del término poco afortunado de sincretismo, y bajo este postulado trabajo la construcción de las relaciones que establecen los morenos de la costa con los no humanos. El concepto de complejidad cultural de Severi tiene como punto de partida los esquemas contraintuitivos, los cuales se definen como la transgresión de una serie de rasgos ontológicos enraizados en la cognición humana, es decir, intuitivos. El resultado cognitivo de cierta combinación de supuestos contraintuitivos e intuitivos genera un tipo específico de notabilidad cultural, que supone su persistencia en el tiempo y la propagación de una representación en una región sin importar su origen. La complejidad cultural es la combinación de estos supuestos en condiciones pragmáticas particulares. Así, la persistencia en el tiempo, el éxito de las nociones de este tipo, no se debe al contenido sino a su inserción en contextos contraintuitivos de comunicación ritual. Es así que la memoria y la comunicación ritual están íntimamente ligadas. En este apartado interpretativo me propongo aplicar la metodología teórica propuesta por Severi al análisis de los conceptos relacionados con la composición de la persona en situaciones de choque cultural como en el caso de la región afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, y así intentar entender el nahualismo como un rasgo sobresaliente para la memoria cultural.

Dicho autor expone que la tradición es la morfología de la transmisión del conocimiento dentro de la memoria ritual. En el chamanismo podemos observar un tipo especial de comunicación ritual, donde su forma se presenta en el discurso de manera paralela, así como en la construcción reflexiva del enunciador. El material etno-

³ Carlo Severi, "Capturing Imagination. A Cognitive Approach to Cultural Complexity", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 10, 2004, p. 815-838.

gráfico utilizado es el *corpus* de los relatos sobre los nahuales y la curación de la *enfermedad de monte*. Los relatos donde figuran nahuales son de varia índole. Narrados en primera y tercera persona, pueden tratar sobre la transmisión del animal, las hazañas de caza, las escenas de susto o enfrentamiento. Sin embargo, la *enfermedad de monte* es un peligro latente en todos ellos. Los relatos con los que yo trabajo son producto de entrevistas realizadas a diferentes personas, lo cual define el contexto de enunciación. Pero me atrevo a decir que la palabra y la acción son, en este caso, las creadoras de su propio contexto ritual. Sin olvidar que la *enfermedad de monte* y su curación son hechos reales, intensos y muchas veces trágicos en la vida de quienes los protagonizan, llegaron a mí en forma de relato.

Algunos ejemplos recopilados pueden mostrar las constantes —palabras claves, paradójicas, condensatorias que se repiten— y las restricciones en su utilización. Dichas palabras se repiten en contextos específicos.

¿Cómo analizar la palabra ritual en los relatos de los nahuales, y en qué momento puede ser considerada una “acción ritual”? Considero que la palabra ritual se define a sí misma en el momento en que gracias a ella se opera una transformación en la identidad del enunciador. Es decir, la transformación ontológica del individuo. Dicha metamorfosis se basa en las narraciones nahualistas: a la transformación operada en el enunciador corresponde una acción en el mundo paralelo al mundo.

Ubicación de los términos *tono* y *nahual*

Para entender la creencia sobre el nahualismo entre los pueblos negros de la Costa Chica me parece pertinente hacer una mínima revisión de los términos. El náhuatl, lengua a la que pertenecen los vocablos de *nahual* y *tona*, era usado como *lingua franca* en la Mesoamérica prehispánica a la llegada de los españoles. Los mexicas, hablantes del náhuatl, estaban a la cabeza del imperio conquistador de la época que mantenía un fuerte poderío sobre las otras culturas mesoamericanas. Sin abundar en las manipulaciones simbólicas de los términos mencionados —problemática por demás profunda— por una cultura dominante y conquistadora, podemos tratar de entender algunos trazos de su compleja historia. En el proceso de imposición e intercambio de dioses y cultos con los pueblos

conquistados, el nahualismo y el tonalismo tienen un papel controvertido. Podría tratarse de una imposición de conceptos religiosos de la cultura mexicana, como herramientas de control social, o un préstamo de una etnia a otra, una especie de difusionismo que no considero del todo convincente. Una interpretación más es que los términos hayan sido utilizados para traducir fenómenos parecidos existentes de manera vernacular, ya sea por los mismos mexicanos o por los españoles.

Con respecto a los conquistadores españoles hay dos procesos que hace falta mencionar. Por un lado, las fuentes coloniales que describen en particular a la cultura nahua han sido la base para intentar hacer una radiografía de los fenómenos religiosos de la época, aplicándolos a veces a toda o a gran parte de Mesoamérica. Los frailes que se dedicaron a escribirlas lo hicieron muchas veces con la ayuda de traductores e intérpretes básicamente nahuas, y han sido las fuentes a partir de las que se construyen gran parte de las interpretaciones sobre el *nahual* y *tona*. El hecho es que aún en nuestros días los términos *nahual* y *tona* en lengua náhuatl son usados por algunas etnias en todo Mesoamérica, de norte a sur y de este a oeste, insertados en las relaciones con lo sobrenatural específico de cada etnia, en lugares donde las lenguas indígenas se han perdido y donde la población se reconoce como mestiza.

Ahora bien, esta castellanización de *nahual* y *tona* por un lado, y su “dialectización indígena” por el otro, nos permiten utilizar los términos para analizar las diferentes concepciones sobre las almas que se tienen en diferentes etnias. Esta utilización de los términos también ocurre en el ámbito académico y ha permitido su instauración como instituciones nodales de Mesoamérica. A partir de las fuentes coloniales, las creencias nahuas —el código Florentino, por ejemplo, es su mejor expositor— han servido en la antropología mexicana para comparar y clasificar espacios etnográficos distintos. Se trata de un crucial y peligroso método. Resulta peligroso por la facilidad con que se puede caer *a priori* y de manera arbitraria en un esquema de clasificación de otra realidad etnográfica, y así la clasificación sobre las almas de otros pueblos se ajusta a los datos obtenidos en la teoría de las almas de los nahuas. Pero es cierto que es un camino a recorrer, y esperemos lograr avanzar o deslindarnos de él a través de la etnografía de la Costa Chica.

López Austin analiza el nahualismo como fenómeno íntimamente ligado al tonalismo. Para resolver el problema de la polise-

mia del término y las confusiones existentes, propone averiguar la relación entre los conceptos. Nahual se le llama a varios elementos: a la relación entre el cuerpo del mago y el animal, al mago que tiene el poder de tomar el cuerpo de un animal, al ser que es tomado por dicho mago y, finalmente, a la entidad que es introducida en el animal. La confusión más grande es generada por la similitud en algunos aspectos entre el *nahual* y *tona*, en relación con el vínculo entre un hombre y su animal compañero, y por el nahualismo como forma de transformación. La transfiguración en otro ser es una capacidad de dioses, muertos, humanos y animales mismos. Esta capacidad los hace seres especiales, con poderes de control y autocontrol sobre las entidades anímicas.

Veamos qué sucede en la Costa Chica y empecemos por la conversión a animal, es decir la adquisición del tona como animal compañero: “Cuando están chiquitos, no se da cuenta la mamá ni el papá, están tiernitos, no lo han llevado a la iglesia, antes de que lo lleven a la iglesia se lo roban en la noche, lo ponen, si un camino está así y otro así, lo ponen mero en la cruz y el primer animal que pase ése ya es su tonal, así es la historia” (Juan Corcuera; Chacahua, Oaxaca, 2003).

Existe otra versión al respecto: “Cuando están chiquitos los niños, si yo soy tono vengo y agarro al niño, con tirarlo pa’ arriba y capearlo ya se hizo. Lo tiran pa’ arriba, lo capean y luego lo capean pa’ que no se caiga en el piso” (María Ramos; Punta Maldonado, Guerrero, 2003).

En la misma tónica: “Le nace que tiene sangre para el chamaquito, tu misma sangre [...] Daña al chamaquito (y lo hace tonal)” (don José, curandero nahual; Cuajinicuilapa, Guerrero, 2003).

Otras narraciones mencionan el salto en cruz del animal tono sobre la criatura, así como la cama de cenizas donde el animal deja sus huellas distintivas, ritos registrados en otras etnias.

En Mesoamérica, el tona es un principio vital de origen solar que todos los seres vivos tienen en común.⁴ En el pasado prehispánico era designado con un signo a partir de un calendario, e introducido en el recién nacido mediante un ritual. La época colonial transforma la estructura de la creencia en el tona y la simplifica

⁴ Yolotl González Torres, “El concepto del tona en el México antiguo”, en *Boletín INAH*, núm. 19, 1976, pp. 13-16.

hasta reducirla a la asociación con un animal.⁵ El tonalismo poscolonial en Mesoamérica oscila entre una entidad anímica y la existencia de un animal en el espacio sobrenatural. Esto sucede en varios grupos étnicos, tanto del Altiplano como del sur de México. Podemos definir al tono en la Costa Chica como una entidad anímica que todo individuo es susceptible de recibir; se encuentra en la sangre, es transmitida por un humano tono y actúa como una ligadura mística con un animal en el monte, con el cual comparte su destino.

La frontera entre el tono y el nahual, bastante delicada, se evidencia si consideramos que sólo algunos individuos tienen la capacidad de otorgar esta entidad anímica, el tono. Además, dichos individuos también controlan su animal en el mundo paralelo y manejan la enfermedad de monte. Son por tanto nahuales, y su representación prototípica es el curandero.

Paralelismo y reflexividad: la máscara acústica del curandero nahual

Para analizar la creencia del tono y el nahual, conviene empezar por el análisis del curandero a partir de la teoría de Severi sobre el chamanismo en América. El chamanismo indígena americano establece un conjunto de analogías entre los objetos rituales y los seres vivientes mediante la comunicación ritual. Dichas analogías operan una transformación ritual del mundo y los sujetos, construyen una dimensión sobrenatural paralela al mundo ordinario. Severi llama *paralelismo* a esta técnica, que produce un tipo especial de comunicación. Puede ser utilizada de manera reflexiva no sólo para definir el mundo desde el lenguaje ritual, sino también para definir al propio enunciadore.

En el caso de la etnia Cuna, abordada por dicho autor para demostrar su teoría, el chamán se refiere a sí mismo en tercera persona al cantar en una sesión de curación. El chamán narra lo que acaba de llevar a cabo unos minutos antes, lo describe en un regreso desde el pasado inmediato hasta el presente: el chamán canta que el chamán está cantando. Ello produce un personaje doble. La auto-descripción del chamán mediante el canto es en realidad la aplica-

⁵ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1980.

ción de su transformación en un ser sobrenatural, así como de todo lo que le rodea. La efectividad sobre ese otro mundo sólo se establece a través de la descripción de la posición que ocupa el enunciador. Para Severi, la simple narración de un viaje al más allá, típico de la terapéutica chamánica, no tendría entonces ningún efecto en la curación; la efectividad del canto reside en el desdoblamiento y transformación del propio enunciador. Lo que define a un chamán es su naturaleza doble, su identidad compleja.

Una característica del enunciador complejo en el chamanismo amerindio es la capacidad de prestar su voz a distintos seres invisibles, lo cual permite la inclusión acumulativa de identidades contradictorias. La contradicción se revela en su interacción con los humanos, ya que puede encarnar tanto espíritus benignos como malignos. Así, el lenguaje no sólo es utilizado para compartir un mensaje, sino también como una máscara acústica: un medio reflexivo para definir la identidad ritual del enunciador.⁶ Veamos cómo sucede esto en la Costa Chica: “Yo lo conozco, estoy aquí y estoy allá, yo me doy cuenta de todas las cosas, yo sé, curar aquí sin ver no sirve, les tomo el pulso, vuelve y vuelve más, el pulso no cambia, ya cuando cambia es que está mal. Se enferman allá, y sale aquí y entonces uno les pone mano” (don José, curandero nahual; Cuajinicuilapa, Guerrero, octubre 2003).

Sus propias palabras lo describen como ese ser doble, pero es la gente común quien le otorga esa cualidad, según se advierte por cómo describen la gestión del curandero de la *enfermedad de monte*: “Él sabe curar y [...] sabe quiénes son animalitos [...] quiénes tienen dos vidas pues en el monte y aquí [...]” (Minerva, madre de niño tono; Chacahua, Oaxaca, noviembre de 2003).

Al definir su presencia *aquí y allá*, el curandero está aplicando la técnica del paralelismo; a través de la duplicación de su persona crea un mundo paralelo al mundo, un mundo sobrenatural que conoce y al cual puede acceder. Cuando dice “curar aquí sin ver no sirve” manifiesta la videncia: el curandero nahual posee la capacidad de ver lo que sucede en el mundo paralelo al mundo. Al decir que “pone mano” muestra que, a través de su propio cuerpo, tiene el poder de influir en ese otro mundo.

⁶ Carlo Severi, “Talking About Souls. On the Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Chants”, en P. Boyer (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, 1993, pp. 165-181; del mismo autor: “Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language”, en *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, 2002, pp. 23-40; también Carlo Severi, *op. cit.*, 2004.

Tanto el curandero, a quien podemos designar como especialista ritual del nahualismo, como la gente común hablan en tiempo presente de una realidad paralela. Un individuo común también tiene dos presencias simultáneas, según se deduce cuando afirma tener “dos vidas pues, en el monte y aquí”. La diferencia entre la gente común y el curandero nahual reside precisamente en la videncia y en el poder de influir en las acciones propias y ajenas de los tonos y los nahuales. El curandero nahual *sabe*; es decir, tiene el conocimiento para realizar la transformación de las cosas, de los seres y de su propia identidad:

Los de Taplextla yo los traigo por otro lado, en los Vidrios, pero ya hubo un desmonte, Garrochal que le dicen, se va uno para allá, pa’ defenderse uno, allá no hay gente [que ataque] [...] Allá anda el onzo-león que los defiende, si alguien quiere pasar para allá él los reula, no pasan, tiene su cantón, el olor le da y sale a enfrentar, también es gente, está aquí, pero también allá, la gente se va pero su tono se queda aquí. Nos platicamos nosotros, sabemos todo [...] Son cuevas, piedras, como azotea, ahí está uno metido, yo puedo meter mi manada, yo pongo otros, pero también puedo meter otros que sean igual que yo que tengan su manada, que dominen (don José, curandero nahual; Cua-jinicuilapa, Guerrero, octubre 2003)

En este contexto, *conocer* y *ver* tienen una significación especial que nos remite al sentido de la videncia. Cuando don José dice “yo veo, yo conozco mi nahual”, se refiere ciertamente al aspecto visual material de su propio animal; para el común de la gente ver a su nahual podría significar la muerte. El curandero es capaz de ver lo que para los demás es, y debe ser, invisible. El mundo invisible es el territorio en el que puede actuar; lo recorre y por lo tanto lo construye. Por ello la capacidad de curar y convertir está condicionada por la fortaleza para ver el mundo vedado a los demás; en consecuencia, restringe la información, la hace secreta. Esta característica distingue a un tono de un nahual en la Costa Chica.

La ambivalencia es de central importancia para la condensación ritual del curandero nahual. Enferma atacando y cura *levantando*. El curandero lleva a cabo una depredación simbólica del espíritu malo. Durante el enfrentamiento entre manadas de nahuales y tonos en el monte, el curandero se convierte en un poderoso tigre para salvar al tono capturado; lo salva atacando a los contrarios y cura a los propios tonos enfermando a los ajenos. Es humano y es tigre; el curandero encarna al cazador más peligroso de los huma-

nos. “La persona que lo hizo (tonal) lo peleaba para poderse defender [...] de las personas que lo seguían [...] que lo seguían a él y ya nomás le tiraban el niño y se entretenían (los contrarios) acá con el niño, bueno allá” (Minerva, madre de niño tono; Chacahua, Oaxaca, noviembre de 2003).

Entonces la palabra ritual ya no es vista como un discurso imaginario sobre la naturaleza del universo, sino como un instrumento de depredación mágica:⁷

Y si una persona se enferma [...] lo agarran los contrarios y ya lo enferman, lo encierran, lo amarran o quién sabe qué le hacen. Pa’ poder curar a esa persona [...] lo tienen que pelear pa’ quitarlo, porque si acá los que lo tienen enfermo a uno si son 8 o 10, entonces aquellos se juntan son 20, pa’ poderlo quitar pelean allá [...] y cuando lo quitan acá la persona sana. Si no lo quitan se muere, lo matan allá y se muere acá (Jorge Rosas; Chacahua, Oaxaca, 2000).

Una de las aportaciones de Severi⁸ al estudio del chamanismo amerindio es la observación de que durante la transformación del chamán en el transcurso de su viaje mítico puede integrar la identidad de su propio enemigo, con el propósito de vencerlo. Aunque parezca contradictorio, la multiplicidad de identidades que abarca el chamán durante el ritual le permiten asumir también la del espíritu agresor. La representación del curandero va y viene entre el espíritu curador y el espíritu predador. El curandero tiene que desplegar los mismos atributos que su adversario, pues sólo así tendrá oportunidad de recuperar el alma perdida. Dichos atributos son el poder que otorga la colectividad que lo sigue (mientras más grande sea la manada que gobierna, más posibilidades de ganar el combate) y las características del animal más poderoso, ya sea el onzo león o el tigre. Cada vez que el curandero nahual se transforma para el combate, con el fin de recuperar un tono capturado por los enemigos, pone de carne de cañón a los pequeños, los niños tono, y los convierte en una especie de sacrificio o intercambio con el enemigo.

⁷ Véase Carlo Severi, *La memoria ritual*, 1996; C. Crocker, *Vital Souls*, 1985; E. Viveiros de Castro, “Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre”, en *Reviews in Anthropology*, núm. 16, 1991, pp. 77-92. La enfermedad causada por otro chamán que no es el que se encarga en el presente del enfermo es un clásico ejemplo del tema, citado en Descola para el caso de los jíbaros; P. Descola, *Les lances du crépuscule*, 1993.

⁸ Carlo Severi, “Le chemin des métamorphoses. Un modèle de connaissance de la folie dans un chant chamanique cuna”, en *RES, Anthropology and Aesthetics*, núm. 3, Spring 1982, pp. 32-67; Carlo Severi, *op. cit.*, 1996.

Podemos observar una secuencia que se repite una y otra vez. Alguien enferma *de monte* por el descuido de un jefe nahual, que no lo protege o lo sacrifica en las peleas en el monte. El enfermo acude entonces a otro curandero para que vaya al monte a recuperar el tono capturado. El nuevo curandero debe enfrentarse a la manada enemiga; para vencerla, además de pelear bien y contar con un séquito numeroso, deja a los tonos de los niños pequeños en la retaguardia, para que cubran su huida. Los enemigos capturan enseguida un nuevo tono y volvemos al inicio de la secuencia. Esta secuencia representa un primer acercamiento a la morfología de la creencia sobre el nahual y el tono entre los morenos de la Costa Chica.

La curación de nahual es muy escueta —hasta ahora sólo he podido observarla una vez. Supongo que debe tener variaciones no sólo regionales sino también entre curanderos, por lo que hacen falta más estudios de primera mano—. El proceso de diagnóstico consiste en una serie de preguntas sobre el estado de salud del doliente. Después el curandero pulsa las muñecas del paciente; la irregularidad indica el malestar. El veredicto es parco: “Estás tirada en el monte. Regresa mañana que te voy a curar”.

Al día siguiente ambos se instalan bajo la sombra de un palmeral. El curandero ha estado preparando un unguento que hierve sobre la leña de una hoguera; la planta básica de las curaciones es el timorreal, la pasiflora local. Remoja un trapo en el unguento y con él comienza a *poner mano* en el paciente. Empieza por el frente de las piernas, hace hincapié en las coyunturas, continúa con las manos y los antebrazos, después la parte trasera las piernas, luego la espalda y termina en la cabeza. El curandero emite un ruido gutural cada vez que cambia de extremidad. Al final coloca un trapo sobre la cabeza del paciente, “para que no le de un aire”. Un día después el paciente debe hacer un preparado de timorreal, tomarlo y bañarse con él, así la planta “va por dentro y por fuera”.

El sonido gutural del curandero evoca el rugir de los animales. Es la expresión de la máscara acústica del curandero, producto del paralelismo y la reflexividad del enunciador durante la curación de la *enfermedad de monte*. Mientras el curandero se ocupa del paciente en persona (a la vez lo busca en el monte, acción que forma parte de la narración del mundo paralelo), le gruñe. Es el curandero curando, pero trae a este mundo sus dos connotaciones: es humano y es animal, un ser doble que revela su metamorfosis. Habla de sí mis-

mo transformado gracias a la lengua de los animales y así adquiere una voz compleja, sólo comprensible para los iniciados.

En el juego de la percepción, central en el nahualismo, el sonido se convierte en un objeto ritual con intencionalidad propia. Muchas veces, la presencia de los nahuales sólo es sonora, pero gracias a ella se disparan una serie de situaciones que convierten al sonido mismo en un sujeto activo. El bufar / *bujar* o *rugir* es común en animales no sobrenaturales, pero cuando su percepción crea la duda de la naturaleza ontológica cambia todo el sentido de su presencia. A partir de que el sonido da pie a la existencia de un animal humano, se convierte en la lengua de lo sobrenatural y en la máscara acústica de los nahuales.

Secuencias y acción-síntoma

Si bien es el chamán quien opera la transformación del mundo, en la Costa Chica la gente que narra su *enfermedad de monte* describe su propia transformación. Veamos más de cerca la *enfermedad de monte*. Ésta aparece como un efecto de las distintas batallas que los ejércitos de animales libran entre sí:

Yo cuando me enfermé estaba amarrada, no me podía mover, estaba tiesa, la señora que me curó me bañó en la carretera con timorreal y luego agarró saliva de su boca y me sobó un brazo primero y luego el otro, ya me tenían amarrada, luego empozada por que yo sudaba mucho [...] Me ahorcan y me matan, por que eso es malo, tres hombres me tenían en el monte (señora Rosa, Punta Maldonado, noviembre 2003).

Enseguida repite lo que le dijo la curandera: “Si tú agarras pa’ontán ellos te mueres, bríncale pa’ontá mi, súbete y cuanto ya te saque del pozo y te subes a mí y estás bien, ya la hiciste, ya ganaste”. Y luego, lo que la curandera dijo al marido de la paciente: “Déjala que se revuelque, está cansada, yo ya la saqué”.

Concluye la paciente: la curandera “me cuida, cuando voy tengo que llevarle pescadito, dinerito para que ella no me deje porque me matan, esos tres hombres me matan”. Y añade, imitando la voz de la curandera: “Pa’ hacer sufrir a tu marido esos te lo hicieron, esos de San Nicolás”.

En el recorrido verbal de la *enfermedad de monte*, en los relatos en general se nombran los síntomas de manera recurrente y en un número limitado de variables: *amarrado*, *maniatado*, *empozado*, *tendido*. Su antítesis, la acción que debe ser realizada por el curandero nahual, es *levantar* o *alevantar*. Lo que sucede en ese mundo paralelo al mundo sucede también al interior del cuerpo del enfermo, ya que la *enfermedad de monte* es la experiencia del animal compañero que al mismo tiempo es una entidad anímica situada en la sangre del individuo. Podemos decir que es un adentro corporal-afuera cósmico: “El paisaje imaginario descrito por los cantos se convierte en analogía del cuerpo sufriente del enfermo”.⁹

Las narraciones se hilan mediante la descripción de la pelea-enfermedad-curación-pelea y los síntomas. El paciente describe sus síntomas, pero al hablar de su cuerpo habla a la vez del animal sufriente; sus palabras, por tanto, son también operadoras de la transformación. Las peleas de los tonos y nahuales ocurren también en el interior del cuerpo del enfermo: macrocosmos exterior, microcosmos interior. Las manadas enemigas *amarran*, *empozan* al animal capturado. Una de las interpretaciones al respecto es que le sustraen del beneficio del monte,¹⁰ es decir su subsistencia: lo fijan en un lugar donde no puede alimentarse ni beber. Está *tendido*; la inanición lo puede llevar a la muerte. El curandero lo tiene que *levantar*, y al liberarlo de su inmovilidad lo *desata*. El saber del curandero se basa en el juego de entrar y salir, a través de las peleas y la enfermedad, del interior del cuerpo humano.

La narración de ese otro mundo no es simplemente la exploración del más allá, sino la narración del camino que tomó la patología en el ser humano, en este caso aquejado de *enfermedad de monte*.

Las series acción-síntoma y las peleas-enfermedad operan de manera conjunta para conformar la estructura de las narraciones. Considero que esta es la morfología de la memoria ritual en el nahualismo. Dicho de otra manera, la morfología es la imagen —compuesta de la acción-síntoma— de lo que se quiere recordar en una etapa específica del recorrido mental, a través de la secuencia de las peleas-enfermedad.

⁹ Carlo Severi, *op. cit.*, 1996, p. 170.

¹⁰ Natalia Gabayet, “Des saints, des naguales et des morts. Nouvelles approximations à la pensée religieuse des afro-métis de la Costa Chica de Guerrero et d’Oaxaca”, tesis, 2004.

Conclusiones

El tono es una entidad anímica y a la vez un animal compañero en el mundo paralelo al mundo, un microcosmos dentro del cuerpo de los morenos de la Costa Chica. El nahual, además de operar la transformación de las cosas y los seres, tiene el control de las entidades anímicas y del animal receptor, lo cual concuerda con las interpretaciones del nahualismo mesoamericano.

Las características de un curandero nahual, producidas en el seno de los relatos, son la capacidad paralelista y la reflexividad del enunciador elaboradas a partir del discurso de la *enfermedad de monte*, un discurso desde el cual se construye un ser de identidades contradictorias, que manifiesta su ambivalencia. Así ésta aparece como una característica constitutiva de los nahuales en la Costa Chica.

Por tanto, la metamorfosis en un animal es el contenedor de un código morfológico para perpetuar cierto tipo de conocimiento. Este código se compone de las secuencias peleas-enfermedad y las acciones-síntomas dentro del universo de la *enfermedad de monte*.

Según la teoría de Severi, el establecimiento y la propagación de la creencia residen dentro de esta misma, a través de la duda. La ambivalencia del curandero es la herramienta que lo permite, ya que engendra la duda. Puede asemejarse a los espíritus o diferenciarse un tanto de la gente, pero en esta línea puntuada de ambigüedad es donde reposa la creencia. Si los curanderos sólo hicieran el bien o sólo el mal, sería un fenómeno muy parecido al de los santos del catolicismo. Las enfermedades pueden ser causadas o no por los curanderos nahuales; lo curanderos podrían haber transformado un niño en tonal o no, pero es imposible saberlo hasta no acudir con uno de ellos. El mismo juego de la percepción de los nahuales habla de su naturaleza ambivalente: son escuchados, tal vez vistos, pero sólo cuando evidencian su doble naturaleza, animal y humana, pasan de sembrar la duda a ofrecer la certeza sobre su existencia. Es así que la ambivalencia de los seres que se transforman permite el establecimiento y la propagación de la creencia en los nahuales.

Por tanto, el nahualismo es un molde para la transmisión de conocimiento. El tipo de conocimiento que trasmite desde la *enfermedad de monte* es sobre la composición de las almas de los morenos de la Costa Chica. Es la manera de recordar y propagar que no sólo responden a la religión cristiana impuesta por el conquistador blan-

co. Al ser históricamente una casta intermedia entre el indígena y el blanco, toman la composición de las almas como una herramienta para relacionarse tanto con unos como con otros. Es así que el moreno de la Costa Chica tiene una alma cristiana y un tonal en el monte.

Bibliografía

- Bastide, Roger, *Les Amériques noires*, París, L'Harmattan, 1996 [1967].
- Crocker, C., *Vital Souls*, Tucson, Arizona University Press, 1985.
- Descola, P., *Les lances du crépuscule*, París, Plon, 1993.
- Gabayet Natalia, "Des saints, des naguales et des morts. Nouvelles approximations à la pensée religieuse des afro-métis de la Costa Chica de Guerrero et d'Oaxaca", tesis, París, DEA-École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.
- González Torres, Yolotl, "El concepto del tona en el México antiguo", en *Boletín INAH*, núm. 19, México, 1976, pp.13-16.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1980.
- Losonczy, Anne-Marie, *Les saint et la forêt, Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, París, L'Harmattan, 1997.
- Severi Carlo, "Le chemin des métamorphoses. Un modèle de connaissance de la folie dans un chant chamanique cuna", en *RES, Anthropology and Aesthetics*, núm. 3, Spring, 1982, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Cambridge, pp. 32-67.
- , "Penser par séquences, penser par territoires. Cosmologie et art de la mémoire dans la pictographie des Indiens Cuna", en *Communications*, 41, 1985, pp. 169-190.
- , "Talking About Souls. On the Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Chants", en P. Boyer (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 165-181.
- , *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, París, CNRS/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.
- , *La memoria ritual*, Quito, Abya Yala, 1996.
- , "Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language", en *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, 2002, pp. 23-40.
- , "Capturing Imagination. A Cognitive Approach to Cultural Complexity", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 10, 2004, pp. 815-838.
- Viveiros de Castro, E. "Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre", en *Reviews in Anthropology*, núm. 16, 1991, pp. 77-92.