

Volumen IV: *Pueblos nahuas y otomíes*

Enrique Hugo García Valencia*

La presentación de un libro no deja de ser un acontecimiento tanto para los autores como para quienes lo presentan y la audiencia a quien se presenta. *Los sueños y los días*, título de esta serie de libros, es en particular sugerente, pues evoca mundos paralelos: el de los sueños, es decir, la noche, y el tiempo del quehacer diario, esto es, el de los días, o más bien un mundo con dos dimensiones por lo menos.

Ambas formas de vivir echan mano de recursos de supervivencia distintos. El ser humano transita por/en el día empleando sus sentidos, sus órganos motores y sus medios de comunicación y de conocimiento, sujeto a miles y constantes acechanzas que atentan contra su salud y su vida. Pero en el discurrir de los sueños, los medios locomotores que conocemos dan lugar a otros etéreos y no sujetos a las fuerzas de gravitación ni a velocidades empleadas en el discurrir de los días, de igual manera que la comunicación y el conocimiento se realizan por medios extraños a nuestros sentidos y a la inmediatez de la proximidad humana, e igualmente existen acechanzas propias de ese mundo que atentan contra la integridad de la persona y sus facultades de conocer.

En todo eso la suspensión del discurrir material tiene como corolario ver, ver sin cortapisas, sin mediaciones, en última instancia conocer. Pero éste no es un conocimiento diletante y contemplativo, sino esencialmente empoderador. Este conocer para empoderar es tal vez lo que constituya la mayor diferencia entre el trance chamánico y el éxtasis contemplativo de los santos.

El ver de los chamanes recuerda la facultad primordial de ver de los hombres del *Popol Vuh* cuando veían sin cortapisas y tan lejos como los dioses mismos. Este ver no es sólo un hecho relacionado con el órgano de la vista, sino con el entendimiento, un entendimiento que implica su corolario, que es actuar de manera consecuente. Los editores de esta colección se propusieron:

[...] conciliar tres temas que pueden ser teóricamente diferenciados, pero que con frecuencia están interrelacionados en las prácticas de un grupo de especialistas rituales del México actual. El chamanismo como mediación con lo extrahumano, el nahualismo en tanto capacidad de transformación y el viaje onírico como instrumento para vincular dos o más realidades, son capacidades que pueden coincidir o no en un mismo individuo, pero que constituyen nociones culturales vinculadas dentro de una misma esfera conceptual (p. 15).

Al leer por primera vez el volumen que ahora me toca presentar, o sea el volumen IV sobre *Pueblos nahuas y otomíes*, me preguntaba si esta serie de libros responden a un renovado interés por el chamanismo en antropología o si hay un resurgimiento y florecimiento de manifestaciones

* Centro INAH Veracruz (hugogv44@hotmail.com).

chamánicas en el mundo, o ambas cosas. Al hacer una pequeña búsqueda sobre chamanismo en internet me encontré en Google la cantidad de 556 000 entradas, lo cual demuestra con creces que existe un gran interés por el fenómeno chamánico en el mundo. Interpretar el significado de estas cifras excede esta presentación, pero nos da una idea del atractivo que el mundo chamánico tiene para grandes sectores de la población. Encontramos chamanes a la medida de las necesidades de cada quien: proyectos de regeneración chamánica, escuelas de chamanismo, entre otros.

¿En qué consiste tal atractivo para tan amplios sectores de la sociedad, ya sea tradicional o para la interesada en prácticas de contracultura? Estos volúmenes, y en particular el que me toca presentar, discuten analíticamente ciertos aspectos del chamanismo que son característicos de las regiones estudiadas, pero antes quiero hacer una reflexión sobre la lectura de un libro que me ha dado muchas posibilidades interpretativas.

En fechas recientes cayó en mis manos un librito de Jacques Derrida intitulado *Fe y saber* (2000), resultado de un encuentro de varios filósofos en la isla de Capri para debatir acerca de la religión hoy en día. Con temor y temblor se acerca el autor a esta discusión, cuestionando las posibilidades de un acercamiento a su estudio. Centra sus disquisiciones en la idea de que la fe no es un atributo exclusivo de la religión, sino que es el sustrato común de la economía, de la política, de las comunicaciones, de la tecnociencia. A su vez, tiene dos características: produce un discurso salvador y una práctica de sanación, comunes por igual a todos aquellos fenómenos cuyo sustrato común es la fe, ya mencionados más arriba y entre los que incluyo el chamanismo.

El autor citado considera que la noción de religión fue un invento de los teólogos católicos romanos, con antecedentes en un uso previo por parte de Cicerón y otros varios autores latinos sobre el mismo, que concluyen que el término religión es sólo y estrictamente aplicable para las tres religiones monoteístas: judaísmo, catolicismo e islamismo.

Jugando con estas ideas, y pensando que el pensamiento y la práctica chamánicos han acompañado a la humanidad desde tiempos lejanos, me pregunto si uno de sus grandes atractivos no es precisamente el hecho de que no se presenta como una religión institucionalizada, aunque cumple con algunas funciones de la fe religiosa y se puede ejercer incluso en las corporaciones religiosas arriba mencionadas como un invitado indeseado no sólo en la actualidad, sino incluso en tiempos

prehispánicos, en su versión nahua. Aquí vale la pena citar a Bartolomé y Barabas en la introducción a este volumen, quienes nos dicen que “Federico Navarrete (2002) incluso plantea la hipótesis de que el sacerdocio estatal de los nahuas del Posclásico tendía a reprimir a los nahuales, por ser ésta una capacidad individual difícil de controlar jerárquicamente” (p. 29), una represión que se repite hasta la actualidad aquí y en muchas partes del mundo, incluidos Europa y Estados Unidos. El hecho de que no sea una religión institucionalizada no significa que no se articule en formas organizativas comunitarias, como se ve en uno de los ensayos que se presentan aquí.

De igual manera no es una institución política, aunque cumple con funciones políticas y de control comunitario, además de que en tiempos electorales los chamanes locales se ven asediados por políticos interesados en emplear sus servicios para contrarrestar a los enemigos o ganar el favor de los más poderosos que ellos mismos, o bien para poner en sus manos y sus artes el resultado positivo de sus esfuerzos electorales. Sus artes comunicativas serían la envidia de cualquier empresa de comunicación y hasta de economía política, sin descartar que se presenten en algunas formas contemporáneas como complemento a prácticas técnico-científicas. Cumplir funciones esenciales para la convivencia humana como la fe, con un discurso salvífico y de sanación, sin verse sometido a la férrea disciplina de las religiones establecidas, del establecimiento político, de las empresas comunicativas o de las prácticas científicas, lo han puesto al abrigo del desgaste y desprestigio de el resto de las instancias en que puede o no inscribirse. Da la impresión de que el resurgimiento y prestigio del chamanismo van en proporción inversa a las de las otras instancias en que la fe es el sustrato común, o al menos ése parece ser el sentido de su auge en movimientos de contracultura.

Tal vez eso explique el gran atractivo que el chamanismo puede tener para observadores exteriores, neochamanes y practicantes de la contracultura. Sin embargo, la fe no es la característica única del chamanismo mexicano. Éste presenta un mundo unitario constituido por el mundo de los sueños y el trance, así como el mundo del diario devenir durante el día. Asimismo integra, en unidades reconocibles, mundos separados de otra manera por las concepciones estructuradas y estructurantes occidentales de naturaleza y sociedad, un atractivo más para su auge en contextos no indígenas. Algunas transformaciones de seres hu-



Recolectora de hierbas, Santa Ana Tlacotenco, delegación Milpa Alta, proyecto La Etnografía de los Grupos Originarios y los Inmigrantes Indígenas en la Ciudad de México, DEAS-INAH, 2005 **Fotografía** © Esther Gallardo González



manos en animales son privilegiadas, de igual modo como las potencias derivadas de la capacidad creativa solar se manifiestan en fuerzas compartidas por personas y animales e incluso plantas, rocas y montes, sin mencionar la inmensa y generalizada transformación del maíz en la carne del ser humano.

En este sentido el chamanismo trasciende la pura fe, lo mismo que un mensaje salvífico y de sanación, aunque los incluye. Pero incluso la fe, la salvación y la sanación tienen sentidos particulares y específicos relativos a las diferentes culturas que lo ejercen. Estos sentidos y explicaciones que hacen atractivo al chamanismo, aunque relevantes para nosotros, no son el sentido de su práctica en las comunidades estudiadas en estos libros.

La fe, la salvación y la curación en el medio indígena tienen sentidos por completo diferentes a los que nosotros empleamos. El pecado, origen del mal en las religiones establecidas, no tiene lugar en el pensamiento indígena más que como un referente de un malestar que excede la conducta individual o una depredación generalizada. Por tanto, la salvación y sanación se refieren más bien al concurso humano para que el cosmos y el universo continúen existiendo y den sustento a la vida humana.

Sin embargo, aun aquí, como lo demuestra este libro, existen escuelas de pensamiento y prácticas chamánicas que se diferencian en las regiones estudiadas por los autores de los diversos ensayos que comprenden el volumen. Tres ensayos se refieren a nahuas: de la sierra de Puebla, de Zongolica y de zonas aledañas al Popocatepetl. Otro ensayo se refiere a nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Otro más se enfoca en pobladores de tradición nahua del estado de Morelos. Un último trabajo se refiere a pueblos conurbados con la ciudad de Toluca.

El libro se refiere, pues, a un conjunto de comunidades que todavía utilizan la lengua indígena como medio corriente de comunicación (nahua, otomí, tepehua, totonaco) y otro conjunto de pueblos donde ya no se hablan las lenguas originales y sus habitantes viven más bien en un medio urbano. Tan sólo estos hechos imponen problemas técnicos y teóricos de gran complejidad que nos muestran grandes variaciones en las manifestaciones chamánicas de esos lugares, si bien al mismo tiempo exhiben una gran riqueza de expresiones de este fenómeno.

Los autores emplean varias teorías para explicar el chamanismo o exponer dudas acerca de la posibilidad de aplicación de esta categoría a los fenómenos que estudian, de manera que al cuestionar develan aspectos importantes del mismo.

Este volumen, que cuenta con una introducción general a toda la obra y una introducción a este volumen, escritos por los coordinadores del proyecto, se inicia con un ensayo de Saúl Millán, Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa, dividido en dos secciones. En la primera, intitulada "Cuerpo y metamorfosis: el nahualismo en la ontología nahua", los autores nos proponen una reconstrucción histórica de las asociaciones realizadas entre nahualismo y tonalismo; es decir, la capacidad de algunos individuos de transformarse en un animal, o la idea de un animal compañero con un destino común con su contraparte humana. Este poder de transformación es también un atributo de algunos brujos o curanderos, en especial cuando pueden ver desde otra perspectiva durante sus viajes oníricos, lo cual es indicativo de que humanos, animales y divinidades se observan mutuamente. Esta observación mutua entre unos y otros los coloca en un plano de igualdad como personas. Se preguntan los autores: ¿cómo distinguir a un humano de un no humano?, con la intención de advertir que existe una ontología alimentaria que es específica a cada uno de los ámbitos, por la cual se crea una cadena trófica en que los humanos pueden ser alimento de otras entidades, de igual manera que vegetales y animales pueden y son alimento entre y de los humanos. En los procesos curativos, nahual y curandero se identifican en el hecho de que el nahual, al convertirse en animal, toma el alma humana como presa y de esta manera la rescata para restituirla a su parte humana.

Los autores también se preguntan si no ha sido que el énfasis puesto en la naturaleza agraria de las sociedades mesoamericanas ha obscurecido este hecho, referido más bien a un ambiente de caza que agrícola.

la. Los diferentes apartados del ensayo se derivan justo de estas reflexiones. Así, tenemos uno intitulado “El déficit cósmico: nahualismo y cacería en el pensamiento nahua”. Los siguientes son “Modelo alimenticio” y “Modelo cinérgico”. En este apartado los autores reflexionan sobre los paralelismos entre alimentarse y tener relaciones sexuales e incluso sobre la posibilidad de que seres del inframundo se alimenten de seres humanos o tengan trato sexual con humanos. De los elementos espirituales que constituyen a una persona tenemos, entre otros, al *ekauil* o la sombra, que se transporta en los viajes oníricos de los curanderos y es susceptible de ser presa de cacería de los seres del inframundo. Esto explica que el “susto” se entienda como la captura del alma (*ekauil*) por parte de entidades no humanas. De ahí surge el título del siguiente apartado, “Modelo terapéutico”, esto es, el modelo de enfermedad y curación que se desarrolla en torno al “susto”, para terminar con la sección “El triángulo anímico”, que, proponen los autores, se compone por el “*yolotl*, la sombra y el tonal”.

La segunda parte del ensayo se intitula “Depredación, matrimonio y alianza. Términos del chamanismo entre los nahuas septentrionales de Puebla”, a cargo de Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa Rebolledo, que se proponen presentar tres estudios de caso: en el primero abordan los ritos iniciáticos de los adivinos, los procesos de curación y los métodos de adivinación; en el segundo, las alianzas matrimoniales y relaciones sexuales de los adivinos con ciertas entidades no humanas y las consecuencias terapéuticas para tratar enfermedades, y en el tercero estudian las relaciones de reciprocidad ritual de los nahuas con el mundo no humano al que acceden los adivinos, sobre todo mediante la “visión” o *kipaxtla*. Esto corresponde con una visión elaborada sobre la noción de persona y una teoría indígena de las almas.

El primer ejemplo etnográfico se presenta con el título “Modelo chamánico de los nahuas de Coahuila”; el segundo se denomina “Sueño, matrimonio y adulterio: el chamanismo en Chiconcuautla”, y el tercero, “Mundos superpuestos y lógica chamánica en Tepetzintla”, para terminar con el apartado de “Reciprocidad y depredación”. A las ideas originales de la naturaleza rapaz de las relaciones entre humanos y entidades no humanas se añaden las de reciprocidad, por las cuales es posible la interacción entre tales mundos a través de este tipo de relaciones. Los autores piensan que el nahualismo y tonalismo se encuentran en el ámbito de la

rapacidad, mientras que las relaciones de reciprocidad se dan en varias situaciones rituales de intercambio entre tales mundos. Me quedo con la inquietud respecto a si distinguir al nahual y tona en el ámbito de las relaciones rapaces y a la reciprocidad en el de las relaciones de alianza parecen indicar una conciliación entre una concepción del mundo a partir de la caza y la depredación, como se argumenta en la primera parte del ensayo, y una alianza en condiciones agrícolas, en la segunda.

El segundo ensayo está escrito por Iván Romero Redondo y se intitula “El alma escindida. El tónali y el nahuali para los nahuas de la sierra de Zongolica”. Hay una versión del nahual que se relaciona con el diablo, otra en que este personaje se percibe como prácticamente un *trickster* y otra en que se le ve como un personaje mendaz o que sostiene relaciones íntimas con varias mujeres.

Existe también la idea del nahual como un individuo que comparte con un animal sus sentimientos, vivencias y destino. En un primer apartado, intitulado “El tónali: la energía de *Tonaltzin* vuelta alma”, el autor presenta los varios elementos que constituyen anímicamente a un individuo. Para empezar, el tónali es el calor divino proporcionado por el sol desde el primer momento en la vida de una persona, el cual le permitirá crecer robusta, sana y socialmente exitosa. El tónali también funciona como un puente cósmico que permite la transmisión de efectos, esencias y potencias entre un ser humano y un animal, es decir, un nahuali. En esencia, éstos llegan a ser lo mismo en diferentes cuerpos. El tónali es la posesión más valiosa de un individuo y gran parte de sus esfuerzos se encaminan a preservarlo.

En un siguiente apartado, intitulado “Nahuali. El animal compañero”, el autor explica que los nahuas



no nacen solos, sino acompañados de un animal con el cual compartirán su existencia y vicisitudes por el resto de sus vidas. Romero Redondo expone diversas técnicas para identificar el nahual de las personas. Existe una tensión política entre los nahuales de los brujos que también pretenden controlar a los pueblos. Estas rencillas traspasan el umbral de la magia y los rituales para convertirse en verdaderas tensiones sociales. Esto puede llevar al asesinato de brujos e incluso de sus familiares, para lo cual es necesario identificar al que produjo el daño. En un siguiente apartado, intitulado “La relevancia del mito y el asesinato de brujos. Una aproximación”, describe y analiza a detalle las consideraciones que no sólo permiten, sino que también exigen, el asesinato de brujos y personas que hacen daño al tónali.

El tercer ensayo, de Eugenio Paulo Maya, se intitula “El camino del árbol en las faldas del Popocatepetl”, donde se abordan las actividades de negociación con lo sagrado. De manera peculiar, en las faldas de ese volcán los encargados de tales negociaciones se organizan en agrupaciones de especialistas que compiten entre sí y tratan de legitimarse como los mejores intermediarios. Destacan en estas organizaciones el “cantor”, que es el encargado de indicar el inicio o culminación de las diferentes etapas de las peticiones del temporal, y el “árbol”, a quien se atribuye la capacidad de corporizar y dar voz a los espíritus del temporal. Los hombres “árbol” creen que son elegidos de Dios, ya que experimentaron la muerte por una enfermedad extraña o mediante la descarga de un rayo.

Todas las compañías comparten la noción de un espacio sagrado dividido en cinco partes: el centro, que es donde habitan los humanos, y los cuatro puntos cardinales. Los diversos elementos de un temporal son poseedores de un espíritu y entendimiento propios, de ahí que se conciben como personas. Hay espíritus buenos y benéficos, además de espíritus malos, los cuales enferman. Incluso la negligencia de los santos para proteger al pueblo puede ser aprovechada por el diablo para afectar las cosechas con el viento. Estos entes no humanos son incapaces de pronunciar palabras y de expresar sus deseos o malestares. Es en el sueño cuando los especialistas reciben sus instrucciones, las cuales, al ser dadas a individuos, se ven sujetas a un escrutinio más amplio por la compañía para verificar su veracidad. Los seres no humanos también pueden expresar sus deseos a través de especialistas. Mediante varias técnicas rituales, el “árbol” llega a comunicarse con ta-

les entidades, que a su vez emplean sus cuerdas vocales para transmitir sus deseos a la compañía, mientras el resto de mayores preguntan y negocian. De ahí el título del siguiente apartado, “El ‘árbol’ proporciona cuerpo y voz a los espíritus del temporal”, se enlistan las técnicas adivinatorias empleadas en las ceremonias. En particular, existe la noción de que, al consumir ciertas sustancias, las capacidades del “árbol” de pensar y sentir se suprimen, de modo que los mayores dialoguen en forma directa con los espíritus. Existe también una numerología propicia y adversa, así como días de la semana propicios y adversos para los ritos.

En la siguiente colaboración, intitulada “Los caminos de los árboles”, Margarito Sánchez y Bertha Erazo, de Jumiltepec, nos presentan diversos testimonios de especialistas rituales.

En el cuarto ensayo, intitulado “Los rezanderos de Ocotepc: negociadores de lo sagrado en un escenario conurbado”, Miguel Morayta Mendoza y Adriana Saldaña Ramírez se hacen dos preguntas: ¿cómo aprenden los negociadores a relacionarse con lo sagrado? y ¿cómo están en contacto los negociadores con este ámbito? Entre otros mediadores de lo sagrado, los autores se centran en el estudio de los rezanderos. En un primer apartado, intitulado “Lo sagrado”, consideran que hay un mundo alterno como un ámbito imaginado. En este mundo alterno sobresalen los aires y los santitos, porque son portadores de la fuerza sagrada, y a este ámbito del manejo de la fuerza es a lo que se refieren como lo sagrado, además de aclarar que no todos los habitantes del mundo alterno son sagrados, sobre todo los muertos.

En seguida presentan el apartado “Ser rezandero, una cuestión de voluntades y de herencia”. Ser rezandero es por voluntad divina, cuyo destino está escrito por Dios. Tal designio lo descubren de múltiples maneras, entre las cuales están los sueños. Aunque reconocidos en el pueblo, los nahuales van en decaimiento. La identidad de los practicantes del nahualismo, que sólo dan susto en oposición a los brujos que hacen mal, puede ser conocida. También se puede llegar a ser rezandero por herencia de conocimientos, de imágenes, y una vez aceptada tal vocación, se ponen en manos de un rezandero experimentado, quien los iniciará en un proceso más o menos largo. En el siguiente apartado, “Lo importante es el cómo se dice”, se describe la importancia relativa de algunos rezanderos y su habilidad para encauzar sus mediaciones a entidades específicas, al alterar y modificar sus discursos y

plegarias. Especial atención se presta a las peticiones por los difuntos para que se perdonen sus pecados cometidos en vida. En los ámbitos de las negociaciones, los autores presentan la organización barrial de Oco-tepec y su relación con el rezadero. “Los santitos”, o sus imágenes, pueden hacer o no su trabajo, en función de lo cual habrá ofrendas y plegarias o represalias. Asimismo se enfocan en el cuidado de los muertos en el apartado “Negociando para los difuntos”, a modo de reflexionar sobre el neochamanismo y los neoconsumos, para finalizar con un estudio de los pagos hechos por los servicios prestados por el negociador.

El quinto capítulo se intitula “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, coordinado por Leopoldo Trejo, con investigación y redacción de Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, Israel Lascarro Salgado, Sylvia Maribel Sosa Fuentes y Leopoldo Trejo Barrientos. En vista de la complejidad étnica y cultural de la región estudiada, los autores no adoptan fronteras, sino que toman como elemento definidor el empleo ritual de fetiches antropomorfos y la ejecución del costumbre. Concomitantes a tales elementos definitorios se encuentran el carnaval y las festividades de Todos Santos. Así, al complejo ritual carnaval-Todos Santos se yuxtapone el complejo costumbre. En estos complejos rituales confluyen al menos dos mundos: aquél en que el sol no ha aparecido habitado por seres prehumanos y este mundo, explicado por narraciones mitológicas en que la vida humana rescatada de un diluvio se hace posible gracias al maíz.

Después de algunas reflexiones de método, al tratar fenómenos comunes a una región multiétnica compleja, se centran en los intercambios diversos entre humanos y no humanos, que no se dan a partir del chamán, ya que este sólo es el vértice dinámico de los intercambios posibles. El acto de encarar la adversidad, así como la diplomacia cósmica, se realizan bajo la mirada del don y el intercambio. Las enfermedades pueden agruparse en dos: las producidas por la ira de los dioses y la generada por las relaciones sociales de desigualdad. El factor común para ajustar cuentas es la envidia. Las limpias, las barridas y el costumbre serán estrategias para minimizar o evitar el daño.

En un primer apartado, “El saber del otro”, se discute la pertinencia o no de emplear el término chamán en esta región. En el siguiente, “Hacedores de cuerpos”, los autores nos hacen saber que ser chamán es un don, y que una característica fundamental de este persona-

je consiste en hacer cuerpos o fetiches. “Hacer cuerpos” se refiere a recortar inmensas cantidades de papel con diversas figuras de entes poderosos, o al hecho de formar atados: ambos se someten a procedimientos diferentes no sólo por su diferencia en volumen, sino también por el código numérico y su disposición en ofrendas. Este hacer cuerpos implica cierta intermediación entre seres situados en ámbitos diferentes, entre humanos y dioses, con lo que se propicia un intercambio cara a cara entre esas entidades, de modo que el chamán sólo facilita tal relación con su acción de producir cuerpos.

Al igual que en otros casos, la elección inexorable del chamán se le revela en sueños o como resultado de alguna enfermedad o afección que ponga su vida en peligro. Una vez elegido el chamán, sigue un proceso de aprendizaje, estudiado en el siguiente apartado, “Aprendizaje y deuda”. Las promesas se incrementan hasta llegar a ocho, de las que cuatro son grandes. A partir de esto los autores discuten el sentido de los pagos que recibe el especialista ritual.

En un siguiente apartado analizan la jerarquía y rivalidad entre los chamanes, lo cual produce desigualdad y da pie a la envidia. Sin embargo, en la jerarquía establecida entre los chamanes se ponen en juego tanto lazos de alianza con las divinidades mismas como de rivalidad, que permite hacer un análisis detallado de las relaciones de reciprocidad entre los especialistas más sabios y sus aprendices, pero también de las fricciones originadas por saberes no compartidos o compartidos a medias, lo cual provoca envidias.

Tras estudiar los tiempos y visiones de prácticas adivinatorias o de diagnóstico de enfermedades, los autores pasan al análisis de su argumento principal en el apartado “El don de carencia”. Comienzan por una discusión de las teorías del don y el intercambio, convertidos en un problema antropológico. Contrastan sus casos con las formas teóricas de reciprocidad negativa y generalizada, y optan por concebir el don por sí mismo en vez de partir de su lógica económica o la lógica fenomenológica del don a partir de las discusiones al respecto de Derrida. Para el caso huasteco, los autores hablan del don de carencia.

En los apartados sobre el bien limitado, concluyen que la envidia constituye la expresión del don y analizan las diversas aproximaciones hechas en México sobre el bien limitado. Tras una larga discusión de diversas teorías, consideran que la envidia es anónima y proponen tres cualidades que la caracterizan: 1) es ili-



mitada y, por tanto, no constituye un bien de intercambio; 2) es una relación dada, pero aspira a ser anulada, ya que oculta al emisor, y 3) al ser anónima imposibilita la devolución del don, de ahí que éste sea un don de carencia. El resto del ensayo se dedica a sustanciar y fundamentar tal hipótesis.

Este ensayo permite atisbar problemas de gran trascendencia relativos a la fenomenología en las relaciones sociales indígenas, enmarcadas tanto en lo que Adorno (2008) consideraría la “dialéctica negativa”, Derrida la “deconstrucción” y Marion la “teología negativa” o “teología mística” (“Sobre el don...”), todos ellos enfrentados con la posibilidad o la necesidad de trascender lo puramente fenomenológico. En este sentido, resulta cuestionable que el anonimato tenga tal centralidad en el don de negación, pues en las discusiones de Heidegger implicaría connotaciones diferentes en los orígenes de la noción de verdad entre los griegos –siguiendo a Parménides–, y otros sentidos en desarrollos sociales posteriores, en particular el Imperio romano, el desarrollo de la teología, el derecho romano y eclesiástico y, finalmente, la Reforma. Por tanto, es de esperarse que el anonimato en el pensamiento indígena tenga sentidos propios aún por estudiarse en forma adecuada, habida cuenta de las varias referencias a ocultamiento de nombres entre los indígenas.

Por otro lado, como se demuestra en el ensayo de Romero Redondo, si existe la tendencia o el deseo de conocer quién hizo el mal, e incluso se llega a detectar al que comisionó el mal o la fuente de la envidia y al que perpetró el daño, se da el asesinato de brujos o personas responsables del mismo. En este sentido, la discusión reduce en apariencia el argumento fenomenológico a una casuística por la que habría que decir que, en caso de que se desconozca el nombre de la persona que hizo

el mal, se cumpliría lo que propone este ensayo, pero no en los demás casos, lo cual lo sitúa muy alejado de las preocupaciones de los autores citados arriba, y en particular de Derrida, quien, para exponer la posibilidad de una filosofía que va más allá del horizonte de la filosofía griega, propone con frecuencia las ideas de Levinás, cuyo propósito de investigación, de ser correcto, resultaría afín a los propósitos de este ensayo.

El último capítulo se intitula “El tiempo de antes. Cuando privaban los nahuales en la región lacustre del Alto Lerma”, escrito por María Isabel Hernández González y Efraín Cortés Ruiz. Según los editores del libro, es aquí donde encontramos el chamanismo más diluido de todo el volumen. Esta afirmación nos proporciona una perspectiva del conjunto de ensayos publicados: aparentemente, el orden de los ensayos va de mayor a menor densidad en el tratamiento del tema del chamanismo. Es interesante que el primer ensayo, en sus dos apartados, parece colocar al chamanismo en perspectivas de desarrollo social diferentes y con un enfoque evolutivo: de una sociedad de cazadores-recolectores a sociedades agrícolas que dejarían su impronta en el chamanismo como lo vemos ahora, y así sucesivamente, hasta que llegamos a un estadio en el cual el chamanismo en un contexto urbano se encuentra altamente diluido. Hago esta observación porque, en definitiva, no fue la intención de los organizadores del libro, aunque sea posible leerlo de esta manera. De ilustrar un proceso evolutivo y someter al chamanismo a tal proceso, llegaríamos al absurdo de pensar que en condiciones de modernidad y urbanismo no se da el chamanismo, lo cual es un sinsentido. Sin embargo, sí se plantea la alternativa de verlo como un residuo de etapas primitivas de la sociedad, o como un fenómeno concomitante con la sociedad humana, independientemente del grado de desarrollo de ésta.

Bibliografía

- Adorno, Theodor L. W, *Dialéctica negativa. Obra completa 6*, Madrid, Akal (Básica de bolsillo, 66), 2008.
- Derrida, Jacques, *Foi et Savoir suivi de Le Siecle et le Pardon*, París, Seuil, 2000.
- Heidegger, Martin, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.
- “Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)”, en línea [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marion_don.htm], consultado el 9 de noviembre de 2014.