

# Históricas Digital

Laura Romero

“Saber hablar y causar el mundo: la terapéutica nahua de la Sierra Negra de Puebla”

p. 219-243

*El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*

Patricia Gallardo Arias y François Lartigue  
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

456 p.

Cuadros, imágenes y mapas

(Serie Antropológica, 23)

ISBN 978-607-02-6443-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de mayo de 2016 Disponible en:

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de\\_saber.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

## SABER HABLAR Y CAUSAR EL MUNDO: LA TERAPÉUTICA NAHUA DE LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA

*Laura Romero*

### LOS NAHUAS DE LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA

Enclavadas en la selva media de la Sierra Negra,<sup>1</sup> a unos 300 metros sobre el nivel del mar en el sureste del estado de Puebla, se hallan las comunidades nahuas de Tlacotepec de Díaz, Mazateopan y Zacatilihuic, todas pertenecientes al municipio de San Sebastián Tlacotepec, que forma parte de una región geográfica y se cuenta entre los 100 municipios con mayor marginación del país junto con Eloxochitlán, Zoquitlán y Coyomeapan.<sup>2</sup> Poca gente conoce a los nahuas de la Sierra Negra como resultado de una lógica nacionalista que exalta el pasado indígena y hace del folclor la motivación que lleva a utilizar a los indios como espectáculo turístico, pues México es un país desigual en el que se llama mexicano al hombre más rico del mundo y también al habitante de un municipio en el que no se satisfacen siquiera las necesidades mínimas de salud y educación.

La realidad de los nahuas de la Sierra Negra es consecuencia de lo que históricamente ha implicado “ser indígena” en este país: portar trajes coloridos, si están emplumados mejor. No se contempla a los indígenas que tienen que vestirse con ropa usada o de paca, los que cada mañana salen a sembrar o a la maquila, los que trabajan en el servicio doméstico o en la obra. Esta realidad es producto de la desigualdad, de la falta de oportunidades, del paternalismo, de la ausencia de una educación digna, de la carencia de compromiso político y también de la escasez de trabajos antropológicos que asuman la realidad cotidiana de sus informantes, independientemente de su postura teórica. De lo contrario, seguiremos pensando a los pueblos indígenas como piezas de museo, como gente que se niega a civilizarse.

En este contexto de marginación, las prácticas de los terapeutas tradicionales pueden concebirse como una derivación de ésta. Quiero enfatizar que la terapéutica nahua de la Sierra Negra de Puebla opera como una alternativa a la

<sup>1</sup> La Sierra Negra se localiza al sureste del estado de Puebla, en los límites con Veracruz y Oaxaca.

<sup>2</sup> Coneval, “Medición de pobreza en los municipios de México, 2010”.

ausencia de servicios de salud oficiales en las comunidades aisladas de la Sierra, los cuales, si bien cada vez tienen mayor presencia, son insuficientes, además de que esta presencia no significa calidad. La permanencia de las prácticas médicas tradicionales es una expresión de una forma nahua de estar en el mundo.

Daremos testimonio de las cualidades propias de la medicina nahua que coexiste con la medicina alópata. Es importante insistir en este punto, pues durante muchos años la ritualidad propia de la práctica médica de los pueblos indígenas ha sido tildada de supersticiosa y mágica como resultado de la fuerza hegemónica del discurso médico oficial sobre el cuerpo y sus enfermedades, de la falta de seriedad en los trabajos antropológicos, así como de posturas analíticas que exaltan lo exótico y dejan de lado las premisas ontológicas en las que se funda la medicina nahua.

### LA ACCIÓN RITUAL COMO ACCIÓN TERAPÉUTICA

La acción ritual del *ixtlamatki*<sup>3</sup> 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”.<sup>4</sup> Partiré del entendido de que el *ixtlamatki* y sus acciones generan conceptos, unidades de conocimiento que permiten a los nahuas comprender la experiencia de estar en el mundo, lo que incluye la salud y la enfermedad. En esta experiencia que surge de la propia realidad el lenguaje es fundamental porque hace al concepto comunicable.

El quehacer del *ixtlamatki* involucra tres formas de saber: saber ver, saber soñar y saber hablar, que conforman un saber-hacer, cuya implicación inmediata es poder-hacer. Este elemento se pone en marcha durante la acción ritual enunciativa, que se distingue por la ininteligibilidad del lenguaje ritual, la descripción de la metamorfosis y la creación de objetos-sujetos. El ritualista se vale de estas acciones para “hablar el mundo”, es decir, para generar interacciones con los sujetos convocados en el acto ritual a través de situaciones y nuevas cir-

<sup>3</sup> El *ixtlamatki* es el especialista ritual de más alto rango entre la gama de terapeutas tradicionales que podemos encontrar en Tlacotepec de Díaz, que incluye hueseros, parteras y yerberos. Su función es atender fundamentalmente cuestiones que afectan a las almas nahuas, incluido el daño al *alter ego* animal del ser humano.

<sup>4</sup> Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (eds.), “Introduction”, p. 10.

cunstancias, las cuales evidencian la capacidad del *ixtlamatki* de modificar el curso de la realidad nahua.

### PIEL Y PODER: LA ROPA DEL IXTLAMATKI

La fuente del poder del *ixtlamatki*, “el que sabe ver”, es su personalidad, que es el conjunto de eventos que van diseñando su camino, circunstancias que lo transforman de manera paulatina en un ser humano distinto, en tanto es “humano y espíritu”, como señalan los nahuas. Uno de los aspectos primordiales que se comentan con frecuencia durante las estancias en el campo es la descripción, por lo general fragmentada, de los factores que acompañan las infancias de los *ixtlamatkeh*. Se trata de un periodo en el que se ejercitan las cualidades que en la adultez se ejercerán con plenitud, me refiero a las capacidades de ver, soñar y hablar.

En el caso de los *ixtlamatkeh*, sus primeras incursiones al interior del *Kobatépetl* —para los nahuas el lugar por excelencia en el que se actualizan las relaciones con la comunidad de existentes no humanos— ocurren durante la gestación, cuando los no natos abandonan el vientre materno para visitar a las personas que viven ahí.<sup>5</sup> Dicha acción, propia de algunos individuos, marca un aspecto particular en la conformación del *ixtlamatki*: un doble nacimiento, el origen de la doble naturaleza de los terapeutas nahuas.<sup>6</sup> Las incursiones nocturnas de los futuros especialistas rituales suceden sólo después de los tres meses de gestación, cuando ya se aloja en el feto el alma-corazón que dota de vida a los seres del universo, pese a que la confección del cuerpo no haya concluido. Quien abandona el vientre de la madre es una persona en potencia para el mundo humano y un sujeto en el colectivo de no humanos, pues se le reconocen cualidades, género, conocimientos, etc., como ejemplifica 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,

<sup>5</sup> Laura Romero, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla”.

<sup>6</sup> En el caso de los nahuas, que el individuo presente alguna de estas manifestaciones no asegura que sea forzosamente *ixtlamatki*. Se trata de la suma de eventos y no de una condición innata. 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 sea considerado curandero.

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.<sup>7</sup>

En otras palabras, cuando el futuro *ixtlamatki* abandona el vientre de su madre<sup>8</sup> 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 y el ingreso son asunto de unos cuantos. Él pertenece a la comunidad de los no humanos y mientras no nazca en el mundo humano su perspectiva sigue siendo la de los seres incorpóreos pues, como señala la narración, el no nacido ve 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*, atribuida por los nahuas sólo a los humanos.

Las madres inexpertas pueden impedir el regreso de su hijo al asustarse por sentir su vientre vacío o no conciliar el sueño inmediatamente. Cuando esto sucede, su hijo conserva sólo la naturaleza propia de los no humanos al convertirse en animal, pues ya no podrá terminar de confeccionar su cuerpo humano. La salida del vientre materno es considerada una señal y la manifestación de una forma particular de poder para actuar en el mundo. El hecho de que los *ixtlamatkeh* ejecuten acciones en el *Tlalokan* antes que en el mundo humano 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 es claro que los segundos atraviesan por un doble nacimiento. Esto supone la conformación de una doble vestimenta que le otorga al ritualista la posibilidad de interactuar con las potencias no humanas. Así, 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 doble existencia que lo dota de la capacidad de atender, entender, comunicar, participar<sup>9</sup> y actuar a la manera de los no humanos y también de los humanos.

La ropa, *itlakentsi* o *ikotontsi*,<sup>10</sup> implica una “vestidura” que el pequeño deja en el cerro lista para utilizarla cuando sea necesario. El hecho de que los brujos-

<sup>7</sup> Se trata de “cuerpo-carne”, según lo describe Pitarch. Son cuerpos vivos en tanto poseen corazón, pero no son personas, pues carecen de una forma precisa que permita la interacción entre sujetos. Pedro Pitarch, “El problema de los dos cuerpos tzeltales”.

<sup>8</sup> El acto de abandonar el vientre se denomina *chankisa*, “él sale de su vivienda”.

<sup>9</sup> Lourdes de León considera estas cualidades como parte de las características que definen a la persona zinacanteca. Lourdes de León Pasquel, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, p. 25.

<sup>10</sup> Ropa y camisa, respectivamente.

nahuales también la posean lo confirma, pues se trata de una manera de saber-hacer opuesta a la de los *ixtlamatkeh*. Esta ropa es el cuerpo no humano del *ixtlamatki*. Es una piel que sirve de soporte, “una especie de envoltura o de ‘cuerro’ que engloba la sustancia fundamental, la fuerza vital”.<sup>11</sup> Es un cascarón, una vestimenta para presentarse ante otros, para ser reconocido, identificado, y poder actuar. Así como la persona humana se agrega a la colectividad de los muertos al perder su cuerpo y despojarse 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 o cuando la madre imposibilita que llegue a su fin el proceso de gestación que permitirá al ritualista nacer como humano.

La piel no humana del *ixtlamatki* es su poder-hacer. 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 permite la metáfora, saber vestirse para la ocasión. Es una piel dotada del “poder de transformar metafísicamente la identidad de sus portadores”.<sup>12</sup> La ropa de los *ixtlamatkeh* determina una condición, es el don mismo, *ixtlamachilistli*,<sup>13</sup> 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 pensarse por separado. Como señalan Henare, Holbraad y Wastell, la oposición entre concepto y cosa no es de gran ayuda en estos casos.<sup>14</sup> Los nahuas conciben una conexión entre el poder y la ropa.

La piel —*toelbayo*— en general es el escenario en el que se estampan las consecuencias de las acciones de la persona, aquellas que han sucedido durante los sueños o al encontrarse de manera inoportuna en los espacios cuyos propietarios son los duendes o los Dueños. Ellos marcarán la piel del enfermo en la que aparecerán granos, jiones o quemaduras. Sin embargo, la piel adicional del *ixtlamatki* lo dota de volición, es un cascarón, como señalan los nahuas, que constituye la “parte activa de la persona [...] así como su capacidad agentiva”.<sup>15</sup>

La capacidad del *ixtlamatki* de ocupar un punto de vista adicional al meramente humano reside, además, en la creación de un modo de ser que es resultado del consumo de alimentos no humanos, mismo que inicia durante los primeros días

<sup>11</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, p. 619.

<sup>12</sup> Eduardo Viveiros de Castro, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, p. 133.

<sup>13</sup> El acto de conocer las cosas.

<sup>14</sup> Henare, Holbraad y Wastell (eds.), *op. cit.*

<sup>15</sup> Carlos Fausto, “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”, p. 34.

de vida del futuro terapeuta. Como he dejado ver en otros textos,<sup>16</sup> durante los primeros siete días después de alumbramiento biológico —que distinguimos del alumbramiento social, que sólo ocurre cuando la madre inicia formalmente el amamantamiento de su hijo— el menor deberá estar oculto en un pequeño tenate colocado en algún lugar seguro de la casa, de preferencia en el tapanco. Mientras se hallan en el monte, estos niños y niñas consumen la leche del cerro, “su agüita la agarran de allá”, dice doña María, y se encuentran con los niños y niñas sirena —producto de los abortos arrojados en secreto al río por las mujeres que deciden dar fin a una maternidad no deseada— así como con otros futuros ritualistas de otras comunidades con quienes intercambian conocimientos, “como en las reuniones del INI [Instituto Nacional Indigenista]”, señalaba doña Esperanza.

Las exégesis de los indígenas dan testimonio 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*.<sup>17</sup> Así, en el tenate sólo está presente el cuerpo humano del individuo, consecuencia de la desincorporación del sujeto, y su forma interna humana se marcha para dejar sentada su presencia en el *Tlalokan* y ser alimentado ahí, acto 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”.<sup>18</sup> Es decir, el *ixtlamatki* cuenta ya con la cobertura que le permitirá actuar como terapeuta.

Los datos sobre las cualidades presentadas por los *ixtlamatkeh* durante la infancia refrendan la idea de que la terapéutica indígena “es un modo de actuar que implica un modo de conocer”,<sup>19</sup> el cual deberá ejecutarse de manera total, pues una vez que la parte humana del *ixtlamatki* ha cohabitado con los no humanos su animal compañero deberá aprender a conducirse en un entorno donde la depredación es la forma de interacción por excelencia. De ahí que gracias a la intermediación de un *ixtlamatki* de mayor edad el *alter ego* del pequeño inexperto tenga que ser encorralado para protegerlo de las agresiones de los brujos-nahuales, para que con el tiempo crezca y adquiera el conocimiento necesario para

<sup>16</sup> Laura Romero, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*; “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla”, *op. cit.*

<sup>17</sup> Algunas mujeres jóvenes expresan su preocupación sobre la pérdida de las facultades curativas de sus hijos como consecuencia de la falta de cuidados para los recién nacidos en las clínicas de salud, donde tales procedimientos son ignorados, lo que ocasiona no sólo la destrucción de las capacidades terapéuticas de un individuo, sino la muerte misma.

<sup>18</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, p. 40.

<sup>19</sup> *Idem.*

conducirse y actuar en un entorno por demás adverso. De este modo, el recién nacido humano es protegido en un pequeño tenate, mientras el *alter ego* es encoñalado. Ambas acciones tienen un sentido en común: permitir 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 cualidades de esta casi humanidad a las que se refieren los indígenas mediante dos aspectos que se complementan: la corporalidad y la conducta derivada de ella. Algunos individuos presentan estas características: los *xihkobahmeh*. Se trata de personas con la capacidad de convertirse en bolas de fuego para robar bienes del interior del cerro. A diferencia de la condición del *ixtlamatki*, parecen procesos inacabados, puesto que no implican un aprendizaje ni una forma de actuar que les permita fungir como “conmutadores perspectivos”.<sup>20</sup> Son formas de ser en el mundo que, aunque suponen cambios de perspectiva, no entrañan formas de interactuar mediante ellas ni formas de poder que impacten el destino de la comunidad.

Los actos de los *xihkobahme* son pensados en la actualidad como acciones que benefician sólo a su grupo doméstico. Se distinguen de los *ixtlamatki* en que, pese a nacer con una doble piel, ésta se halla incompleta pues cubre sólo algunas partes del cuerpo del recién nacido, en particular las manos, evidencia de su capacidad para hurtar los bienes ajenos. 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 sus capacidades de transmutación para el bienestar de unos cuantos y se apropia 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, a diferencia del *ixtlamatki*, no debemos dejar de tomar en cuenta que su propio cuerpo es el que sufre la transformación. Múltiples narraciones lo señalan: durante la noche desprenderá las entrañas de su vientre para colocarlas a lado del fogón e introducirá en su lugar las brasas. Este mecanismo de propulsión explica las chispas que deja a su paso por el cielo. A diferencia de lo que sucede con el *ixtlamatki*, el *xihkobatl* no posee dos cuerpos simultáneos, sino que suma un elemento externo a su propio cuerpo humano para ocasionar la anexión de perspectivas. El hecho de que ambos 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.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>21</sup> Véase Pierre Déléage, *Le chant de l'anaconda, l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (amazonie occidentale)*.



En el caso particular de las chupadoras, *tepipinkeh*, la transmutación sucede cuando salen por las noches a saciar su deseo de sangre y sorben el preciado líquido de los pequeños y frágiles cuerpos de los niños, que por su edad y ausencia de vínculos sociales suelen ser vistos como calabacitas tiernas. Estas mujeres succionan la sangre de los menores mientras yacen en su lecho, al grado de despojarlos de la vida, pues de no ser atendidos pueden morir. 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, 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. Cuando la *tepipinki* abandona su condición humana para tornarse *totola*,<sup>22</sup> sorbe la sangre para cocinarla después y darla a comer a sus familiares preparada como moronga.<sup>23</sup> Es entonces cuando lo no comestible se torna alimento para los humanos por intermediación del fuego, elemento privativo del dominio humano.

La excepción en este juego de perspectivas corporales son los brujos-nahuales, quienes encarnan el aspecto negativo en la diplomacia sociocósmica. No son figuras públicas, como atinadamente señala Barcelos,<sup>24</sup> pues sus acciones son conocidas sólo en el dominio de las acusaciones. Nadie asume abiertamente que es nahual; sin embargo, las afirmaciones de otros permiten reconstruir el marco de acción de estos personajes, cuyo dominio de potencias, conocimiento y capacidad de acción en el ámbito no humano y sobre todo la innegable posesión de conocimientos no generalizados los colocan en la misma posición que al *ixtlamatki*, como individuos con 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 a reflexionar con otros su existencia. Hablar de la brujería es provocarla, invitar a los nahuales que la practican a ver al indiscreto que habla de ella. Los brujos-nahuales tienen oídos especiales que les permiten escuchar las pláticas de la gente del pueblo, en particular los martes y los jueves, lo que puede provocar su furia.

Como muchas cosas en el pueblo, la identidad de los brujos-nahuales se disimula; no mencionarla es negarla o al menos encubirla. Quien se sabe víctima

<sup>22</sup> Guajolota.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Aristóteles Barcelos Neto, "De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal", p. 285.

de brujería no suele buscar la cura en las comunidades del municipio, se marcha a la localidad veracruzana vecina de Cachapa, lejos de las miradas del agresor. Otra interpretación a este evidente desinterés de los nahuas por refrendar la idea de que un *ixtlamatki* pueda ser “al mismo tiempo” brujo-nahual parece 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 exista la posibilidad de que un mismo sujeto pueda actuar de maneras tan divergentes. El individuo no es pensado como bueno o malo, simplemente es una cosa u otra en relación siempre con otro sujeto y con 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 que violenta los dominios de acción al penetrar en el pueblo, considerado de dominio humano, con una vestidura animal que daña a quien lo ve o a quien busca perjudicar. El *ixtlamatki* jamás ronda por el pueblo con una cobertura diferente a la del cuerpo humano, su presencia no humana nunca 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 por lo general 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, sin importar que se hable del mismo individuo, es evidente que lo que varía —y por lo que vale la pena conservar esta diferencia— es el modo de actuar 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 técnicas 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 una cultura en la que 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,<sup>25</sup> de manera controlada agregaría yo. Es decir, el seña-

<sup>25</sup> Julien Bonhomme, “Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon”, p. 263.

lamiento sobre las cualidades de percepción del *ixtlamatki* remite, según el mismo autor, al otorgamiento de valor ontológico a la invisibilidad. Saber ver es una forma diferente de saber. Desde la perspectiva del ritualista, ver es “un estado ontológico”<sup>26</sup> que se define por habitar un cuerpo particular, ése que hemos visto es un cuerpo doble. La ropa del *ixtlamatki* “le permite alcanzar inalcanzables puntos de vista, entendidos como identidades diferentes, más que como perspectivas en el sentido de visiones del mundo”:<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup>

Esta misma idea fue señalada por doña Esperanza, quien relata que en sus primeros sueños iba al interior del *Tsintsintepetl* y del *Kobatepétl*: “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 que genera un poder-hacer. Soñar para los nahuas de la Sierra es la visión que el *tonal* otorga. Por ello, mientras soñamos podemos ingresar a espacios que de otra manera serían inaccesibles.

El soñar del lego es fortuito, contingente. Nada en él depende de la voluntad del sujeto, pensado desde su corporalidad, sino del *tonal* que, al liberarse del ancla del cuerpo, adquiere una capacidad inaudita de moverse en el tiempo y en los dominios no humanos. El soñar del *ixtlamatki* es un sueño conducido, implica la voluntad del soñador que actúa de manera intencional. Es un *dream-to-order*,<sup>29</sup> pues 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.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Henare, Holbraad y Wastell (eds.), *op. cit.*, p. 26.

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> Don Miguel, *ixtlamatkah*, 2007.

<sup>29</sup> Michel Perrin, “The body of the Guajiro shaman”, p. 109.

<sup>30</sup> Para profundizar sobre la capacidad de ver y soñar de los ritualistas nahuas, véase Romero, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla”, *op. cit.*

Por último, mediante el saber hablar el *ixtlamatki* no sólo controla sino que activa lo invisible, de ahí que “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”, como señala Severi.<sup>31</sup> El ritualista posee un triple saber que lo posibilita para actuar como agente sociocósmico, pues emplea de manera profesional las relaciones entre las diferentes comunidades de existentes. Este triple saber se origina en el nacimiento, por la condición particular en la que ocurre y por poseer, a diferencia del resto, una doble piel que conforma un doble cuerpo. Sin embargo, no es sino hasta que el novicio se inicia que puede ejecutar su saber-hacer, activado mediante la acción lingüística de un *ixtlamatki* de mayor experiencia que completa el proceso de la mutación ontológica. Este proceso, desde la exégesis nahua, implica entregar “su pago” a la tierra —*itlaxtlabi*—, es decir, la retribución que se ha generado a partir del recibimiento de una cualidad que los distingue de otros. La entrega de *xochitlalli* salda la deuda contraída de manera involuntaria por el futuro *ixtlamatki* y le asegura a él y 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 dividuo nahua quien, como una presa, nunca está a salvo de las acciones del cazador furtivo.

La preparación del menor elegido durante su infancia se encamina a dotarlo de conocimientos y colocarlo en la cúspide de las relaciones de depredación. Es decir, enseñarlo a combatir la fuerza y las acciones de sus eternos antagonistas, quienes toman ventaja 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”,<sup>32</sup> lo que deriva de la limitación de ver en la oscuridad y detrás de uno mismo.<sup>33</sup> Será entonces que las cualidades visuales del *ixtlamatki* —“el que sabe ver”— apelen al “carácter performado del cuerpo”,<sup>34</sup> consecuencia de la mudanza espiritual del ritualista que “redefine sus afecciones y capacidades”.<sup>35</sup> Pero la invisibilidad no es una cualidad exclusiva de los existentes no humanos; “la idea de vida surge de la oposición entre lo visible y lo

<sup>31</sup> Carlo Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, p. 116.

<sup>32</sup> Bonhomme, *op. cit.*, p. 267.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>34</sup> Viveiros de Castro, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *op. cit.*, p. 131.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 132.

invisible: lo que está vivo [...] debe apariencia sensible a ese fundamento invisible”.<sup>36</sup> 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 logrado esto, tendrá que aprender a hablar.

### SABER HABLAR Y CAUSAR 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, advierte Hanks,<sup>37</sup> para hacer del presente ritual un campo temporalmente ocupado por los participantes convocados. El ritual es más que una configuración de roles, es la actualización de múltiples interacciones, es 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 en el que se entretjerán las relaciones entre los diversos existentes, el saber hablar del ritualista funge como el principal operador. En el contexto de la iniciación del *ixtlamatki* vemos 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 acaecido en el ritual tienen por objetivo hacer explícita dicha transformación y activar los conocimientos que el novicio posee en potencia. Sin esta transformación mediante la acción lingüística, el novicio nunca será un *ixtlamatki*, pues el poder que detentará es hasta antes de la iniciación un poder latente sin posibilidades de ejecución porque se halla fuera de la red de relaciones en la cual operan los *ixtlamatkeh* que practican el poder curativo.

Las acciones del *ixtlamatki* se ejecutan ante los ojos de los demás como un acto enunciativo propio de un contexto particular, en el que el “lenguaje ordinario se evita mientras que el lenguaje ritual se prescribe”.<sup>38</sup> 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”.<sup>39</sup> Según

<sup>36</sup> Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamanística amerindia*, op. cit., p. 88.

<sup>37</sup> William F. Hanks, *Intertexts. Writings on language, utterance and context*, p. 238.

<sup>38</sup> David Mitchell, “Method in the metaphor. The ritual language of Wanukaka”, p. 66.

<sup>39</sup> Caroline Humphrey y James Laidlaw, *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, p. 2.

James J. Fox,<sup>40</sup> se requiere de una habilidad lingüística particular unida a un conocimiento determinado.

La terapéutica nahua es 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 que concreta el proceso de transformación del recién fallecido para incorporarlo a la comunidad de los muertos. La acción enunciativa del *ixtlatmatki* encuentra su escenario perfecto en dos ámbitos bien delimitados de la ritualidad local: la entrega del *xochitlalli* y la recuperación del *tonal*, momentos durante los cuales salta a la vista la designación de objetos invisibles —el *tonal*, en particular— y la creación de escenarios.<sup>41</sup> Esta característica es inexistente en el ritual fúnebre, en el que el alocutor —el difunto— se halla presente en el momento de la enunciación, que coincide con el tiempo de la recepción, por lo que hay simultaneidad deíctica.

El uso y la aplicación del lenguaje ritual por parte del especialista afirma que detenta un conocimiento particular que no corresponde al saber común,<sup>42</sup> es parte del don otorgado al *ixtlatmatki* y recibe el nombre de *iixtlamachilistli*, “su acto de conocer”, a diferencia de otros conocimientos no institucionalizados. Forma parte de un conjunto de saberes que se ubica, como ha señalado Severi, en una jerarquía interna que “caracteriza a la organización institucional del saber chamánico”.<sup>43</sup> En la relación jerárquica de los diversos tipos de conocimiento —agrícola, geográfico, constructivo, etc.—, el saber del *ixtlatmatki* ocupa un lugar privilegiado, pues es atributo de unos cuantos.

## SU PALABRA: LA VOZ DEL IXTLAMATKI NAHUA

A diferencia de lo propuesto por Alessandro Lupo<sup>44</sup> en su texto clásico sobre el lenguaje ritual entre los nahuas de la Sierra Norte del estado de Puebla, en la

<sup>40</sup> James J. Fox, “Manu kama’s road, Tepa Nilu’s path: theme, narrative, and formula in Rotinese ritual language”, p. 13.

<sup>41</sup> Para el caso de los cantos cuna, Carlo Severi menciona que la naturaleza del lenguaje ceremonial se distingue por tener una morfología lingüística particular, designar objetos invisibles y ser hablado por seres sobrenaturales. Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, op. cit., p. 40.

<sup>42</sup> Para profundizar sobre los procesos de aprendizaje y transmisión del conocimiento, véase Déléage, op. cit.

<sup>43</sup> Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, op. cit., p. 96.

<sup>44</sup> Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*.

variante dialectal de la Sierra Negra no podemos usar el término *súplica* para caracterizar el acto lingüístico que se lleva a cabo en la acción ritual. Los informantes indican que la referencia en náhuatl para dicha forma discursiva utilizada por el *ixtlamatki* es “su palabra” —*ipalabra*— o bien “él cuenta” —*quitlapoba*—, sin hacer alusión a un acto en el que se marque la relación jerárquica asentada cuando se trata de suplicar. En el caso de Mazateopan, dicha cualidad es señalada como *quimatirresaro*, “él sabe rezarlo”, aunque designa también la acción lingüística del sacerdote católico, que se distingue por el uso del español, mientras que el *ixtlamatki* ejecutará todos sus actos lingüísticos en mexicano.<sup>45</sup>

La acción enunciativa del *ixtlamatki* no puede ser concebida únicamente bajo el rubro de peticiones rituales,<sup>46</sup> pues establece con el resto de los participantes del ritual no sólo relaciones de solicitud sino también imperativas e incluso de súplica. La acción ejecutada durante la iniciación se distingue de la que se lleva a cabo durante el ritual terapéutico en que destaca la petición sobre la súplica, mientras que en la segunda 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 que establecen ahí 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 trata 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 de los interlocutores requerida para la realización de una petición es la equivalencia, ubicados cada cual en su ámbito. Dicha jerarquía permite que el locutor provoque que el alocutor lleve a cabo el acto *x*, lo que nos remite al poder-hacer del ritualista, que se sustenta en su personalidad y también en su capacidad de identificar e interactuar con sus aliados y enemigos.

<sup>45</sup> De hecho, los pastores pentecostales que controlan aproximadamente 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 contra los que se hallan los líderes de este credo religioso.

<sup>46</sup> Uno de los problemas que enfrenté fue cómo definir este tipo de enunciaciones. Considero que “petición ritual” se acerca más a los fines que se persiguen con ella. 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.

No sucede tampoco, como señala Lupo para el caso de las súplicas de la 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”.<sup>47</sup> Más bien, como indica Pedro de Niemeyer,<sup>48</sup> se trata de la descripción de los viajes y las acciones del *ixtlamatki* en la tentativa de solucionar una situación ocurrida “ahora”, en la que 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 contemplan 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”.<sup>49</sup> Este relato del viaje entraña “la metamorfosis del enunciador”.<sup>50</sup> El *ixtlamatki* posee una voz compleja que se disloca en el tiempo y en el espacio para ejecutar sus cualidades sociocósmicas “al redoblar su presencia”.<sup>51</sup>

El cosmos dentro del entorno ritual se construye por medio de las palabras del *ixtlamatki*; él marca las situaciones, las referencias espacio-temporales y las relaciones ontológicas. Se identifica al enunciarse como locutor, se apropia de la lengua y así “traza un camino [...] en el mapa del universo”.<sup>52</sup> En suma: lo causa. La diferencia entre las comunidades de existentes reside en las condiciones que rigen su acceso<sup>53</sup> y en las circunstancias que originan el empleo de diversos modos de comunicación. Tales diferencias se anularán paulatinamente mediante la intervención del *ixtlamatki*.

Tanto en la iniciación como en la curación, la intervención lingüística del terapeuta es el medio para transmitir y recibir un mensaje de otro sujeto, por lo que “el lenguaje pone y supone al otro”.<sup>54</sup> El oficiante circula las palabras de un

<sup>47</sup> Lupo, *op. cit.*, p. 80.

<sup>48</sup> Pedro de Niemeyer Cesarino, “De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios”, p. 108.

<sup>49</sup> Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamanística amerindia*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>53</sup> Para profundizar sobre este tema, véase Philippe Descola, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, p. 141 y ss.

<sup>54</sup> Émile Benveniste, “Estructura de la lengua y estructura de la sociedad”, p. 95.



dominio a otro, “son el puente que une las dos orillas del discurso”.<sup>55</sup> Al ocupar el lugar del locutor, el *ixtlamatki* puede ubicar a los no humanos como un “tú” alocutario que los coloca delante de la escena reportada por sus palabras. De esta manera, nombrar las cosas es hacerlas presentes, situarlas como parte del contexto construido por el ritualista.

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 que Benveniste señala la interrogación, la intimación y la aserción. Con la primera busca suscitar una respuesta; con la segunda, dar órdenes o llamadas expresadas en categorías, como el imperativo y el vocativo, que implican una relación viva e inmediata del enunciador con el otro en una referencia necesaria al tiempo de la enunciación. Las aserciones apuntan a comunicar certidumbres.<sup>56</sup>

En este sentido, “el lenguaje no sólo es un vehículo para expresar ideas, conceptos o categorías, sino también para alcanzar efectos prácticos”<sup>57</sup> sobre los existentes. Este aspecto del lenguaje confirma y explica la importancia de “saber hablar”, pues el *ixtlamatki* “no sólo habla *con* ellos, sino también *como* ellos”.<sup>58</sup> Tiene el poder de influir en sus actos, pues conoce “su esencia y existencia, [...] su actual residencia, sus características físicas y de comportamiento y sus nombres”,<sup>59</sup> manipula la intencionalidad y la transforma en actos.

## EL PODER DE CURAR: LA INICIACIÓN DEL *IXTLAMATKI*

La acción ritual llevada a cabo durante la iniciación del *ixtlamatki* tiene dos finalidades: por un lado, convocar a los múltiples sujetos que habitan el universo para que funjan como entidades protectoras del novicio y, por otro, tornar sujetos a aquellos objetos cuya intencionalidad se encuentra latente antes y fuera del contexto ritual. Al activar su agentividad mediante la modificación de su posición en la red de relaciones establecidas en el ritual, se otorga a los sujetos —antes objetos— la posibilidad de producir secuencias concatenadas de “eventos

<sup>55</sup> Brigitte Renard-Clamagirand, “Li’i marapu: speech and ritual among the Wewewa of west Sumba”, p. 101.

<sup>56</sup> Émile Benveniste, “El aparato formal de la enunciación”, p. 87.

<sup>57</sup> Stanley J. Tambiah, “The magical power of words”, p. 185.

<sup>58</sup> Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, op. cit., p. 42.

<sup>59</sup> *Idem*.

causados por sus intenciones y no por las leyes del cosmos”.<sup>60</sup> 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”.<sup>61</sup> En ese sentido, el *ixtlamatki* dota de agencia a lo que no la tiene. Se entiende agencia 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”.<sup>62</sup>

El objetivo de la producción de sujetos durante la iniciación es establecer una red de relaciones que permitan al novicio completar la mutación ontológica a la que está destinado. La palabra del especialista 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, que Hanks identifica como fuerzas.<sup>63</sup> La centrípeta convoca espíritus y eventos distantes al ahora de la acción ritual y hace de ellos participantes presentes. La fuerza centrífuga moviliza el aquí y el ahora del ritual a una zona espacio-temporal distante en el cosmos. Ambas fuerzas son ejecutadas desde el centro déictico que es el origen del acto. De manera que 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”.<sup>64</sup>

La comunicación ritual, tanto la de iniciación como la terapéutica, confirma la existencia de dos seres de naturaleza en apariencia distinta en el mismo plano de lo real. Digo en apariencia porque es justamente la naturaleza doble del *ixtlamatki* la que le permite actuar en otro dominio cósmico. Además, es con esos seres con quienes comparte su aptitud lingüística, pues las distinciones entre seres se acentúan a medida que se distancian del dominio de las personas completas, definidas ante todo por dicha aptitud, como señala Descola.<sup>65</sup>

La vida del *ixtlamatki* gira en torno a una serie de eventos que lo colocan en una situación de bisagra, pues se halla en el punto en el que dos conjuntos de existentes se encuentran y se movilizan. Así, después de un periodo crítico, el elegido no tolera más la enfermedad y las constantes pesadillas, entonces un *ixtla-*

<sup>60</sup> Alfred Gell, *Art and agency. An Anthropological Theory*, p. 16.

<sup>61</sup> Carlo Severi, “Autoridades sin autor. Formas de la autoridad en las tradiciones orales”, p. 21.

<sup>62</sup> Peter D. Dwyer y Monica Mineggal, “Social change and agency among Kubo of Papua New Guinea”, p. 546.

<sup>63</sup> Hanks, *op. cit.*, p. 237.

<sup>64</sup> Joel Sherzer, *Verbal art in San Blas. Kuna culture through its discourse*, p. 240.

<sup>65</sup> Philippe Descola, “Estrutura ou sentimento: a relação com animal na Amazônia”, p. 26.

*matki* “guía” toma las riendas de uno de los puntos álgidos de la iniciación: la entrega del *xochitlalli*.<sup>66</sup>

Antes de ejemplificar esto, me gustaría destacar un elemento sobre la ritualidad nahua, que considero puede ser la razón, o al menos una de ellas, por la cual saber hablar cobra relevancia en este contexto. Se trata de una vida ritual que podría describirse como frugal. Las fiestas patronales y la celebración de Todos Santos resultan sumamente sobrias. Escasos 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. El ámbito ritual privado —el de la curación y la iniciación— presenta la misma particularidad. En el caso de la entrega del *xochitlalli* la austeridad del escenario ritual permanece. El *ixtlamatki* llega a casa del novicio<sup>67</sup> por la noche, cerca de las 22 horas. Hincado frente al hoyo que ha hecho en la tierra, justo en el centro de la habitación, coloca uno a uno los elementos que conforman el ofertorio ritual: un pollo o gallina negra, siete gardenias, una vela y siete 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, la fuerza del ritual es sorprendente. Los niños, los adultos y el propio novicio asumen su papel de espectadores silentes. El único sujeto que realiza las acciones es el *ixtlamatki*. El silencio se interrumpe por la voz del ritualista. La ceremonia empieza cuando el reloj marca las 12 de la noche.

La entrega del *xochitlalli*<sup>68</sup> puede dividirse, según el modelo clásico de van Gennep, en rituales de separación, de margen y de agregación.<sup>69</sup> El periodo más álgido de acciones sucede cuando el novicio es separado de la vida social para adquirir más adelante su nueva condición de *ixtlamatki*. Durante este periodo el novicio se limpia, pues a decir de don Ángel, no puede ser entregado sucio a la

<sup>66</sup> Una traducción literal sería “tierra florida”; sin embargo, por los contextos en los que aparece la palabra *xochitl*, es posible que sobre todo en los rituales apele a un aspecto no humano, pues forma parte de los nombres de varios elementos rituales del dominio no humano, como el *xochikoskail*, “collar florido” que se coloca a los muertos, así como la denominación metafórica de las riquezas del interior del monte como “flores”, entre otros.

<sup>67</sup> 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 Laura Romero (coord.), *Curanderismo y chamanismo: nuevas perspectivas*.

<sup>68</sup> Para un análisis detallado del ritual, véase Romero, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla”, *op. cit.*

<sup>69</sup> Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*.

Tierra. Durante siete días debe visitar, por la noche y 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 pasar los huevos por todo el cuerpo del novicio, se rompen y se vierte su contenido en un vaso con agua, 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.

### HABLAR CON LA TIERRA: EL ENTIERRO DEL *TLAPATKAYOTL*

El episodio central del proceso iniciático es el entierro del *xochitlalli* justo en el corazón de la casa donde habita el novicio. Durante una semana el futuro *ixtlamatki* no sale de su casa, no recibe extraños en su hogar, no se le permite bañarse y no asiste a la escuela, lo que significa la suspensión de la vida social. Este periodo remite a los siete días de cuidados que siguieron a su nacimiento, durante los cuales estuvo ausente de su cuerpo porque habitó en el monte. De la misma manera que en aquella etapa, la presencia del menor se niega: “Si alguien llega a buscarlo, simplemente se le dice: se fue a México”, relata don Ángel.

Después de que el curandero ha finalizado, el niño y sus padres se dirigen a su casa, con cuidado de no desviar el camino, de lo contrario las palabras también “podrían irse” y llegar a un emisor equivocado. A Pedro se le colocó ajo en los “pulsos” para que el “mal aire” no lo alcanzara de vuelta a su casa. Una vez resguardados, se espera la llegada del *ixtlamatki*. Alrededor de las 9 de la noche don Ángel llega a casa de Pedro para enterrar los primeros 12 huevos. Éstos son colocados afuera de la cocina y de la casa familiar, uno en cada esquina y dos a la entrada de las puertas. El día anterior don Ángel cavó un hoyo de aproximadamente 40 centímetros de diámetro y 50 centímetros de profundidad en el centro de la casa: “uno no sabe dónde está el corazón de la Tierra, pero si aquí hacemos el hoyo [en el centro] ella nos va escuchar”, señaló. Cuando la casa tiene piso de cemento se perfora y dos meses después se cubre de nuevo.

Aproximadamente a las diez de la noche, sólo con los miembros que residen en la casa familiar presentes, 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. El especialista traza una cruz de sangre en los pulsos de todos los presentes, primero en el integrante más joven de la familia y al final en el menor elegido. Coloca los huevos restantes en el hoyo en forma de cruz; el ramillete de flores que cubre la vela blanca se dispone en el centro. El ave, con

las alas abiertas, arroja con su cuerpo la totalidad de la ofrenda. La cabeza se coloca hacia el lado izquierdo, para que el pabilo de la vela quede libre. La sangre de la jícara se derrama sobre la ofrenda con aguardiente que el *ixtlamatki* comparte con la Tierra. Todo se cubre con tierra, excepto un par de centímetros de la vela, la cual se encenderá. En ese momento el *ixtlamatki* se hinca frente al Corazón de la Tierra y el diálogo con ella inicia.

### LOS INTERLOCUTORES

Desde el punto de vista de don Ángel, sus palabras, que le fueron reveladas por Jesucristo durante un sueño, sirven para hablar con la Tierra que se manifiesta en su doble aspecto: de Madre y Padre. El *ixtlamatki* construye un escenario y cada sujeto convocado ocupa una posición dentro de una red de relaciones creadas a partir del ritual mismo, con más precisión, de su acción enunciativa. El hecho de que 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 sostiene con las entidades no humanas. 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 saber hablar, el *ixtlamatki* necesita reconocer a las entidades no humanas y ser reconocido por ellas. De ahí que se encuentre en posibilidad de crear una situación ritual, definida por ser un contexto de interacciones. Se trata de enunciados producidos para fungir como escenarios, en los cuales interactúan diversos puntos de vista. El especialista describe el escenario a sus interlocutores e incluso a sí mismo hincado frente al Corazón de la Tierra, acompañado de un auditorio silente compuesto por el padrastro del novicio, sus dos hermanos y yo, además de la madre, que prepara la cena con su hermana en la habitación contigua. El ritualista convoca una a una a las potencias no humanas: Nuestro Padre Jesús, las advocaciones de la Virgen María, los Santos, la Tierra y los Niños blancos,<sup>70</sup> y menciona al novicio y a sus familiares.

<sup>70</sup> Se trata del nombre esotérico dado por el *ixtlamatki* a los huevos que conforman el ofertorio ritual. Dichos huevos pasan de ser sólo comida a convertirse en medicina y ayudantes del ritualista.

Una vez que los participantes han sido convocados, el *ixtlamatki* orienta sus acciones enunciativas a describir sus propias cualidades, las de Pedro y las de la Tierra. La petición evidencia que la Tierra es un ser vivo con capacidad de interlocución, dotado de vida, alma y pensamientos. La posición del novicio es siempre la de un sujeto débil y enfermo a quien deberá proveerse de una nueva condición: “que tenga su poder, que sea ángel, que sea santo”, mencionará el ritualista para finalizar la petición.

### LAS ACCIONES

Como un acto ritual cuyo principal cometido es la transformación del escenario y de los participantes, la petición utilizada para la entrega del *xochitlalli* está impregnada de acciones 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 ocupan un papel más bien pasivo, reciben la protección que deriva de las acciones de los participantes no humanos.

El papel del *ixtlamatki* es de enunciador: nombra a las entidades humanas y no humanas, les habla, las llama, les pide, hace oración y dice. 70% de las acciones que el *ixtlamatki* realiza durante el ritual están vinculadas con alguno de los verbos anteriores. El resto de su actividad se enfoca en describir las acciones que ha realizado previamente: cerrar la casa, sembrar el *tlapatkayotl* y taparlo, así como pedir para el novicio su poder y su fuerza. Mediante su acción lingüística, el *ixtlamatki* dota de cualidades a los objetos del *tlapatkayotl*. En el caso particular de los huevos, los convierte en protectores del novicio y de su familia. La fuerza centrífuga de la acción ritual coloca fuera del escenario ritual a los Niños blancos, para que se levanten, rasquen, despierten y griten, para luego poder cerrar la casa con el *ixtlamatki* y proteger a sus habitantes de la mirada y la presencia de los enemigos.

Por último, 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. Su capacidad innegable de mirar el mundo y las acciones humanas los hacen testigos de lo sucedido en el mundo y de la necesidad de contar con su ayuda. En suma, el *ixtlamatki* modifica el estatus ontológico del novicio, lo ubica en medio de una red de relaciones y activa en cada uno de los participantes sus cualidades latentes. Crea un mundo para el novicio y sus familiares, evoca tiempos, espacios y circunstancias, pero también las genera. 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; se halla, sin embargo, expandido en las fronteras del tiempo y del espacio.

## REFLEXIONES FINALES

El diálogo que el *ixtlamatki* lleva a cabo con las entidades no humanas constituye el momento central de su quehacer como terapeuta, pues mediante su acción enunciativa las potencias son convocadas. Podemos considerar que la intención primordial de este acto lingüístico es construir el contexto de enunciación adecuado y colocarse como locutor, asumir su rol y destacar el de sus alocutores. Así, tenemos frente a nosotros un acto en el cual los enunciados producidos por el *ixtlamatki* son el escenario en el que actúan diversos puntos de vista y él se posiciona en relación con ellos. El ritualista suscita las condiciones para hablar con la Tierra y otras entidades femeninas del panteón católico, sus principales interlocutores, a quienes convoca y presenta y de quienes expresa las cualidades pertinentes para que puedan fungir como tales. Podemos decir que las entidades no humanas, que por lo general se ubican en diversos dominios, se congregan en el escenario ritual. Una fuerza centrípeta<sup>71</sup> provocada por el ritualista reúne en el aquí y el ahora de la acción ritual a los participantes y borra las diferencias ontológicas e históricas que los separan en el contexto de las acciones no rituales.

Saber ver, saber soñar y saber hablar son las premisas que guían el quehacer de la terapéutica nahua, formas de saber que derivan en un modo particular de poder, que le permite al especialista relacionarse con las 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 vía por excelencia para restablecerlo, gracias a la acción de un ser interespecífico señalado por los nahuas como “persona y espíritu”.

La particular forma de nacimiento del ritualista y la duplicidad de su cuerpo, que le permite transmutarse y contemplar la interioridad humana de los seres y las cosas del mundo, le otorga la capacidad de orquestar sus relaciones entre personas humanas —*kristianohmeh*— y no humanas —*xantilmeh* y *ehekahmeh*—. La mayoría de estas relaciones son complicadas y conflictivas, no muy distintas de las que privan en la vida cotidiana de cualquier ser humano. 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. El *ixtlamatki* utiliza su saber-hacer y su poder-hacer para transformar su entorno y a sí mismo según las palabras que enuncia y el contexto en el que lo hace. Hablar de la acción terapéutica como una

<sup>71</sup> Hanks, *op. cit.*, p. 239.

acción que opera desde la lengua, hacer cosas con palabras, desincorpora el misticismo de la práctica y confiere seriedad a la labor terapéutica de los *ixtlamatkeh*.

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 danzas vistosas en Día de Muertos, como con sus vecinos los mazatecos. Los nahuas son más bien reservados también en los rituales terapéuticos, que suceden en el interior de los hogares entre el *ixtlamatki*, el paciente y un familiar. No hay rituales que procuren el bienestar de toda la comunidad, 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.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barcelos Neto, Aristóteles, “De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 12, n. 2, Río de Janeiro, p. 285-313, 2006.
- Benveniste, Émile, “El aparato formal de la enunciación”, en Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, [1977] 2008, p. 82-94.
- , “Estructura de la lengua y estructura de la sociedad”, en Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, [1977] 2008, p. 95-106.
- Bonhomme, Julien, “Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon”, *Social Anthropology*, Oxford, v. 13, n. 3, 2005, p. 259-273.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), “Medición de pobreza en los municipios de México”, México, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2011.
- Déléage, Pierre, *Le chant de l’anaconda, l’apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (amazonie occidentale)*, Nanterre, Société d’Ethnologie, 2009.
- Descola, Philippe, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya-Yala, 1996 (Pueblos del Ecuador).
- , “Estrutura ou sentimento: a relação com animal na Amazônia”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, Río de Janeiro, 1998, p. 23-45.



- Dwyer, Peter D. y Monica Mineggall, "Social change and agency among Kubo of Papua New Guinea", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 13, n. 13, Londres, 2007, p. 545-562.
- Fausto, Carlos, "Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na Amazônia", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 8, n. 2, Río de Janeiro, 2000, p. 7-44.
- Fox, James J., "Manu kama's road, Tapa Nilu's path: theme, narrative, and formula in Rotinese ritual language", en James J. Fox (ed.), *To speak in pairs. Essays on the ritual language of eastern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 161-202.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- Gell, Alfred, *Art and agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- Hanks, William F., *Intertexts. Writings on language, utterance and context*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell (eds.), "Introduction", en *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Londres, Routledge, 2007.
- Humphrey, Caroline y James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- León Pasquel, Lourdes de, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995 (Presencias).
- Mitchell, David, "Method in the metaphor. The ritual language of Wanukaka", en James J. Fox (ed.), *To speak in pairs. Essays on the ritual languages of Eastern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 64-103.
- Niemeyer Cesarino, Pedro de, "De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 12, n. 1, 2006, p. 105-134.

- Perrin, Michel, “The Body of the Guajiro Shaman”, en E. Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer, *Portals of power. Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- Pitarch, Pedro, “El problema de los dos cuerpos tzeltales”, en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (coords.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Iberoamericana-Vervuet, 2010, p. 177-211.
- Renard-Clamagirand, Brigitte, “Li’i marapu: speech and ritual among the Wewewa of west Sumba”, en James J. Fox (ed.), *To speak in pairs. Essays on the ritual languages of eastern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 87-104.
- Romero, Laura, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.
- , *Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- (coord.), *Curanderismo y chamanismo: nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.
- Severi, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- , “Autoridades sin autor. Formas de la autoridad en las tradiciones orales”, trad. de Natalia Gabayet, México, mecanuscrito, s. f.
- Sherzer, Joel, *Verbal art in San Blas. Kuna culture through its discourse*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998.
- Tambiah, Stanley J., “The magical power of words”, *Man*, New Series, v. 3, n. 1, Londres, 1968.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2, Río de Janeiro, 1996, p. 115-144.
- , *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2010 (Conocimiento).