

Mauricio González González

“Causa eficiente. Curandería y poder entre *maseualmej* de la huasteca meridional”

p. 263-284

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



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

CAUSA EFICIENTE. CURANDERÍA Y PODER ENTRE MASEUALMEJ DE LA HUASTECA MERIDIONAL

Mauricio González González

A Tata Jesús Hernández Hernández,
ika noyolo, in memoriam.

Son los hombres los productores de sus representaciones, de sus ideas, etcétera, pero los hombres reales, activos, condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que les corresponden hasta llegar a sus formaciones más amplias.¹

INTRODUCCIÓN

Mostrar el plano del contenido de toda significación como no esencial es una de las tareas que acompañan la escritura etnográfica. La inculturación experimentada produce yuxtaposiciones, hace que los planos de expresión detonen en ramajes acaudalados —rizomas— de los que se desprenden, repliegan y envuelven numerosos cauces que invitan a recorrer, a manera de laberinto, sus diferentes y nunca coherentes recovecos. El presente documento se aproxima a uno de los elementos que ejerce efectos de estabilización de contenidos semiológicos entre los *maseualmej*² de la Huasteca meridional, a saber, el poder, que hace aparecer una especie de código cuya característica es la falta, sujeto a una diversidad de dispositivos que tejen velos por los que se mira y se es mirado.³

¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, p. 36-37.

² *Maseual* se traduce como campesino, autonominación que el pueblo nahua de estas tierras utiliza con frecuencia. Sus principales actividades económica con la agricultura y la ganadería a pequeña escala, la producción artesanal e innumerables servicios. Los nahuas de la Huasteca meridional habitan el norte de los estados de Veracruz e Hidalgo. La escritura del náhuatl que utilizaremos responde a sus cualidades fonéticas, como se usa en varias comunidades, lo cual hace patente que esta lengua prescindió de la grafía fonética inventada a partir del sometimiento colonial.

³ Acotamos a los nahuas de la Huasteca meridional porque los datos que se presentan pertenecen a comunidades de esta subregión, mas no obviamos que buena parte de lo que se describe se presenta

Han llegado dos mujeres y un señor “mayor”. Esa mañana el *tlamatketl*—curandero— los espera paciente dentro del *xochikali*.⁴ Había dedicado las últimas horas del día anterior a preparar su instrumental terapéutico, cuya especificidad requirió de cuidado y tiempo: los recortes antropomorfos de papel de china que presentan a temibles *ejekamej*, “malos aires”, entes peligrosos alimentados por medio de un *tlaochpantli* o barrida para aliviar sus apetitos y desalojar el cuerpo del sufriente. Al comenzar el tratamiento, el curandero sienta a los acompañantes a un costado del altar y frente a éste a la doliente. Junto a ella hay un círculo de “malaires” que rodean cuatro velas de sebo, un depósito de agua del pozo del que bebe la enferma y una bolsa con tierra de las cuatro esquinas de su casa. Primero se forma un círculo de tres figuras de recortes de papel que muestran al Juez, al Comandante y al Policía del cementerio, manufacturados con papel revolución y rayados en negro con un tizón. Otro círculo con siete figuras les rodean: son *Apanejkatl*, “malaire” del agua; *Tlalejekatl*, de la tierra; *Kuatlitlalejekatl*, del monte; *Tlasolejekatl*, producto de relaciones sexuales; *Kruxejekatl*, de la cruz del cementerio; *Miktlakoronejekatl*, del cementerio, y la mismísima muerte o *Mikilistli*, presencias nada fortuitas, pues todo ha sido revelado por medio del diagnóstico que ofrece la “rifa”. Un aro llamado *xochikonpinkuayotl* rodea los recortes de papel, es un cordón de bejuco de ajo adornado con numerosas flores de *sem-poyalxochitl* intercaladas entre hojas de naranjo cimarrón. Al ajo y al naranjo se les considera muy “fuertes”, es decir, con olor desagradable —el último con sabor sumamente amargo—, por lo que nadie los come, salvo estas potencias contaminantes.⁵ Todo el tendido está enmarcado en un círculo de velas de cera de abeja encendidas en ese instante y que iluminan el proceso hasta consumirse.

El *tlamatketl* comienza a sahumar y, con voz firme pero suplicante, hace oración, cuyo sintagma es ejecutado velozmente. Llama por su nombre a potencias y a santos católicos, nombra a la enferma y al poblado al que pertenece. Lo hace de manera ágil, como sólo los curanderos pueden:

en también en las poblaciones totonaca, tepehua y otomí de la zona. Leopoldo Trejo *et al.*, “Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur”.

⁴ Templo o capilla tradicional donde se celebran “costumbres” —ritualidad tradicional— y curaciones o tratamientos terapéuticos.

⁵ Danièle Dehouve propone llamar “potencias” a este tipo de entidades, sean ortógenas o patógenas, ya que más que consolidar una personificación específica, suelen mantener un alto grado de ambigüedad en su identidad (Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, p. 48). Sin embargo, esta solución introduce la distinción clásica entre lo potente y lo manifiesto, y mantiene el equívoco de pensar a estas entidades sólo *in potentia*, lo cual es impropio. Ocuparemos este término, pero lo equipararemos con otros como “entes” o “seres patógenos y numinosos”.

[...] Ana Hernández *ualaj nikaj*,
Tonantsij, axkanaj ejekamej,
 para *nochi tonatij, nochi ejekatl*,
 Santa Rosa, Santa Juanita,
 Santa Panchita, San Juan,
axkanaj ejekamej nikaj touaya,
Tonatij, Tlaltipaktli,
se tonal ejekatl, tlasolejekatl,
youalejekamej,
nopa accidente, nopa teekolistli,
timechnakaj refresco, cera, cerveza
nochi ejekamej,

San José, Santa Juanita,
 Santa María, San Isidro,
 Santo Domingo, ahora misa
 para *Tonana* María,
 Dios *Totata*, Dios *Tonana*,
kampa Tonatij ualaj, mi pobre hermana,
Totitsij ma techpaleui, solamente *Toteeko*,

ax pejtok Mikistli,
ax pejtok Mikilistli,
ax pejtok Mikistli,
ax pejtok Miktla,
ta tiualaj Miktla,
kampa ejekamej toualaj,
se kuali tonalij,
se kuali refresco, *se kuali* cigarro,
 Santa Juanita, San Isidro...

[...] Ana Hernández viene aquí,⁶
 Nuestra Madre,⁷ no malos aires,
 para todos los días, todos los malos aires,
 Santa Rosa, Santa Juanita,
 Santa Panchita, San Juan,
 no malos aires aquí con nosotros,
 el Sol, la Madre Tierra,
 una “sombra” de mal aire,⁸ “malaire” basura,
 malos aires de la noche,
 ese accidente, esa envidia,
 les ofrecemos refresco, cera, cerveza
 a todos los malos aires,

San José, Santa Juanita,
 Santa María, San Isidro,
 Santo Domingo, ahora misa
 para Nuestra Madre María,
 Dios Nuestro Padre, Dios Nuestra Madre,
 donde viene el Sol, mi pobre hermana,
 Dios te acompañe, solamente Nuestro Señor,

no ha iniciado la Muerte,
 no ha iniciado la Muerte,
 no ha iniciado la Muerte,
 no ha iniciado el lugar de la Muerte,
 tu vienes del lugar de la Muerte,
 donde los malos aires vienen,
 una “sombra” buena,
 un buen refresco, un buen cigarro,
 Santa Juanita, San Isidro...

⁶ El nombre es ficticio, lo cambiamos para poder compartir el escrito con los pobladores de las comunidades donde trabajamos. Por la misma razón omitimos el nombre de los interlocutores que nos ayudaron, nos acompañaron y compartieron parte de su vida. No obviamos nuestra deuda con los curanderos de Piedra Grande El Guayabo, El Tizal y Huexotitla, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, así como a los de Ixtaczoquico y Tenexhueyac en Xochiatipan, Hidalgo.

⁷ Así se nombra también a la Virgen de Guadalupe.

⁸ Hemos traducido *tonal* y *tonalij* como “sombra”. Muchos pobladores también lo hacen bajo el significante “alma”, lo que mantiene el equívoco que produce la síntesis de la tradición vernácula con elementos de raigambre católica.

Mientras hace oración, el curandero vacía huevo crudo, refresco y cerveza sobre los recortes y los depósitos de agua y tierra, y coloca algunos cigarros encendidos, Gratos es la marca que le gusta a las potencias. Sahúma y reza repetidamente. Después reúne todos los recortes y los deposita en una bolsa que cuelga afuera del *xochikali*, con cuidado de que no toque el piso hasta que sea llevada al monte la mañana siguiente. Coloca una silla en el centro del lazo de bejuco en la que sienta a la paciente, a quien rocía con aguardiente en numerosas ocasiones mediante insuflaciones. Con un amarre de siete hojas silvestres⁹ la barre de cabeza a pies. Luego, con un ayudante, el curandero hace que la enferma se levante y dirija su rostro hacia el poniente, “por donde se mete el Sol”, hacia *Miktla*, con el fin de enviar el mal en esa dirección. Pasa siete veces el aro de bejuco de abajo hacia arriba del cuerpo y arroja lo ominoso hacia el lugar de los muertos. En seguida, la enferma voltea hacia “donde sale el Sol”, *Tonatiuj*, y el *tlamatketl* le pasa el aro esta vez de arriba hacia abajo en siete ocasiones más para que reciba al bien, a *Toteeko*, Nuestro Señor. Para finalizar, el especialista da a la enferma un machete con el que hace cuatro cortes al bejuco, cada uno dirigido hacia los cuatro rumbos, hacia donde se dirigirán y diluirán todas las potencias convocadas. Los trozos serán depositados en la bolsa que contiene los “malos aires”, cuyo destino es el monte, lejos de caminos y parajes en los que habiten o transiten humanos, pues su poder contaminante sigue vigente.

El dispositivo terapéutico descrito es la variante de otro cuyo contenido implica técnicas que pueden variar de curandero a curandero o que incluso el mismo curandero transforma según las necesidades de cada caso, pero las invariantes también están presentes, como los agentes contaminantes. Todo el proceso está lleno de parafernalias, orales u objetivadas, y si bien muchas son legibles en cuanto a su significación, no todas gozan de diáfana revelación y a algunas ni siquiera se les puede reconocer un significado específico como parte del contexto en el que se echan a andar. ¿Acaso el significado se ha perdido en las arenas del tiempo o sólo forma parte del bagaje privilegiado del reducido grupo de especialistas rituales? Habrá que abreviar de la tradición antropológica para hacer frente a este problema.

Si bien el trabajo de Claude Lévi-Strauss hoy es cuestionado,¹⁰ su huella irrecusable aporta una pista a interrogantes vigentes, como nuestro asunto, y pone

⁹ De *talachia*, *tiokuautil*, *yauaxkuaitl*, *nixtamalxouitl*, *kooka*, *tepekooka* y *apasotlaxpuetl*.

¹⁰ Pues además de haber sido interpelado por Sartre (“Antropología, estructuralismo, historia”), Godelier (*El enigma del don*), Eco (*La estructura ausente. Introducción a la semiótica*) o Derrida (“La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”), entre otros, en materia etno-

sobre la mesa algo nada ajeno que no deja de ser enigmático: el efecto significante en el cuerpo. En sus reflexiones sobre chamanismo, lo patológico y lo “normal” no se oponen del todo, sino que se complementan de manera admirable, con la salvedad de que al primero la significación del mundo le desborda con implicaciones afectivas dolorosas y sobrecarga la realidad cuya falta permanente no tiene saciedad. Así, las patologías se presentan como un exceso de sentido y significación, un plus en el sujeto sufriente:

el universo no significa jamás lo bastante, y que el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones para la cantidad de objetos a los que pueden adherirse. Desgarrado entre estos dos sistemas de referencias, el del significante y el del significado, el hombre solicita del pensamiento mágico un nuevo sistema de referencias, en cuyo seno pueden integrarse datos hasta entonces contradictorios.¹¹

Bajo esta perspectiva, la función del curandero opera en la reinstauración del lazo que dicho exceso rompió, teje nuevos vínculos a través de los dispositivos que ponen en tensión a la patología y su localización orgánica. En “La eficacia simbólica” esto queda de manifiesto con el canto del especialista kuna, que realiza, sin metáfora, una “*manipulación psicológica* del órgano enfermo”.¹² La asociación de este tipo de enunciados con el “sentido vulgar” que las parálisis de órganos motrices adoptaban en algunas histerias del siglo XIX es inevitable,¹³ mas en los casos freudianos la vinculación a contenidos culturales es inconsciente, pertenece a otra escena. Sin embargo, el escrito levistraussiano distingue algo que puede ser tomado en la ambigüedad de eso que llamó “sistema simbólico”, pues en algunas ocasiones aparece como sistema de significados y en otras como sistema estructurante, fuerza de ley.

Según esta última connotación, la eficacia del saber hacer chamánico no estaría dada por el significado de cantos, oraciones o parafernalia, sino por medio de lo que sujeta y hace parte al doliente de un mundo no siempre evidente, de un

gráfica se tiene evidencia de que entre el pueblo kuna no se considera que la eficacia simbólica esté constituida por el significado o el plano del contenido (Pierre Delègue, comunicación personal, mayo de 2008), lo cual habría que cotejar cuidadosamente con las fuentes en las que Lévi-Strauss basa su reflexión.

¹¹ Claude Lévi-Strauss, “El hechicero y su magia”, p. 210.

¹² Claude Lévi-Strauss, “La eficacia simbólica”, p. 216.

¹³ Sigmund Freud, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas (1893)”, p. 19.

saber que no se sabe. Todo padecimiento estaría condicionado por una serie culturalmente determinada que supera al sufriente. Se hace causa en tanto resorte y horizonte del padecimiento, a la manera de las causas aristotélicas. En el campo del psicoanálisis, Jacques Lacan reconocía en la magia una causalidad que le fue negada por el poder de la cientificidad, pues ésta toma todo tratamiento espiritual como producto de “protoconocimientos”. Según las analogías lingüísticas propias del pensamiento francés de esa época, Lacan distinguió una causa para el saber hacer chamánico:

Sobre la magia, parto de este punto de vista que no deja nebulosidades sobre mi obediencia científica, sino que se contenta con una definición estructuralista. Supone el significante respondiendo como tal al referente. El referente en la naturaleza es llamado por el significante del encantamiento. Es movilizado metafóricamente. La Cosa en cuanto habla, responde a nuestras reprensiones.¹⁴

El curandero o cualquier otro especialista forma parte del contexto, se corporeiza como un referente más que se encadena a las manifestaciones propicias para la reproducción de la vida. Si la ciencia tiene causa formal, la religión causa final y el psicoanálisis causa material, la magia “es la verdad como causa bajo su aspecto de causa eficiente. El saber se caracteriza en ella no sólo por quedar velado para el sujeto de la ciencia, sino por disimularse como tal, tanto en la tradición operatoria como en su acto”.¹⁵ Es un hacerse sujeto del entorno en toda su radicalidad, referente que no es otra cosa que la representación de otros referentes manifiestos en la realidad concreta. Por ello, no sólo las oraciones sino toda la parafernalia ritual participarán de la cadena de referentes que hacen efecto con toda su potencia en el cuerpo del enfermo.¹⁶ Así, en la curandería no sólo se intercambian referentes, sino referentes que, para el caso nahua de la Huasteca, llevan inscritos su fugaz e inestable naturaleza, “malos aires”, entes patógenos que son hechos circular en la medida en que se les ofrecen cuerpos de papel para despojar al cuerpo corroído por enfermedad, cuerpo vivo que muestra flaqueza ante sus

¹⁴ Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, p. 849.

¹⁵ *Ibid.*, p. 850.

¹⁶ En este sentido nos distanciamos ligeramente de Italo Signorini y Alessandro Lupo, quienes afirman: “las súplicas son el meollo de la intervención terapéutica, la *conditio sine qua non* de la curación” (*Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, p. 175). Si bien no negamos lo anterior, asumimos que toda súplica u oración forma parte de una cadena de referentes —no necesariamente verbales— que operan con ellas en un dispositivo ritual específico y complejo.



Imagen 1. Tendido de malos aires. Ixhuatlán de Madero, Veracruz (fotografía de Sofía Medellín Urquiaga).

nocivos efectos. Los significantes a la manera de existentes carentes de cuerpo se encadenan a otro signifiante-cuerpo, al que enferman. El saber hacer chamánico es entonces saber ofrecer cuerpos que enlazan esos existentes a otros cuerpos sustitutos y liberar a aquél cuya polución degradó su vida.

PRESENCIAS DEL OTRO

El poder que este ejercicio ofrece involucra no sólo al curandero y al enfermo sino, como hizo saber el propio Lévi-Strauss,¹⁷ también a la comunidad que sostiene dicha figura y que acude a él ante causas desesperadas. El papel que los especialistas rituales detentan dentro de la sociedad no puede obviarse. Desinvestido de legalidad pero con legitimidad patente, es un poder en acto que una y otra vez se muestra en cualquier “costumbre”.¹⁸ En los pueblos nahuas de estas tierras, los viejos son una fuente generosa de saber que a través de *tlajtelpoua-*

¹⁷ Lévi-Strauss, “El hechicero y su magia”, *op. cit.*, p. 205-206.

¹⁸ Forma habitual con la que los habitantes de la región hacen referencia genérica a los rituales vernáculos. Nosotros hacemos eco de ello al llevar esta voz a la definición genérica de dichos rituales.

listli —historias— y *tlahtolmachiotl* —alegorías— esculpen la subjetividad de quienes participan como escuchas al abrigo nocturno de los traspatios. Asimismo, entre los nahuas de la Huasteca meridional el *Ueuetlakatl* o “Pasado” es una persona con gran valor moral, guía y consejero para la toma de decisiones de las autoridades en turno. En materia de tradición es una figura imprescindible cuyo trabajo fue soporte comunitario por el servicio que ofreció en varios cargos. También puede ser curandero pues, como todo poblador, los *tlatamkemej* tienen los mismos derechos y obligaciones.¹⁹

Estos últimos, además del trabajo terapéutico que despliegan frente a cada enfermo, tienen la capacidad de pronosticar algunos problemas comunitarios y sus posibles soluciones en virtud de su lazo cosmológico, resultado del contacto onírico o ritual con los “Dueños” o “Patrones”, seres extrahumanos a los cuales todo ser en este mundo está sujeto por relación tutelar. Al soñar las “noticias”, éstos se hacen manifiestos a través del contacto que el *tonalij* o “sombra” tiene con las potencias numinosas. Los sueños —*temiktli*— son el vehículo que las potencias privilegian para comunicarse con las personas de este mundo, notificar “dones” asignados y dar aviso de tragedias que acechan la vida comunitaria. En Ixhuatlán de Madero, Veracruz, un curandero relató cómo se presentan:

esa vez soñé que venía una enfermedad, que iban a morir pollos, que iba a morir ganado de la comunidad, pero me vino a avisar una abuelita en sueños. Me dijo que si quería prevenir la enfermedad para que no llegue al pueblo, debía organizar a la gente para que pongan una ofrenda acá donde viene el Sol en el camino [levante] y otra por donde se baja el Sol en el camino [oeste]. Pero tienen que poner 100 ceras, 100 para acá y 100 para allá. Yo le dije que la gente no quiere, pero ella dijo: “No, tienen que poner muchas ceras porque así cada cera significa una persona. En la comunidad no viven 100, viven 300, entonces pa’ que los defiendan 100 ceras aquí, 100 ceras para allá, para que no entre esa enfermedad que viene. Además, hay que hacer barrida allá en el camino, hay que cortar el aire en él”.

Esa connotación de las velas es la que opera también en el “costumbre”, pues algunos curanderos afirman que cada cera que se coloca en el altar es una perso-

¹⁹ En la actualidad existen comunidades, como Tenexhueyac, en Xochiatipan, Hidalgo, donde los “Pasados” o *Ueuetlakamej* se reúnen en asambleas anuales para elegir a las autoridades. Arturo Gómez refiere que en Chicontepec los *Ueuetlakamej* son expresamente ritualistas (Arturo Gómez Martínez, *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, p. 98-99), distinción que es sólo una posibilidad en la zona hidalguense y en la veracruzana de Ixhuatlán de Madero.

na. Mientras más velas lleguen al altar del *xochikali*, más efectivo será el trabajo ritual, porque muestra a las personas que están ofreciendo “costumbre” a los “Señores”.²⁰ Ellos ven la luz de quienes están vivos, ven a las personas como velas. Por otro lado, las direcciones de la ofrenda mencionadas en el sueño narrado para la defensa comunitaria ante el mal inminente corresponden a las que se contemplan en todo tratamiento terapéutico y en las barridas con los que inicia cada “costumbre”. Así, los sueños no serán representaciones subjetivas del soñante, sino la vía más importante para acercarse a quienes detentan los acervos de conocimiento, el medio más eficiente para dar explicación a este mundo, así como a numerosos actos rituales y al uso pertinente de parafernalia, lo que brinda de esta manera sentido y significación:

Donde quiera que vayas a hacer “costumbre”, el primero que va adelante con el curandero es el Bastón y la campana, la campana que ocupamos para tocar. Ése es el que va adelante porque la campana es el que nos ayuda también a retirar lo malo, igual nos ayuda cuando hacemos “costumbre” a llamar a los espíritus, porque yo sé que es para retirar los malos, porque en mis sueños a mí me dieron el Bastón. Me dice un abuelito igual, porque a mí me dan muchos sueños así, me dice: “Hijo, llévate este Bastón y esta campana”. Y le digo: “¿Pero por qué?”. “Porque cuando vas en el camino te va a defender”. Pero le digo: “Yo siempre he andado, pero no hay nada, siempre está bien dónde voy”. “No, pero éste vas a tener”. Y sí, un día fui caminando cuando los llevé al cerro, íbamos a hacer ofrenda, eso lo soñé así: llevaba yo mucha gente, venía atrás de mí, pero el Bastón, el Juez venía en medio, el del *topil* iba hasta el último, venía pues atrás, atrayendo atrás, cuando de repente vi que había muchas víboras, así, no podía pasar el camino, entonces me dijo un abuelito: “Hijo, toca tu campana y agarra tu Bastón, se van a ir todos estos animales, de veras”. Cuando empecé a tocar así y empecé a hablar para que Dios quite todo eso malo, todas las víboras están yéndose ya, abriendo camino. ¡Estaba abriendo el camino! Y ya así salí. Por eso nos defiende el Bastón y la campana, porque eso es lo que nos guía, porque es lo que nos defiende, nos protege la campana y el Bastón, esos son importantes.

El Bastón entre curanderos e incluso entre Jueces de la comunidad —delegados o agentes municipales— es considerado un compañero, una voluntad más que se

²⁰ Cada asistente lleva al “costumbre” viandas y una vela que se colocan en el altar cuando se acomoda la ofrenda de pollos, uno de los momentos más emotivos del ritual.

suma a los trabajos comunitarios.²¹ Los “Señores” o “Patrones” se hacen presentes en los sueños casi siempre en forma de “abuelitos”, hablan con todo durmiente y otorgan “dones” que marcan el destino de cada viviente, pero el de interactuar ritualmente, cuerpo a cuerpo con ellos, es exclusivo de curanderos, pues recortar sus ropajes-cuerpo y hacer lo necesario para ser convidados a través del “costumbre” es la singularidad del *tlamatketl*. Todo proceso ritual cuenta con factores o elementos singulares que son revelados en sueños exclusivamente a un curandero, por ejemplo, los diseños de las servilletas de papel que se colocan en los altares debajo de los numerosos recortes antropomorfos o las propias siluetas y acabados de estas figuras, cuerpos de potencias con posibilidad infinita.²² El espacio onírico es la vía regia para acceder al mundo otro de las potencias más poderosas de este mundo y hacer que las peticiones del *tlamatketl* se cumplan, incluso a través de la asignación de un papel a desempeñar en su vida. El trabajo de curandero es de los más fuertes si se considera la fuerza vital —*chikaualistli*—, pues la cualidad que los distingue es que los “Señores” dotaron de mucha *fuerza* al *tonalij* de estas personas, lo cual es correlativo a su longevidad. La ambigüedad del “don” de curandero permite escuchar la jerarquía que esto conlleva, es un don en el sentido de “gracia” y en el sentido de “bien”, en tanto regalo inserto en un circuito que, junto a Mauss, sabemos que implica reciprocidad e intercambio. Es un don cuyo destino es participar una y otra vez de la obligación de dar, recibir y devolver, que constituye el cuarto tema —*quatrième thème*— en el “Ensayo sobre los dones”,²³ y que si bien pareciera ser un don impuro en tanto que obliga,²⁴ ahí reside su potencia. Es un don imposible que hace lazo y prefigura las condiciones de una sociedad ampliada en la que participan seres humanos y no humanos.

A la par del anuncio onírico de ese “don”, todo futuro curandero suele manifestar un padecimiento o enfermedad que lo lleva al borde de la muerte.²⁵ Acep-

²¹ Cabe destacar que los curanderos cuentan con tres bastones: un presidente, un juez y un *topil* o policía, autoridades y apoyo a su quehacer. Por su parte, en comunidades nahuas hidalguenses los delegados auxiliares o *jueses* poseen sólo un bastón, que se transfiere cada año como muestra emblemática del cambio de autoridades. No obstante, y aquí reside una diferencia jerárquica, al Bastón del curandero se le nombra de esa manera y al de los delegados en náhuatl, *kuatopil*, lo que hace patente una distinción entre los bastones de mando superior y los de mando subordinado, pues *kuatopil* puede ser cualquier bastón, pero Bastones en español, *ika koyosanili*, sólo los del curandero.

²² Alan R. Sandstrom y Pamela E. Sandstrom, *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*.

²³ Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”.

²⁴ Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, p. 35.

²⁵ Estos hechos recuerdan el trabajo pionero de Mircea Eliade en torno a la iniciación chamánica siberiana, en el que se advierte que “casi siempre, las enfermedades, los sueños y los éxtasis

tar el don implica padecer la enfermedad, confirmada y diagnosticada por otro curandero que corrobora la etiología y ofrece una curación iniciática con ofrenda al Cerro durante mínimo cuatro años y máximo siete. Todo diagnóstico incluye una primera exploración sobre lo onírico: contar los sueños es uno de los primeros pasos para conocer la etiología del padecimiento y, dada la envergadura que ello reclama, durante su esclarecimiento no es extraño experimentar cierto miedo:

soñé así, que había muertos. Según yo iba en un rancho, así, en un pueblo, pues, y había muertos. Le decía a la gente que les tenía cargados: “¿Ya están muertos?”. “No, no lloren, porque no están muertos, no están muertos, yo los voy a curar y ése va a vivir”. En sueños yo les decía así, les pedía que me dieran hierba: “Dame esa hierba para barrer”. Y ya les empezaba a barrer, a barrer, a barrer con toda mi fuerza para que se curaran. Luego ya se levantaba ese muerto y estaba vivo. Así los curaba yo, así los curaba yo. Ya ahí me di cuenta, [de que] sí es cierto, voy a trabajar, voy a curar a la gente, así dije, porque ese sueño me avisó. Y a veces soñaba que me daban, así, barridas ya hechas, ya preparadas, amarradas así, y me decía una señora: “Tú tienes que limpiar, pero le decía que yo no”. Yo no quería limpiar, me da pena, y además soy joven, todavía no estoy viejo, eso hacen los viejitos, [a ellos] ya no les da pena. Me dijo que no: “Tienes que hacerlo, tú puedes”. Sé hablar, sé cortar pero todavía no sé hacer barridas, me da miedo darles de comer a los malos, a los espíritus, qué tal si no les doy bien de comer, me da miedo. “Es fácil, así lo vas a hacer”. Y ya cuando veía, ya tenía así todo en círculo el papel recortado, ya me estaba dando huevo, el refresco, así de lo que damos ofrenda, recortes, la mujer me estaba diciendo, la señora me estaba enseñando cómo voy a hacerle, me dijo: “Así, así lo vas a hacer”. “¡Ah, bueno! Si me enseña lo voy a hacer, porque solito me da pena, me da un poquito de miedo, pero si me ayuda y me enseña, sí lo haré”. “No hay problema, te voy a enseñar”. Me enseñaba a trabajar así, en sueños y ya después empecé a hacerlo de verdad. Y sí, sí resulta, pues. Luego la gente me empezó a buscarme porque ya supieron que hago barrida, que hago limpias.

En otros sueños varios “abuelitos” dan las herramientas con las cuales se trabajará: maíces, cristales, fuego y huevo para diagnosticar; velas, tijeras y recortes

constituyen por sí mismos una iniciación”. Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, p. 45.

para ofrendar; manojos de hierbas, bejucos y aguardiente para limpiar, y jabón con mantas o pañales que auxilian a futuras parteras. Esta asignación en comitiva es muy común, incluso en ceremonias solemnes en las que se ponen en juego emblemas inequívocos, como la entrega de Bastones de curandero, acompañados de solicitudes expresas, sea del cielo o de los Cerros. Estos sueños, dolores de cabeza, mareos, fiebres y dolores musculares intensos serán los índices de lectura de su destino.²⁶ En ellos se plantea un agente aprendiz humano sujeto a enseñanza no humana:

ya trabajo gracias a Dios y a la Virgen y a Jesucristo que me dieron un don, ya ves, me dieron la estrella para trabajar. Entonces, dije yo, cuando yo fui niño, cuando yo fui chamaco, yo siempre cuando me dormía, al dormir, cuando estaba dormido parece que yo veía como que venía una niña y un niño y me platican, y me venían a traer, me invitaban: “Vamos a ver a tu padre”. Entonces yo me iba con ellos y ya cuando veía ya se encumbraba en el cielo e iba a ver de lejos pura flor, pura flor de rosa, a su nietecito muy fresquecito y viene un aroma de flores que se me quedaba, como que mi corazón quedaba muy tranquilo, muy... una cosa pues muy magnífico, muy solemne. Me sentía tranquilo, me sentía feliz. ¡No, quien lo viera todos lo conocen! Dios, yo lo voy a conocer, entonces yo me sorprendía y me iba a hincar donde está Dios, con su libro tiene así ayita, diciendo Dios, entonces yo como huerfanito, yo me voy a hincar, me voy a persignar, le voy a besar su pie y le voy a besar su libro. Y entonces ya me decía: “Hijo, dice, ya que te ‘bendisca’, dice, regrésate, mejor regrésate por donde te veniste y cuida a mis hijos, cuida [al] pobre y [al] rico, feos y guapos, jóvenes, niños vete a cuidar, allá cuídalos”. Abre y ya me regresaba. Y cuando regresaba yo veía, traía una campana, ajá, yo me traía una campana, me entregaba esa campana y vete a traer esa campana del cielo. Bueno, ya pues ahí, parece que ya llegaba y andaba, me ponía a pensar, ¿por qué será que fui a ver Dios? Cree que no voy a tener tiempo, cree que me voy a ir, [...] y pus así, pasa tiempo, pasa el tiempo y ya caí enfermo y enfermo y enfermo y enfermo todo el tiempo. Me quito una enfermedad, me viene otra, me quito una enfermedad, me viene otra, me quito una enfermedad, me viene otra, muchas enfermedades [...] ora voy a salir, voy a ir a la milpa y a veces por

²⁶ Lectura a la manera de la *deutung*, del señalamiento o referenciación, distante de la interpretación hermenéutica. Andreas Ilg, “La interpretación en psicoanálisis. Una revisión del concepto de ‘deutung’ en la obra de Freud”, tesis de licenciatura en psicología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología.

el camino viene un aire y que me pasa a traer, allá voy a dar. A veces me fijo si nadie me ve, a veces me da pena porque me caí en ese momento. Y siempre me pasaba eso y siempre, cuando veía a la Virgen de Guadalupe, ya se me formó bien bonita, o veo Jesucristo, o a veces veo en el cielo, bonito en el cielo, a veces estoy viendo pura estrella: la Virgen de Guadalupe se ve clarita, entre puras estrellas se ve muy transparente, bien bonita. Y yo siempre veía eso y nunca pensé “yo voy a ser un curandero”. Y ya después pasando tiempo y como nunca me habían dicho, no me curaba, porque no había quien me curara con limpia, nadie, nadie se preocupaba por mí.

Este curandero mezcla en su relato el contenido de sus sueños con sucesos de la vigilia y no siempre es legible qué sucede entre un espacio y otro. Es una topología no euclidiana cuyo continuo entre afuera y adentro se percibe en el relato,²⁷ un *continuum* que hace del sueño parte del acontecer de la vigilia y de los sucesos de vigilia consecuencias del acontecer del sueño. Asimismo, el ciframiento del sueño deja ver la constante de la enfermedad en el porvenir curandero: una enfermedad que orilla al futuro *tlamatketl* al dispositivo ritual. Un curandero de El Tizal, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, destaca:

empecé enfermo chamaco, chamaco empecé enfermo. Yo antes puro médico y médico, y médico y médico. Los médicos así tenían que estarse enojando, les había de chocar: “No, ora sí te vas al diablo, vete a Poza Rica, vete a Tuxpan, allá que te curen”. Bueno, pero ya me pasé a Álamo, pasé a Tuxpan, por años me anduve curando con ellos: “Qué va usted que hay que hacer, no tienes nada, ‘tas bien”. Pero yo no podía quedar, mi sangre, todo el tiempo flaco en la casa, mis venas se ven verdes, verdes, y así fui pasando. Le dije que me cambiaba de enfermedades, me viene una enfermedad, me viene otra, me viene una enfermedad, me viene, se me quita una, se me viene otra, se me quita una, se me viene otra. Ya me decía la Virgen: “Ya, dice, ponte velas o alguien te va a buscar, dice, ponle una veladora, límpialo con una vela, hazle una lavadita, hazle una limpia”. “No, le digo, ¿cómo voy a hacer eso, barridas? ¿Eso es cierto, eso no es medicina, cómo voy a hacer eso? ¿Voy a hacer barridas? La medicina, tu medicina porque se va pa’l cuerpo, ese sí lo creo, pero así eso le voy a creer, se van a burlar, van [a] decir: ¿Qué traes tú? ¡Qué chismoso!”. Yo siempre decía así [...] y ahí se mete la Virgen de Guadalupe, dice: “Mijo, tú vas a trabajar, tú vas a abrir un buen tiempo, tú no te vas a morir, tú vas a trabajar, cuida a mis

²⁷ Como la superficie topológica llamada banda de Moebius o como una botella de Klein.

hijos, cuida, tú eres tu trabajo, tú no tienes otro trabajo”. “No, le digo, me gusta trabajar en la milpa”. “Sí, hijo, vas a tener tu milpa también, también vas a sembrar, vas a tener, vas a tener tu ganado, vas a tener maíz, vas a tener frijol, sí vas a trabajar, de lo que vas a ganar, de lo que te van a pagar con eso vas a pagar tus peones”. Y siempre me decía así: “Tú vas a ganar pa’ que te mantengas, tú vas a trabajar pa’ que hagas tu milpa también, si te quieres comprar animalito lo puedes comprar, la milpa te va a ir bien”. Y siempre así me decía y yo pensaba: “No es cierto y no”. Acabé de pasar los médicos: “No, dice, tú no tienes nada”. Me dice una señora en Poza Rica: “Ya también despiértate, ya llevas un año y medio con tratamiento, con diezmado, y no te compones, tú has de traer la suerte, yo te veo y siento que tú traes una suerte, tú vas a ser curandero, vas ver qué implica, mejor vete a con un espiritista, acá vive por acá por el mercado”. Ahí conocía por el mercado, ahí por la constipación, ahí estaba un espiritista. “Vete a trabajar con él, dice, mejor trabaja ahí, dice, porque aquí no te vas a componer” [...] No comía ni tomaba agua, me estaba esperando para morir, y llega siete día, vi en esa noche, vino la Virgen de Guadalupe, trajo siete rosas [...] “¿Por qué estás triste?”. Dije: “Porque no me puede dejar ir, yo quisiera morirme”. “No te vas a morir [...], hoy te voy a dar el flor”, y me empezó a pegar las siete rosas, todas en el cuello, bonitas las rosas.

Así aceptó curarse. Y si bien el espacio onírico no deja dudas al soñante sobre lo que se pide o se encuentra en el horizonte, para los curanderos ese lugar no sólo se encuentra al dormir, pues es común que en las prolongadas oraciones que realizan en una curación o en un “costumbre” convoquen contenidos de cuyos preceptos no se tenía previsión o noticia alguna. Este hecho es consecuente con que en dichos enunciados se invocan numerosas potencias que vertiginosamente aparecen dentro de toda oración, en la que el “tú” que profiere el curandero pasa de un santo a otro, después a los malos aires, más tarde a Dios e incluso a los familiares —presentes y ausentes—. Se hace mención de lugares que en ocasiones no son discernibles por los propios habitantes o que resultan francamente ininteligibles a decir de muchos pobladores. Hablar es hacer presencia. Los rezos y sueños son resorte de variación que todo curandero opera en cada “costumbre”, variación sobredeterminada por entidades del mundo otro:

cuando estoy rezando, cuando rezo, entonces se me viene, me nace aquí en la mente lo que debo decir y otras veces lo que he soñado, entonces empiezo a hablar con lo que he soñado, con lo que he visto en mis sueños y ya de repente se me vienen más palabras en la mente y con eso trabajo. Ya después me fui

dando idea, me fui dando cuenta cómo voy a hacer un trabajo, cada trabajo, cada curación, porque hago los recortes para cada tipo de enfermedad que tienen. Hay veces que no se qué muñeco le voy a recortar, pero *namás* me dicen qué enfermedad tienen y lo recorto, y ya sale el malo que le tiene, lo que la persona tiene, entonces sale un nuevo muñeco, un nueva “sombra”, un nuevo recorte, porque *namás* estoy pensando en esa persona, qué enfermedad tiene y así me sale un muñeco al que le voy a dar de comer, así en mi mente nace, en mi mente de repente me dicen, como si alguien me estuviera diciendo “Córtalo así o hazlo así”, y así lo hago, por eso a veces recorto de más y a veces nomás lo normal, porque no siempre me viene así, porque hay veces que nada más si estoy preocupado o si estoy triste no se me viene.

En esta afirmación queda manifiesto lo dicho en torno a la causa eficiente: el curandero se sujeta como un significante más a la cadena sintagmática de la curación, es un sintagma sujeto a los designios de los “Patrones” y de las entidades encarnadas que demandan cuerpo a la medida de cada enfermedad. La creación del curandero no es un movimiento de abducción que aparece entre las fuerzas lógicas de la deducción y la inducción, sino un automatismo cuya sujeción obedece a las entidades metahumanas presentes en cada enfermedad.

Como adelantamos, los curanderos son también *tlachixkemej* —adivinos—, que tienen en el maíz a uno de sus más potentes aliados, sea para el diagnóstico y pronóstico de enfermedades o para informar del porvenir. Esta actividad precede a cualquier intervención ritual que involucre la participación de entes no humanos, como curación y “costumbre”. A este ejercicio se le llama *motlatemolia*, *tlatemolistli* o “rifa”. Sobre una caja, cuartillo o guaje firme cubierto por una servilleta bordada se colocan 14 granos de maíz en dos filas de siete cada una.²⁸ Paralelas a éstas, en dos bordes del cuadrado que forma el tendido, se colocan figuras de santos, monedas, cuarzos y *antiuas* —piezas o tepalcates de origen precolombino o figuras metálicas que remiten al trabajo de los “Pasados” o ancestros—. Después de bendecir el tendido y las semillas de maíz con copal y numerosas oraciones, se tiran los granos sobre el campo que abre la disposición de los objetos numinosos. Las vinculaciones que se forman con todos los elementos que se encuentran en la superficie son susceptibles de ser leídas.²⁹

²⁸ Hay curanderos que colocan hasta 18 semillas de maíz, pues de esta manera “el maicito dice más”.

²⁹ Una de las singularidades de la “rifa” es la lectura del género de la persona en consulta o de algún agente que incide en la enfermedad. Si es varón, la cara cóncava del maíz está hacia arriba y es mujer si está hacia abajo. Al respecto, sugerimos consultar el interesantísimo cuadro que presenta Alan R. Sandstrom en relación con las asociaciones que configuran una matriz de lectura de las

PRODUCCIÓN DE VERDAD

Si una de las funciones de los curanderos es ser vehículos del saber de los “antiguos” y conocer el designio de los “Señores”, estas relaciones conllevan prestigio y poder. Evon Z. Vogt destacó en su trabajo sobre Zinacantán cómo los mensajes de los entes divinos “están cargados de eficacia mágica. De este modo, además de ‘continentes’, los símbolos son ‘depósitos de poder’”,³⁰ que en este caso está en movimiento, en acto, detentado en los diferentes sintagmas rituales, en la forma de advertir las causas y consecuencias de la enfermedad y, en última pero también en primera instancia, en la forma de incluirse en la cotidianidad comunitaria como una figura de respeto y temor, modo de relación privilegiado por la jerarquía entre nahuas de esta tierra.

No obstante el grado de variabilidad que presentan estos eventos, existen numerosas coincidencias en el hacer ritual del “costumbre” y el significado mismo de algunos de sus elementos —como el propio sintagma ritual, el papel de las Semillas, el sexo diferenciado de los fetiches de papel, la peligrosidad de algunas potencias, etcétera—, que a la luz de lo enunciado parece casi imposible, pues si los sueños y la sujeción a las demandas no humanas en cada intervención son el punto de partida de la innovación ritual, ¿cómo puede haber estabilidad en algunos contenidos? Mirar hacia los mecanismos que estabilizan esos significados conduce de manera inevitable a las instancias de poder. En otras palabras, nos vemos llevados a hacer puerto en la autoridad que avala y hace aparecer certezas. En este lugar, el análisis de la construcción de códigos y sus patrones de interpretación resultan pertinentes al indagar en el punto mismo donde emergen, es decir, en sus dispositivos, en los que la comunicación no es el proceso por el cual se intercambia información, mensajes, sino “el punto privilegiado para el estudio de las estructuras y las relaciones de poder que caracterizan a la sociedad”,³¹ ese lugar en el que la coherencia *extensional* aparece,³² el lugar de producción de verdad. Este tipo de investigación de largo aliento en la tradición antropológica ha sido tratado bajo diferentes perspectivas que, alrededor de los efectos ideológicos, fueron prolíficas. La ideología, al ser el marco de formación subjetiva,

semillas de maíz. Alan R. Sandstrom, *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec indian village*, p. 237.

³⁰ Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, p. 23.

³¹ Gabriela Coronado y Bob Hodge, “La cultura como diálogo: semiótica social para antropólogos mexicanos”, p. 101.

³² Teun A. van Dijk, *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, p. 26-27.

transmite categorías con las cuales pensamos, vemos y aprehendemos el mundo no sólo con nuestros ojos, “sino con los de nuestros antepasados”. El lenguaje y los actos son depositarios de un saber codificado que abunda en un mundo transcurrido.³³ Para el caso que nos ocupa, consideramos que la conformación de los contenidos de códigos rituales está plenamente cimentada en procesos ideológicos específicos, es decir, en su advenir histórico y en su praxis ritual.

La ideología produce un encuadre que, llevado a la creación de contenidos, ofrece un buen margen de variación. Señala las vías de la innovación, siempre y cuando se respete el alcance que dicho marco posibilita. En materia de transmisión de contenidos es sugerente voltear la mirada hacia trabajos que se las han visto con ello. En la década de 1960, Louis Althusser pudo mostrar cómo, para sociedades como la nuestra, existen dispositivos dentro de los que la ideología es transmitida y reproducida, en las que la escuela, la religión, la familia, la jurisprudencia, los partidos políticos, los medios culturales y masivos de comunicación son penetrados y controlados por la ideología en el poder.³⁴ A partir de ello, Maurice Bloch postula que en numerosas sociedades los dispositivos rituales emergen como un instrumento más de la producción y la reproducción ideológicas, artefactos en los que se verifica la afirmación y la construcción de contenidos ideológicos que responden a elementos de legitimación.³⁵ Mediante el ritual se realiza un movimiento en el que un mundo específico toma el lugar central, el lugar de la verdad. En la instauración ideológica no sólo se escenifica una representación del mundo, sino que se erige otro mundo con un nuevo orden en el que todos tienen un lugar y el poder es detentado por alguien.³⁶ La mediación de los chamanes y curanderos se muestra necesaria y, en este sentido, la espiritualidad de los rituales debe tomarse como una estrategia ante lo imposible de esta construcción.

Pero la producción de verdad que da el estatuto al curandero de ser quien se enfrenta cuerpo a cuerpo con entidades del mundo otro no es dual, pues como sucede en toda construcción ideológica, uno de los componentes de esa estructura fantasmática se desdobra³⁷ y ofrece, por un lado, a las potencias y, por otro,

³³ Kurt Lenk, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, p. 11.

³⁴ Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)”, p. 115-116.

³⁵ Maurice Bloch, “From cognition to ideology”, p. 122.

³⁶ *Ibid.*, p. 128.

³⁷ Retomamos la noción de fantasma ideológico de Slavoj Žižek, quien ocupa la fórmula del fantasma o de la fantasía de Jacques Lacan —\$ ◇ a— para dar un revés a las autovanagloriadas posiciones “postideológicas” que sólo ubican a la ideología del lado del saber —como un falso

a la figura del curandero que se escinde en una que deja ver su lado comunalitario,³⁸ aquel que se busca para la curación de enfermos y la realización de “costumbres” agrarias, pero también —y ése es un costado no apalabrado— su saber potencial sobre lo patógeno, que le imprime un perfil poderoso y peligroso a la vez. Siempre que se descalifica a un curandero se hace uso de ese anverso del cual un buen curandero se distancia, pues sabe que hacer mal uso del don empobrece su eficacia curativa y lo condena a la brujería.

La legitimidad del “costumbre” tiene por garante fundamental a las divinidades. Es reforzada por un ciclo ritual que sirve para sumar esa legitimación a otros curanderos, a padrinos y a varios grupos domésticos. La cualidad de no contar con una reglamentación rígida para el protocolo ritual, como sucede en otras instituciones religiosas normadas por cánones dogmáticos, hace sumamente flexible la ejecución de “costumbres”, lo cual puede explicar cómo y por qué a pesar de los numerosos embates que ha sufrido la espiritualidad nahua desde la conquista española su religiosidad se muestra vigorosa. Su aptitud para sintetizar elementos de distinta raigambre es sobresaliente; conforma conjuntos cuya diversidad atraviesa la religión católica, la historia de México e incluso productos comerciales —como refrescos de cola que gustan a “malaires”— y hasta personajes de moda o coyunturales, como máscaras de luchadores en danzas de *Nanauatilistli* —Carnaval— y *Xantoloj* —Todos Santos—, a los que el proceso ritual otorga un lugar que los hace partícipes de la comunidad ampliada. Es la mirada de iniciados y feligreses la que personifica las posibilidades y márgenes de variación, genera continuidad, transmisión e intercambio directo entre curanderos, pobladores y aprendices. La sanción o aval social se deja ver a través de la frecuencia y recurrencia de “pacientes” que asisten a curación o para hacer “costumbre” en otras comunidades que no cuentan con otro órgano regulador que verifique su “bien hacer” más que la propia comunidad y la mirada juiciosa de otros curanderos. En este sentido, si bien los “costumbres”, la “rifa” y los dispositivos terapéuticos pueden ser vistos como aparatos productores y reproductores de ideología, lo son en tanto que están encarnados, *incorporados*,³⁹ en acto.

conocimiento— y obvian con ello la construcción ideológica de la propia realidad en la que se despliega ese saber. Slavoj Žižek, “Acerca del poder político y de los mecanismos ideológicos”, p. 115; “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, p. 149-150; *El sublime objeto de la ideología*, p. 46, 56, 61, 73.

38 Término que remite a la experiencia de vivir en comunidad. Floriberto Díaz Gómez, “Comunidad y comunalidad”.

39 Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, p. 62-63.



Imagen 2. Altar en el Cerro. Ixhuatlán de Madero, Veracruz (fotografía de Sofía Medellín Urquiaga).

DIVISIÓN RITUAL DEL TRABAJO

Entre los especialistas también es posible identificar papeles plenamente diferenciados en una especie de división ritual del trabajo, pues si bien los *tlamatketl* no se apartan del todo de las labores cotidianas de cualquier poblador —el trabajo en la milpa para los hombres o en el fogón para las mujeres—, su “don” les permite procurarse tanto ingresos económicos monetarios como jerarquía. Esta última es legible en el ritual: los curanderos que dirigen “costumbre” —*tlamatkemej*— son los únicos que recortan figuras de papel; otros, los *teepajtianimej* y los aprendices, ostentan menor rango, pues ayudan en labores complementarias, como sahumar o bendecir velas. Asimismo, existen ayudantes especializados que no son curanderos, pero que recibieron el “don” de confeccionar arreglos de *totomoxtle* para figuraciones de *Chikomexochitl* y *Makuilixochitl* —Espíritus de la Semilla—. Otras personas tejen estrellas, rollos de hoja de coyol, y algunas mujeres cosen y zurcen la ropa de las Semillas, preparan y condimentan las ofrendas, y mantienen el fogón con café y alimento para todos los participantes. A riesgo de ser reiterativo, pero con el imperativo de no dar cabida a confusión, es necesario aclarar que las potencias poseen la mayor jerarquía y mantienen la presencia de su Gobierno en los monumentales Cerros, espacios donde diferentes comisiones son asignadas para sostener el perfil cotidiano del mundo nahua. La

organización indígena no puede reducirse a sus características agrarias o municipales y, como sucede en sus pliegues territoriales, es indispensable incluir elementos que apelen a un saber hacer tradicional, praxis india que incluye al mundo otro, en el que sujetos no humanos son la prevalencia y en el que el orden cosmológico toma preponderancia ante el fenomenológico.

Para concluir, queremos destacar que si bien la competencia entre curanderos se costea con trabajo y fuertes gastos económicos, esa misma competencia motiva un constante dinamismo, un frecuente aprendizaje, la construcción de redes inter e intracomunitarias de curanderos —que en muchas ocasiones superan las fronteras etnolingüísticas— y un intenso ejercicio del oficio, sea en “costumbre” o en *tlaochpantli*. Así, al interior del campo de los curanderos podrá identificarse una tensión fruto de la competencia entre ellos, mas en sus vértices, frente a las prácticas hegemónicas de curación, el saber hacer del curandero es solidario y mantiene sumamente vivo su dispositivo, uno abocado a las causas perdidas de la alopatía, inaprensible para el saber de doctor, exceso infinito que configura una especie de cooperación en competencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)”, en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. de Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar L. Molina, México, Siglo XXI, 2005 (Biblioteca del Pensamiento Socialista), p. 102-151.
- Bloch, Maurice, “From cognition to ideology”, en Maurice Bloch, *Ritual, history and power. Selected papers in Anthropology*, Londres, The Athlone Press, 1997 (Monographs on Social Anthropology, 58), p. 106-136.
- Coronado, Gabriela y Bob Hodge, “La cultura como diálogo: semiótica social para antropólogos mexicanos”, *Dimensión Antropológica*, México, v. XII, enero-abril, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 99-128.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Embajada de Francia en México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007 (Antropología e Historia).
- Derrida, Jacques, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad. de Patrio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989 (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 38), p. 383-401.

- , *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995 (Básica, 73).
- Díaz Gómez, Floriberto, “Comunidad y comunalidad”, en Juan José Rendón Manzón, *La comunidad. Modo de vida en los pueblos indios*, t. I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, p. 91-107.
- Dijk, Teun A. van, *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, trad. de Myra Gann y Martí Mur, México, Siglo XXI, 2001 (Lingüística y teoría literaria).
- Eco, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, tercera edición, trad. de Francisco Serra Cantarell, Barcelona, Lumen, 1986.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Freud, Sigmund, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas (1893 [1888-1893])”, en Sigmund Freud, *Obras completas*, t. I, trad. de Luis López-Ballesteros y Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, p. 13-21.
- Godelier, Maurice, *El enigma del don*, trad. de Alberto López Bargados, Barcelona, Paidós, 1998.
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 (Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca).
- Ilg, Andreas, *La interpretación en psicoanálisis. Una revisión del concepto de “deutung” en la obra de Freud*, tesis de licenciatura en psicología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología, 2003.
- Lacan, Jacques, “La ciencia y la verdad”, en Jacques Lacan, *Escritos 2*, trad. de Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1999 (Psicología y Etología), p. 834-856.
- Lenk, Kurt, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2000 (Biblioteca de Filosofía).
- Lévi-Strauss, Claude, “El hechicero y su magia”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987 (Básica, 41), p. 195-210.
- , “La eficacia simbólica”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987 (Básica, 41), p. 211-227.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. de Renée Cartelle y Gilbert Badia, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976.

- Mauss, Marcel, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, intr. de Claude Lévi-Strauss, Madrid, Tecnos, 1971 (Ciencias Sociales, Serie Sociología), p. 153-263.
- Sandstrom, Alan R., *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec indian village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- y Pamela E. Sandstrom, *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986.
- Sartre, Jean-Paul, “Antropología, estructuralismo, historia”, en José Szabón (ed.), *Sartre y el estructuralismo*, Buenos Aires, Quintaria, 1968, p. 47-56.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, trad. de Agustín Cortés, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989 (Biblioteca).
- Trejo, Leopoldo, Mauricio González, Carlos Guadalupe Heiras e Israel Lazcarrro, “Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur”, en Lourdes Báez y Johannes Neurath (coords.), *El acontecimiento de la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), en prensa.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, trad. de Rosa Álvarez y Roger Sansi, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 37-81
- Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (Sección de Obras de Antropología).
- Žižek, Slavoj, “Acercas del poder político y de los mecanismos ideológicos”, *Cuicuilco*, trad. de Françoise Vatan, n. 21, abril-junio, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1988, p. 113-125.
- , “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Žižek, trad. de Moira Irigoyen, Buenos Aires, Paidós, 1998 (Espacios del saber).
- , *El sublime objeto de la ideología*, trad. de Isabel Vericat Núñez, México, Siglo XXI, 2001 (Teoría).