

NAHUALES DE LA COSTA CHICA: MANADAS, GUERREROS Y CURANDEROS

Natalia Gabayet González*

Resumen: Este artículo aborda el *nahualismo* y *tonalismo* entre los pueblos negros de las costas de Guerrero y Oaxaca. En él, se exponen los planos de acción en el contexto de la *enfermedad de monte*, principal manifestación de padecimiento en la tradición nahualista, en la que los síntomas funcionan como herramientas para narrar el periplo del animal en el monte dentro de los ejércitos de nahuales. Así mismo, se analiza la función del especialista ritual en estas *manadas de animales*, quien funge como guerrero y capitán, pero también, como brujo o curandero, actividades que definen su ambivalencia constitutiva; para entenderlo se aborda su proceso de iniciación, debido a que en éste le son otorgadas sus capacidades especiales.

Palabras clave: nahual, terapéutica, curanderos, afrodescendientes, Guerrero, Oaxaca.

Nahuales of the Costa Chica Herds, Warriors and Healers

Abstract: This article addresses *nahualismo* and *tonalismo* among black people of the coasts of Guerrero and Oaxaca. In it, the action plans are exposed in the context of bush disease, the main manifestation of suffering in the nahualist tradition, in which the symptoms function as tools to narrate the journey of the animal in the bush within the armies of *nahuales*. Likewise, the role of the ritual specialist in these *herds of animals* is analyzed, who acts as warrior and captain, but also, as a sorcerer or healer, activities that define his constitutive ambivalence; in order to understand it, we address its initiation process, because through it he is given his special capabilities.

Keywords: nahual, therapeutic, healers, Afro-descendants, Guerrero, Oaxaca.

INTRODUCCIÓN

Los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca conforman una región cul-

tural, en la franja costera de dichos estados, con población descendiente de africanos que llegaron como mano de obra esclavizada a las haciendas algodoneras y ganaderas a partir de la época virreinal. Dichos pueblos crearon una cultura propia tomando elementos tanto de la religión católica como de los pueblos originarios con los cuales se relacionaron desde su llegada a las tierras de la Nueva

* Doctora en antropología y etnología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). Línea principal de investigación: ritualidad. Correo electrónico: ngabayet@gmail.com

España. Las tradiciones amerindias que hacen referencia a compartir el destino con un animal, y el poder de transformarse en él, son llamadas desde la antropología mexicana como *tonalismo* y *nahualismo*, respectivamente. En los pueblos negros, dichas tradiciones fueron incorporadas al concepto *persona*, que se constituye de una pléyade de entidades anímicas que alberga el cuerpo. Según la literatura relacionada con el tema, así como de mis propias pesquisas etnográficas, el concepto *persona* en esta región se compone de un alma, un tonal o animal compañero, y una sombra, los cuales interactúan y tienen diversos protagonismos a lo largo de la vida.

La tradición amerindia del *nahualismo* y del *tonalismo* fue reinterpretada y tomada con fuerza por los pueblos negros. No intentaré buscar su origen o diferencia, sino, más bien, trataré de realizar un análisis etnográfico minucioso. La información presentada surge de 25 años de trabajo de campo en la región que abarca de Río Grande, en la costa de Oaxaca, hasta Cuajinicuilapa, Guerrero. En ese tiempo llevé a cabo tanto entrevistas informales o guiadas, como observación participante en torno a enfermos o a parientes de ellos, curanderos, o simplemente, a aquellas personas que forman parte de la rumorología consistente de dicha tradición.

El concepto *persona* de los pueblos negros de la Costa Chica puede leerse como un ámbito de resistencia y de memoria histórica en el diálogo o

enfrentamiento entre tres culturas: la de origen africano, la católica europea y la amerindia. Como lo mencionan Good y Velázquez (2012: 24): “Los africanos esclavizados fueron arrancados con violencia de su contexto cultural propio y sujetos a instituciones terriblemente deshumanizantes, enfrentando en los nuevos territorios una tarea muy compleja: la de crear culturas nuevas en condiciones hostiles para ellos”. Desde mi punto de vista, la historia y la resistencia como procesos reflexivos perennes, permiten que el pasado y los conflictos de la población afrodescendiente estén presentes en el interior del cuerpo, bajo la forma de entidades anímicas; el contacto cultural incide en la construcción de lo que albergamos del otro en el interior, por lo que tomar la tradición amerindia de los guerreros poderosos y de los especialistas rituales, en oposición a la persecución de la Iglesia católica del virreinato, es una toma de posicionamiento que podríamos colocar dentro de lo que la antropología contemporánea ha llamado cosmopolítica (Stengers, 2014; Latour, 2014). Es decir, que las relaciones interétnicas, políticas y económicas de la población de origen africano se trasladan, también, hacia un ámbito de relaciones con la otredad: el mundo de los nahuales.

Por tanto, si estas nociones de resistencia son correctas —lo que me parece fundamental para entender la perspectiva de la población afrodescendiente sobre este fenómeno—, entonces explican aspectos que, aun-

que colaterales, influyeron en la Costa Chica, como es la satanización de los nahuales desde la mirada de la Iglesia. El *nahualismo* pasó de ser una fuerza coercitiva de la clase poderosa en la época prehispánica —entre otras cosas—, a una fuerza contestataria y creativa de resistencia cultural: la humanidad que resiste en clave animal, puesto que alude a tomar y hacer propia una herramienta que permite un diálogo con la otredad, convirtiéndose en un rasgo poderoso de identidad cultural. Crear una cultura con herramientas de tal alcance y potencia otorga, desde mi punto de vista, una creatividad e imaginación inusitada a la génesis de un pueblo.

Así, los nahuales y los tonales constituyen un espejo de la comunidad, un universo humano en clave animal, viven en grupo y tienen una jerarquía social. En este contexto se da la *enfermedad de monte*, en la que los síntomas funcionan como herramientas para narrar el periplo del animal en el monte, es decir, las secuencias y acciones que lo constituyen. En ella se describen los ejércitos y la guerra en ese mundo, así como la función del especialista ritual en estas *manadas de animales*, quien funge como guerrero y capitán, pero también como brujo o curandero, lo que construye su ambivalencia constitutiva. Para comprender esta figura protagonista analizaré el proceso mediante el cual una persona se convierte en curandero *nahual*.

A partir de la descripción de las formas de la tradición, me permitiré

desmenuzar conceptos que ponen en juego el contexto de los nahuales, como el sacrificio y la adopción, dos modos de relación antitéticos, que disparan estas secuencias rituales.

LA ENFERMEDAD DE MONTE Y SUS SÍNTOMAS, SECUENCIAS Y ACCIONES

La forma de hablar sobre este otro mundo tiene, sin lugar a duda, un modo específico. En las tradiciones orales en las que este lenguaje especial se transmite de generación en generación, éste toma una forma preestablecida en historias o en secuencias ordenadas, que ante la variación son sostenidas por un pequeño número de esquemas narrativos ejemplares que les otorgan cierta estabilidad, oscilando entre el orador individual y la identidad general de una tradición (Severi, 2007: 204-205).

¿Cómo se entrelazan los síntomas convirtiéndose en una serie de imágenes del animal en ese otro mundo y cómo terminan siendo una narración? Cuando hablamos de secuencias, hablamos de un orden. En este caso, los puntos de apoyo de la memoria sobre la *enfermedad de monte* son los síntomas como etapas del padecimiento, es decir, los estados del cuerpo, vinculados a una serie de acciones de los seres puestos en relación. Si bien el curandero opera la transformación del mundo a través de su forma de hablar (Severi, 1996), en la Costa Chica la gente que narra la *enfermedad de monte* describe su do-

ble naturaleza. En el recorrido verbal de las narraciones se nombran los síntomas de manera recurrente y en un número no muy extenso de variables: *amarrado*, *maniatado*, *empezado*, pero sobre todo *tendido*. En el siguiente relato se describe así: “La tenían creo amarrada, las tienen a veces amarradas, no les dan de comer, ni agua, ni nada, castigando, ahí es donde pelean, a veces las tienen amarradas y acá está sufriendo la persona” (Jorge, Chacahua, 2003). La acción que funciona como antítesis debe llevarla a cabo el curandero nahual: *levantar* o *alevantar*:

Yo cuando me enfermé estaba amarrada, no me podía mover, estaba tiesa, la señora que me curó me bañó en la carretera con *timorreal* y luego agarró saliva de su boca y me sobó un brazo primero y luego el otro. Ya me tenían amarrada, luego empezada porque yo sudaba mucho, empecé a distender mis manitas, me ahorcan y me matan, porque eso es malo. Tres hombres me tenían en el monte, si tú agarras para donde están ellos, te mueres; bríncale para donde estoy, súbete y cuando ya te saque del pozo y te subes a mí y estás bien, ya la hiciste, ya ganas-te. Déjala que se revuelque, está cansada, yo ya la saqué. Ella me cuida, cuando voy tengo que llevarle pescadito, dinerito para que ella no me deje porque me matan, esos tres hombres me matan, “para hacer sufrir a tu marido esos te lo hicieron, esos de San Nicolás” (doña Rosa, Punta Maldonado, Guerrero, 2003).

Estas maneras de nombrar son las formas como se describen las situaciones comunes de los animales en los parajes costeros. Si las vacas se enredan en las ramas, están maniatadas; si caen en un pozo de agua, empozadas; si se enferman, quedan tiradas al sol; es decir que todas estas formas de nombrar los síntomas son situaciones normales. Sin embargo, en el caso de los nahuales se trata de animales con intencionalidad humana, que se afectan unos a otros. Es así como las narraciones parecen hilarse mediante la descripción de los enfrentamientos, que dan como resultado la enfermedad y sus síntomas, y que, a su vez, tienen como desenlace el combate y la curación. Al describirlos, el paciente habla de su cuerpo, pero a la vez del animal sufriente; por tanto, sus palabras son también operadoras y recrean esa doble existencia, por lo que al final las pugnas de los *tonos* y nahuales ocurren también en el interior del cuerpo del enfermo: macrocosmos exterior, microcosmos interior.

Las manadas enemigas *amarran*, *empezan* al animal capturado. Una de las interpretaciones es que le sustraen del beneficio del monte (Gabayet, 2004), es decir, su subsistencia: lo fijan en un lugar donde no puede alimentarse ni beber. Está *tendido* y la inanición puede llevarlo a la muerte. El curandero tiene que liberarlo de su inmovilidad, y mediante el acto de *levantarlo*, lo *desata*. El saber del curandero se basa en este juego de entrar y salir, en poder pelear en dos planos contra la enfer-

medad, en el interior del cuerpo humano, pero también en el monte.

El relato de ese otro mundo no es simplemente la exploración del más allá, sino la narración del camino que tomó la patología en el ser humano, como lo explica Carlo Severi para el caso de un parto difícil de una mujer kuna, en la que el tratamiento del curandero consiste en narrar el paisaje interno del cuerpo de la mujer (Severi, 1996); pero en este caso costeño, son las patologías producto de la *enfermedad de monte*. Las peleas en la montaña se traducen en secuencias de acciones que producen síntomas y operan de manera conjunta para conformar la estructura de las narraciones, dando lugar a la morfología de la tradición del nahualismo. Dicho de otra manera, la morfología es la imagen —compuesta de la acción-síntoma— de lo que se quiere recordar en una etapa específica del recorrido mental, a través de la secuencia de las luchas-enfermedad. Así, los síntomas son la expresión material, palpable, de las acciones del *tonal* en el monte.

Un día no se pudo levantar, tenía las rodillas y las manos entumidas de dolor. No pudo levantarse ni moverse. Un señor alto y moreno le dijo que la iba a curar. Le hizo tomarse unas hierbas hervidas, le escupió en las rodillas y la sobó, le dijo que su animal estaba *maneado*, es decir que la tenían amarrada y la habían dejado tirada en el monte. El que se lo había hecho era un onzo-león más fuerte que el tigre y que muchos;

éste vivía en unas cuevas y tenía muchos jóvenes que le conseguían la comida, robaban vacas de los ranchos de los ricos. Primero la había visto para curarla una señora que no quiso porque decía que la podía matar el onzo-león (doña Mary, Ometepec, Guerrero).

El monte se refiere a todo el espacio geográfico que no es la comunidad donde habitan los hombres y los animales domésticos. Pero tanto para los pueblos negros como para los indígenas, además de constituir el territorio de los animales salvajes o semidomésticos, es también la casa de todos los no humanos, espíritus, diablos, muertos, dioses o como se nombren localmente.

En escritos anteriores aseveré que el monte funciona como espejo de la comunidad y que un código moral funcionaba como estructura para contener las narraciones que de este espacio se hacían (Gabayet, 2004). Sin embargo, las narraciones, que llamaremos ahora *secuencias*, más que tornarse en leyes no escritas que dictan un deber ser a los costeños, son la extensión de su universo natural, tanto animalizado como humanizado y, como ya vimos, tiene una morfología particular.

Existen distintos tipos de secuencias; aquéllas relacionadas directamente con la *enfermedad de monte* se disparan en este tipo de narración. En ellas, la regla de filiación ritual se expresa claramente a través de la estructura piramidal que organiza los ejércitos, en la que el curandero

desempeña el papel de una suerte de padre putativo, al tiempo que, en su aspecto zoomorfo de onzo-león o de tigre, domina en la cúspide de los ejércitos a los animales de una sola especie.

Los elementos que componen este primer tipo de secuencia inician con la conversión de nuevos miembros —niños recién hechos nahual—, así como con combates entre los ejércitos, que derivan en las enfermedades —manifestación del *tono*—. A estas acciones sigue el cambio de protector-curandero y, por lo tanto, el cambio de ejército. En este tipo de secuencia, el rol del padre ritual, que puede ser homologado al padrino de bautizo, es expresado mediante la filiación ritual que se establece entre el curandero-jefe de los animales y de los miembros nuevos de su ejército-manada, ya que él cuida de los niños-animales pequeños y también los sana. Por su parte, sustituye este papel en el mundo sobrenatural; los alimenta, los adopta, los educa, les enseña a pelear, hasta que, paradójicamente, los abandona a su suerte una vez crecidos.

Existe otro tipo de narraciones que, a su vez, forman secuencias propias. Éstas expresan la fortaleza o la debilidad del núcleo familiar ideal, así como los fenómenos de migración y abandono de la familia, el *queridato* (Aguirre Beltrán, 1989: 161-163; Díaz, 2003), la manutención de los hijos o el escarmiento por infidelidad entre parejas. Pero también reivindica el estatus de individuos de baja estima social, o de seres marginales frente

a representantes de grupos de poder: blancos, ganaderos, heterosexuales, etc. El modo de funcionamiento de estas narraciones consiste en que en la secuencia de acciones se dan faltas al orden social, como robo de alimentos, agravios, insultos, infidelidades, etc., en las que los nahuales fungen como justicieros.

Regresando a las secuencias de la *enfermedad de monte*, podemos observar, por lo general, un ciclo que se repite una y otra vez. Alguien enferma por el descuido de un jefe nahual que no lo protege lo suficiente o lo sacrifica durante el combate. El enfermo y su familia acuden entonces con otro curandero para pedirle curación, es decir, que vaya al monte y recupere el *tono* capturado. De esta manera, el nuevo curandero debe enfrentarse a la manada enemiga para *alevantar el tono tirado* y, si quiere salir victorioso, es preciso, además de pelear bien y contar con un séquito numeroso, colocar a los *tonos* de los niños pequeños en la retaguardia para que cubran su huida. De modo que los enemigos capturan enseguida un nuevo *tono* y vuelve a iniciar el circuito. Esta secuencia representa un primer acercamiento a la morfología de la creencia sobre el nahual y el *tono* entre los morenos de la Costa Chica.

CONVERTIRSE EN CURANDERO NAHUAL

Para entender el funcionamiento de la iniciación de los curanderos nahual, retomaré como guía el proceso por

medio del cual un paciente atacado de brujería pasa por una iniciación ritual en la tradición del Bwete Misoko de Gabón estudiada por Julien Bonhomme (2005b; 2006). En la iniciación masculina del Bwete se da una serie de pasos que, según este autor, más que transmitir una cadena de símbolos específicos, fijos e inmutables, un orden simbólico, más bien organiza y reorganiza las relaciones entre diferentes actores; es decir, que las interacciones rituales constituyen una lógica relacional. La iniciación coloca al recién llegado en una red relacional a través de una primera interacción diádica básica, la del iniciado y del profano, padre iniciador-hijo iniciático, adivino y paciente. Mientras que la brujería en este contexto es intrafamiliar en la Costa Chica, obedece a los colectivos de nahuales, sin leyes parentales. La iniciación para este autor podría leerse como trampas relacionales, pues se trata menos de creencias que de dinámicas de acción que desembocan en una ambivalencia reflexiva (Bonhomme, 2006: 22-23). Pero, sobre todo, la iniciación deriva en que la identidad del iniciado se encuentra directamente ligada a la del iniciador y entra así en un parentesco ritual de iniciación.

La relación de brujería que propone Bonhomme tiende a invertirse: el novicio realiza una verdadera persecución y es el brujo quien termina en la posición de presa. El sujeto, dice Bonhomme (2006: 43), se vuelve capaz de manipular las relaciones y cambiar de posición en ellas.

La visión-acción del iniciado en ese otro mundo permite lo que Bonhomme determina como autodiagnóstico etiológico. La iniciación pertenece al campo semántico de la visión: ver su propio cuerpo, ver su propia vida, conocer las cosas escondidas, ver el mundo invisible, le permite al paciente convertirse en dueño de su destino. El mismo autor propone que “la dimensión activa del escenario visionario” revierte la ceguera del paciente, que producía la asimetría perceptiva que define la brujería (Bonhomme, 2005a: 268).

Cuando se habla de la conversión de un curandero nahual en la Costa Chica, la enseñanza tiene un punto de inflexión, pues mediante un evento sutilmente ritual se marca el cambio de las capacidades del iniciado y, paradójicamente, la forma es la misma que la del ritual donde se otorga el doble animal a un recién nacido. La diferencia fundamental radica en el contacto visual que el iniciado tiene con su nahual, lo cual modifica su participación activa como sujeto ritual.

Podríamos decir que se trata de una toma de conciencia del iniciado de su propia conversión. Así, es en el proceso de la enfermedad donde se establece el contexto, ya sea para la simple averiguación de la especie adjudicada como nahual o el momento para conceder el “conocimiento” al iniciado. Con *mostrar o enseñar el animal*, comienza la carrera de curandero nahual. “Para que conozcan tu nahual, si aguantas, te ponen en las encrucijadas; pasa el diablo a

caballo y no te pisa, te salta, no te hace nada, sólo la muerte; así pasan las culebras y todos, el último que pasa es tu nahual, ése te lame y te levanta. Ahí lo conoces tu *tono*, yo a modo ahí estoy, pero a mí no me ven” (don Bacho, Cuajinicuilapa, Guerrero, 2003).

Durante la curación, el curandero enseña su propio animal al enfermo y, a partir de este contacto visual, el iniciado adquiere el control sobre el doble animal. Mirar de frente a su doble, como si se mirase frente al espejo por primera vez, establece un vínculo diferente, a través del cual adquiere el don de la videncia; es decir, la facultad de *ver*, y de *ver* a través de su animal lo que sucede en el monte. También el doble animal lame a su contraparte y nuevamente establece un cambio en el iniciado, ya que le regala con su saliva la capacidad de curar, conteniendo dentro de sí la facultad de ser un curandero. Después, dependiendo de sus propias habilidades para convertir a nuevos elementos, así como para ser un buen guerrero y crear su propio ejército, podrá representar al nuevo jefe de la manada.

Cuando el recién convertido ha sido capaz de mirar a su animal directamente suceden dos cosas; por un lado, muestra la fuerza que tiene, pues así lo definen, *es cosa fuerte*, y por otro, le es concedido, mediante esta fuerza, el derecho de *ver* a través de los ojos de su animal el espacio vedado a los no iniciados, el espacio del monte. Ver al propio nahual conscientemente implica el

acrecentamiento de la acción *nahualística* en la vida de alguien. No significa que la curación va a detener el vaivén de sucesos entremezclados de la vida del *animal* en la vida del hombre; por el contrario, se convertirá en una especie de contrato para la reacción común ante posibles agresiones de las otras manadas de nahuales.

Cuando el curandero don Bacho muestra su nahual a un enfermo lo convertirá en su ayudante. Así, cada vez que don Bacho vaya a buscar el animalito de un *enfermo de monte* —para liberarlo de los enemigos que lo tienen capturado—, el recién iniciado debe acompañarlo en el enfrentamiento y, como en un campo de batalla, debe obedecer al jefe para salir bien librado y sin perder a uno de los suyos, a los de su manada, además de, idealmente, haber conseguido un nuevo miembro para engrosar las filas de su ejército.

Los patrones de transmisión del oficio del curandero son, en principio, muy sencillos. Romeo de Minítán, él cura, pero ya está viejito, ya no tiene la misma resistencia para curar. Ahora está dándole enseñanza a otro más joven. Cuando él muera tiene que quedar otro. Nunca, jamás se le ha despegado, desde que lo curó, ora cuando muera él, va a tener el mando, por eso viven en el mismo pueblo (Cirilo, Chachahua, Oaxaca, 2003).

Cuando se es niño, el nahual es débil, por lo que normalmente son

la carne de cañón para los enemigos. Desde que el curandero, jefe del ejército de animales, adopta a un recién convertido, no sólo lo alimenta, lo cuida o lo protege de cualquier peligro, sino, además, como dice don Bacho: “Lo hago a mi modo”. Le enseña a cuidarse y a protegerse como él mismo, le muestra la astucia y valentía que se debe tener en el *monte* para sobrevivir. Le muestra dónde están los riachuelos más limpios para tomar agua, cuándo deben de ir para no encontrarse con cazadores, a qué ruidos y olores debe estar atento. Pero, sobre todo, se les enseña a pelear para no ser fácilmente capturados por otros y para someter a los enemigos, así como para obtener la capacidad de mandar sobre otros nahuales. Los van enseñando a ser jefes de manadas, pues mientras el onzo-león tenga tigres a su mando, que a su vez tengan manadas ellos mismos, el jefe será aún más poderoso. Cuantos más animales formen parte de la manada, más respetado y poderoso será el curandero. Esto se evidencia a través de los rumores que van construyendo la fama de un curandero y que desemboca en qué tanto se solicitan sus servicios.

Al ver a su animal, el sujeto se apropia del poder de sobrevivencia que había sido tomado por el convertidor, quien controlaba el doble animal y, por lo tanto, una parte de la subjetividad de dicho sujeto, lo cual significa no contar con capacidad de acción. Así que, a través de la fortaleza que se produce en el interior del sujeto, y al ser ya iniciado, puede

convertirse en un agente activo que dirija la subjetividad depositada en el animal y no un agente pasivo, incapaz de conducir sus acciones y al que controlan los enemigos o el protector de la manada.

Es así como ver directamente al nahual que desencadena una verdadera transformación en el interior de la persona y cambia también su forma de *estar* en el mundo. “El neófito no se debe contentar con ver en las escenas visionarias, sino que debe actuar en ellas, en el sentido de influenciar en la acción que allí sucede, esto es la dimensión activa del escenario visionario” (Bonhomme, 2006: 83); de hecho, mirar de frente al propio animal permite que la distancia normal que debe haber entre un no iniciado y su animal desaparezca; la fortaleza de aquel que merece ser iniciado se muestra en ese justo instante, ya que podrá, en adelante, mantener la animalidad requerida. De no ser capaz, la animalidad lo consumiría matándolo. La iniciación vincula, al mismo tiempo que mantiene separado, el desdoblamiento del sujeto. La mirada, asimismo, abre el campo de visión hacia el interior del cuerpo; no olvidemos que el *tonal* está también en la sangre y el cuerpo es el espacio para la proyección de las correrías en el monte. El iniciado, entonces, adquiere la voz de su animal, que puede traducir los síntomas del enfermo a una serie acotada de afecciones, gracias a la visión de ese otro espacio.

El siguiente testimonio relata la historia de una famosa curandera

de Río Grande, Oaxaca, lugar conocido por la gran cantidad de curanderos que ahí viven. La nieta de la antigua curandera nos contó sobre su abuela, ella misma hoy abuela, que cura a sus nietos, conocidos por ser nahuales bravos de tigre colorado —*puma concolor*—. En esta narración podemos leer el devenir de un curandero nahual; podría decirse que contiene los elementos clásicos de una historia de vida de este tipo.

Y dice que ya cuando llegaban a ese palo grande, le empezaba a echar su saliva, ¿no? Y ahora súbete por aquí por el palo, y sí, se subía. Ya estando allá le tiraba la gorra y ya agarraba ella y se tiraba sobre la gorra, pero ya caía en *cachorrita* ella, y ya al ratito ya él se convertía pues. Y empezaba a alisarla, “tú eres ésta”, le decía; “no”, dice que decía, “¿por qué? Tú vas a aprender a curar como yo”. Así que le hizo como de siete, siete artes tenía, era de siete animales. Ya cuando pudo ella desarrollarse, él mismo le fue enseñando a curar y cómo se desbarataba y cómo se curaba y todo le enseñó. Ella curaba con un sebo, echaba ajo y se lo untaba y si sudaban iban a sanar. Si no sudaban no sanaban, ya se había pasado la enfermedad. Pero casi la mayoría nunca se les iba. Porque ella tenía suerte. Y ya después, en fin de cuentas, ya salía ella a curar, sin ningún temor; ella curaba toda clase de animalito. Ella no tenía miedo para enfrentarse, contrario sobre contrario. Ella curaba, agarraba un sebo y le echaba

ajo, anís, comino y lo molía bien molido. Ya que estaba molido, en la noche agarraba y se lo untaba en todo su cuerpo. Pero más eso, echaba su saliva, bien, bien por todos lados y los arropaba, ya que los arropaba se convertía ella y se salía. Ésa era su señal, a donde estaba el que iba a recoger ella, como el sebo olía, con eso llegaba a donde estaba, pero todos en partida, unos cuidando para que no se acercaran los que tenían al enfermo. Pero así era mucha, los recogía y se los llevaba a su cueva, eso nos contaba ella a nosotros. En una cueva de piedra decía ella, en el monte, sólo ella sabía dónde vivían, pero muchos animales. Ahí los cuidaban; salían ellos a matar algo para comer, venado u otras cosas del monte. Y ya se compartían, comían.

Ya que lo quitaban, se lo llevaban y en la noche, ya otro día en la noche, decía vamos a bañarlo, ella tenía una hierba para bañarlos, se llama *timorreal*. Lo ponía uno a hervir, echaba anís, comino y ya lo bañaban bien bañadito y ya se secaba. Ya otro día empezaban a comer y ya se van alivianando. Como quien dice ya sanó el nene, pero ya el cachorrito se quedaba con ella, ya ella lo cuidaba, para que nunca le pasara nada. Todo el que curaba a ella se le quedaba. Y ella se hacía responsable de esa criatura, o gente grande, lo que fuera.

Mi abuelita, cuando ella falleció, tenía en su poder todo ese personaje de animalitos, y ella todavía ha-

blaba, y que a ella la habían traicionado, por eso se murió, pero no dijo quién. Nos dijo que era muy peligroso para nosotros saber. Ella nos platicaba, tú curas por tu arte, por tus manos, por lo que tú sabes. El don se pasa, como el tío se lo pasó y dijo que cuando fuera a fallecer, que ella se lo quedara. Así como él curaba, le enseñó a ella. A ella se le fue quedando todo, ella curó a muchos, todo el que llegaba a su casa, ella nunca decía que no. Yo creo que los dejó a todos solos o alguien que andaba con ella quizá se echó el cargo de cuidarlos (doña Tina, Río Grande, Oaxaca, 2010).

Así pues, adquirir la visión sobre el espacio donde su doble reside le posibilita actuar sobre este mundo. Lo paradójico es que adquiere también la ambivalencia de la acción de los nahuales, es decir, el poder de la depredación anímica hacia los demás. Incluso, adquiere una capacidad de defensa y poderío que antes no poseía, y que produce un cambio en su posición relacional frente a los otros.

Esta reconfiguración relacional a través de la iniciación permite la suma de otras subjetividades al nuevo poder del iniciado. La capacidad de convertir y curar le permitirá formar su propia manada, que termina por funcionar como una suerte de espíritus auxiliares del nuevo curandero. De esta manera, el antes enfermo, a través de su iniciación, se proyecta y se identifica con un ser totalmente transformado (Bonhom-

me, 2006). En el proceso de mirar de frente a su animal se expresa la nueva condición de su ser y marca las nuevas relaciones en las que se inscribe, desde donde puede manipular los síntomas, y eso, de algún modo, es traducible en la capacidad de manipular las relaciones.

Las secuencias cíclicas son una puesta en abismo de relaciones ambivalentes intrínsecas de la jerarquía de las manadas. Con el curandero en la cima —como el nahual más poderoso— se expresa la asimetría del sistema, al tiempo que su poderío define en concatenación todas las otras relaciones. Así, la lógica de las relaciones asimétricas dictadas por el onzo-león define la lógica relacional de todo el contexto de los nahuales. Sin embargo, no existe sólo un gran onzo-león, sino varios onzo-león en las distintas regiones de la Costa Chica, y éstos, a su vez, tienen tigres que, por su parte, cuentan con manadas, en una pirámide hecha de pirámides donde se muestra una jerarquía dentro de la jerarquía, de manera interminable y materialmente impalpable.

Esta jerarquía, por supuesto, tiene que ver con poseer el secreto de controlar tu nahual, el secreto de la transformación y de la curación de la *enfermedad de monte*.

EJÉRCITOS Y GUERRA

Para que el apartado anterior sea más claro es preciso ser más explícito en cuanto al funcionamiento de las manadas de los nahuales. Ya

vimos que el curandero, al convertir y curar, incorpora nuevos elementos a su propia manada, la cual dirige. Bien dice Kaplan que “los nahuales viven libres en el monte, tienen un jefe que los llama para que se junten. Están bajo su jefe, el cual a su vez es comandado por el brujo” (Kaplan, 1956: 364). Pero observemos con más detalle cómo funcionan estas manadas.

Por ejemplo, éstos son que puras amistades, se juntan muchos y andan juntos; nada más que acá la gente anda apartada, pero ellos andan juntos, por manadas de animales. Nada más andan buscando de comer. Los que son animales son amigos en persona, como ahora, que nos conocimos contigo, si fuéramos *tonal* ya pudiéramos andar juntos, así se forman esos, se hacen amigos acá en persona y si son se juntan a su manada, o por ejemplo, si aquel anda con esta manada y tienen un malentendido, este animal en esta manada se aparta de esa manada y se mete a otra manada (Jorge, Chacahua, Oaxaca 2003).

El testimonio anterior deja ver un principio sencillo: ser conocidos es simplemente lo que los hace juntarse en manadas. Don Bacho narra lo que hacen los nahuales:

Se chifla uno, y de a uno, se junta de volada. En la lengua de agua, en el mar, donde pega el agua, ahí se platica uno, si van a conseguir comida o a hacer daño. Hacen las

cosas y luego no vuelven, si no lo matan a uno, lo esperan, come, lleva, pero ya no vuelven y van a otro lado, así se mantiene uno, vaca o venado (don Bacho, Cuajinicuilapa, Guerrero, 2003).

Cuando se ponen de acuerdo, en este caso en la playa, para hacer daño, se entablan las agresiones entre una manada y otra.

En el monte hay..., cada quien trae su banda, su manada pues y entonces a veces se pelean acá en tierra y allá se madrean, cada quien por su... A veces agarran a uno de un bando y lo llevan, se lo llevan y según que lo *mane*an y lo tiran al sol allá y aquí en la casa se está muriendo, malo pues. Tienen que buscar gente de que tenga doble *tono*, que sea onza y león, hay personas que dicen: “Soy onzo-león”. Son de dos clases, tiene doble pues, para él ya no hay, es el rey (Cirilo, Chacahua, 2003).

Una vez que *agarran* a un contrario y le hacen daño, su contraparte humana tiene que buscar un curandero poderoso para rescatar al animal prisionero. Hay una regla que no se rompe y consiste en la exclusividad entre especies de nahuales. Los tigres sólo forman manadas de tigres, el toro de toros y los *alagartos* de *alagartos*. Asimismo, sólo se curan entre ellos, y más aún, sólo pelean entre manadas de la misma especie. Tan es así, que nunca un curandero de tigre podrá platicar o decir algo de alguien

que sea de otra especie, lo que define el nahualismo costeño como intraespecífico, a diferencia de otras etnias mexicanas, pues únicamente atañe a los miembros de la misma especie, evadiendo la cadena trófica clásica de este fenómeno como en otras regiones, entre ellas la zona nahua de Puebla (Millán, 2014: 7-24).

Eso existe porque yo tengo unos amigos que sí dicen que son, son *tonos*. Hay de muchos tipos, mi amigo es tigre, me cuenta que sí es tigre. Y se enferma la gente aquí, porque hay muchos *tonales* y la que se enferma de esos *tonales*, no la cura el doctor, se curan ellos mismos, entre *tonales* porque el doctor no lo compone, no lo sabe. Lo cura otro que sea animal. En los animales hay unos que se comen a los otros, más pudientes que el otro. Por ejemplo, más pudientes porque ora por ejemplo si aquél es toro no lo cura el tigre, lo cura otro toro o que sea más pudiente, pos porque ahí tienen guerra ellos también, tienen guerra; si uno es ratón, entonces el ratón no cura al tigre, el tigre va a curar al ratón porque el ratón no le puede el ratón al tigre; así es, así son los animales, porque echan guerra ellos allá, porque agarran, echan dificultades como acá en personas. Si son animales y agarran dificultades acá en personas a veces pelean allá. Y si una persona se enferma, a veces como pelean, lo agarran los contrarios y ya lo enferman, lo encierran, lo amarran o quién sabe qué le hacen. Para poder curar, esa persona

se enferma acá no, para curar lo tienen que pelear para quitarlo, porque si acá los que lo tienen enfermo a uno, si son 8 o 10, entonces aquéllos se juntan, son 20 para poderlo quitar pelean allá, para quitarlo, y cuando lo quitan acá la persona sana. Si no lo quitan se muere, lo matan allá y se muere acá. Y ya si allá lo matan acá se muere (Jorge, Chacahua, Oaxaca, 2003).

Así que además de las tareas necesarias para mantenerse, pues se alimentan por medio de actividades asociadas directamente con la ganadería y la caza, matan vacas o cazan venados; las manadas de nahuales en el monte se dedican a la guerra. Así, los curanderos de nahual tienen como ocupación básica cuidar a sus manadas de los enemigos.

Los de Tapextla yo los traigo por otro lado, en Los Vidrios, pero ya hubo un desmonte, Garrochal que le dicen, se va uno para ya para defenderse uno, allá no hay gente que... allá anda el onzo-león que los defiende uno, si alguien quiere pasar para allá él los recula, no pasan, tiene su cantón, el olor le da y sale a enfrentar. También es gente, está aquí, pero también allá, la gente se va, pero su *tono* se queda aquí. Nos platicamos nosotros, sabemos todo, un control hubo, pleito callejero. Por la malicia, los tigres se pelean con los tigres no con otros, son cuevas, piedras, como azotea, ahí está uno metido, yo puedo meter mi manada,

yo pongo otros, pero también puedo meter otros que sean igual que yo que tengan su manada, que dominen (don Bacho, Cuajinicuilapa, Guerrero, 2003).

Algo que llama la atención es la idea de que ante la migración al norte, los tonales se quedan en tierras costeñas; tan es así, que a veces la curación de alguien, que está del otro lado de la frontera, se realiza a través de su ropa. La guerra tiene una lógica como se muestra en el siguiente testimonio:

Como los perros que se encuentran con otros perros y se pelean, esos ya son contrarios, donde quiera que se ven ya se están peleando. Tal vez porque, por algún, como ahorita suponemos, yo y tú somos, conviertes a otro, un niño, me lo tiras, lo recojo y me lo llevo. Y ahí va uno ya contrario. Tú me lo quieres quitar y yo no me dejo y vamos peleando, vamos peleando, vamos peleando, vamos peleando, y así (doña Rosa, Río Grande, 2008).

BRUJOS Y CURANDEROS, GUERREROS Y JEFES, LA AMBIVALENCIA DEL NAHUAL

Hemos visto cómo se enfrentan las manadas en batallas que ocasionan la *enfermedad de monte* y la consecuente curación, contexto que nos lleva a dibujar de forma precisa la dualidad de los curanderos. Si bien los síntomas narran una etapa de las acciones de ese otro mundo, en

la curación se define la identidad del curandero y hemos obtenido lo que Severi llama en *Le chemin des métamorphoses*, la interpretación indígena de la enfermedad, pero lo que me interesa aquí es puntualizar la técnica paralelista en una de sus dimensiones, pues además de ser una forma precisa de enunciación, es una manera del chamán de mostrar su transformación; por eso, al utilizar otra lengua o la gestualidad que implica su acción en ese otro mundo, reafirma su naturaleza doble y su naturaleza ambigua; es en el momento del ritual un ser híbrido (Severi, 2007: 28).

Algunas de las características que poseen los nahuales en ciertas regiones de Mesoamérica se sintetizan en este pasaje de Roberto Martínez:

Es así como algunos brujos capturan, hieren o matan a los *nanahualtin* de sus enemigos para provocarles la enfermedad y la muerte. Mientras que los terapeutas procuran rescatar y curar las coesencias de sus pacientes para garantizar su pervivencia y bienestar. Es por ello que muchas veces la negociación entre la salud y la enfermedad toma la forma de un combate entre hombres-*nahualli* que se enfrentan en un ámbito enrarecido (Martínez, 2010: 257).

Kaplan (1956), por su parte, encuentra que en la Costa Chica existe la misma confusión que menciona Foster (1944) sobre el uso de los términos *nahual* y *tona*. El *tona* es pensado como el animal compañero,

y el nahual, como un brujo transformista que con fines negativos realiza hazañas imposibles para los humanos. Greenberg (1987) menciona que para los chatinos la versión maléfica opuesta del *tona* es precisamente el nahual, pues el brujo-nahual puede controlar a su animal y enviarlo a atacar a sus enemigos; así, manda un espíritu negativo al cuerpo de la persona y si el curandero no paga a los espíritus, el enfermo puede morir. Entre los chatinos, para que un curandero o brujo tenga poder debe establecer un pacto con la “maldad”.

Una de las aportaciones de Severi (1996) al estudio del chamanismo amerindio es la observación de que, durante la transformación del chamán en el transcurso de su viaje místico, puede él mismo integrar la identidad de su propio enemigo con el propósito de vencerlo. Si bien puede parecer contradictorio, la multiplicidad de identidades que abarca el chamán durante el ritual le permiten asumir también la del espíritu agresor. Con ello, la presencia del curandero va y viene entre el espíritu curador y el espíritu depredador. De hecho, el curandero debe desplegar los mismos atributos que su adversario, pues sólo así tendrá alguna oportunidad de recuperar el alma perdida. Estos atributos son el poder que otorga la colectividad que lo sigue —cuanto más grande sea la manada que gobierna, más posibilidades tiene de ganar el combate—, además de las características del poder de su *animal*, ya sea el onzo-león o el *tigre*.

Así pues, cada vez que el curandero nahual se desdobra para el combate, con el objetivo de recuperar un *tono* capturado por los enemigos, puede emplear como carne de cañón a los pequeños de la manada; es decir, los niños *tono*, los cuales se ofrecen en una especie de sacrificio o sustitución con el enemigo, abriendo así un circuito generalizado de intercambio entre nahuales y manadas, necesario para el funcionamiento del *nahualismo*. Por ello, la forma de esta tradición se compone de las secuencias lucha-enfermedad/síntomas-curación dentro del universo de la *enfermedad de monte*. Pero es sobre todo la ambivalencia del curandero la que dispara el ciclo de las secuencias.

Por lo general, la posición de los sujetos en el contexto ritual de la curación de los nahuales es polivalente y la enfermedad es la expresión de esta ambivalencia inherente a su identidad relacional. La ambivalencia, como ya vimos, tiene una importancia central para la condensación ritual del curandero nahual. Enferma *tirando* y cura *levantando*. El curandero para *rescatar* ataca y lleva a cabo una depredación simbólica del espíritu; pero también durante el enfrentamiento entre las manadas de nahuales y *tonos* en el monte se convierte en un poderoso *tigre* para salvar al *tono* capturado. Es humano y es *tigre*. Visto así, la palabra sobre los nahuales ya no es un discurso imaginario sobre la naturaleza del universo, sino un instrumento de transformación y depredación mágica (Severi, 2007).

La ambivalencia del curandero desemboca también en la pertenencia o no a un colectivo. ¿Qué tan importante resulta pertenecer o no cuando se está manifestando a través de la lucha por la vida y la muerte? En la vida cotidiana de la comunidad, estos asuntos son hechos aislados en el devenir de cada sujeto; como rumor puede inferirse quién anda con quién en el monte, pero pueden decirte lo contrario inmediatamente; en realidad importa la adscripción a una manada de forma individual por el contacto establecido con el curandero, hecho que puede cambiar fácilmente si la confianza decae.

Paradójicamente, curar permite también sacrificar ya que, en principio, al curar se engrosan las filas del ejército, proporcionando monedas de cambio en los enfrentamientos, para dejarlos en la retaguardia y huir; así, los enemigos los tomarán y el curandero al frente de su ejército tendrá oportunidad de escapar. El ámbito relacional del curandero con los pacientes se define por la oscilación entre adoptar para poder sacrificar. Se trata, al final, de un circuito de intercambio entre nahuales, lo que permite que exista una circulación de bienes —almas, dinero, prestigio— y posibilita la reproducción del sistema *nahualístico*.

En otras palabras, el parentesco ritual que se instaura a través de la conversión contiene en sí mismo su destrucción. Es decir, cambia de padre/madre ritual, cambia de grupo; sus antiguos compañeros de manada, quienes funcionaban como sus alia-

dos, se convierten en sus enemigos y sus antiguos enemigos se convierten en sus protectores.

El sacrificio de un *tonal* de la propia manada-ejército es una réplica de la misma conversión, en el sentido de que potencialmente se incorpora a un nuevo colectivo; así entonces, un nahual que sacrifica a uno de los suyos continúa con el ciclo que le permite seguir adoptando nuevos miembros. De esta forma, las almas de los pacientes que son sacrificadas funcionan como un valor de cambio, que permite el funcionamiento del sistema de brujería, el cual reditúa, al final, en una especie de acumulación de poder y prestigio, pero sobre todo de capacidad de sustitución.

Por lo demás, tener muchos nahuales a cargo permite retardar la propia muerte, ya que se irán sacrificando para no morir, pues se sacrifica otro animal en sustitución del propio. Me parece bastante pertinente pensar en la asociación de sacrificio y adopción como motor de la circulación de vitalidad, sea ésta el intercambio de tonales entre las manadas. De tal suerte, sacrificar tiene como consecuencia inmediata ofrecer la posibilidad al otro de adoptar; entonces, el sacrificio termina siendo más un tipo de circulación y sustitución.

CONCLUSIONES

El curandero hace reconocibles una serie de síntomas antes de naturaleza totalmente desconocida; nombra los síntomas clasificando el estado

del alma; nombra y ubica, así cura y ejerce su obligación de protección. Para resumir, podemos establecer tres gestos que se dan durante los combates de los nahuales: el primero es dejar al tonal pequeño como carne de cañón para poder huir, un esquema de sustitución del jefe de manadas; un segundo gesto es aquél del ataque de los enemigos, una depredación en la que queda *tirado* el animal, un potencial sacrificio si no se acude a un curandero que, al realizar el tercer gesto, que consiste en curar *alevantando*, termine por adoptar un nuevo integrante. Sacrificar y adoptar parecen ser las acciones predominantes del curandero nahual entre los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

La guerra con la otredad, representada por una manada con la cual se enfrentan, puede funcionar como metáfora de los enemigos de siempre, símbolo básico del otro. En el vaivén del diálogo entre tres culturas, mencionado al inicio de este artículo, parece que los combates entre las “almas” escenifican temas fundamentales para los afrodescendientes, como son pertenecer a ciertos colectivos, ser monedas de cambio y tomar el poder sobre su propio destino.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1989) [1958], *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE (Antropología).
- BONHOMME, Julien (2007), “Transmission et tradition initiatiques en Afrique centrale”, *Annales de la Fondation Fyssen*, núm. 21, pp. 48-60.
- ____ (2006), “La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique”, *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, núm. 17 (Anthropologie religieuse), pp. 1938-1953.
- ____ (2005a), “Voir Par-Derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon”, *Social Anthropology*, vol. 13, núm. 3, pp. 259-273.
- ____ (2005b), *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, París, Éditions CNRS-MSH (Collection Chemins de l'ethnologie).
- DÍAZ PÉREZ, Ma. Cristina (2003), *Que-ridato, matrifocalidad y crianza entre los afro-mestizos de la Costa Chica*, México, CNCA/Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares-PACMYC, pp. 77-78.
- FOSTER, Georges M. (1944), “Nagualism in Mexico and Guatemala”, *Acta Americana*, vol. II, núms. 1 y 2, pp. 85-103.
- GABAYET, Natalia (2004), *Des saints, des naguales et des morts. Nouvelles approximations à la pensée religieuse des afro-métis de la Costa Chica de Guerrero et d'Oaxaca*, tesis, dea-École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- GREENBERG, James (1987), *Religión y economía de los chatinos*, México, INI (Antropología Social, 77).
- GOOD, Catharine, y María Elisa VELÁZQUEZ (2012), “Prólogo”, en S. W. MINTZ y R. PRICE, *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, México,

- CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana, pp. 19-34.
- KAPLAN, Lucille N. (1956), “*Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, México*”, *Journal of American Folklore*, Núm. 69, pp. 363-368.
- LATOUR, Bruno (2014), “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”, *Pléyade. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 14, julio-diciembre, pp. 43-59.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2010), “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 2, pp. 256-263.
- MILLÁN, Saúl (2014), “Animales, ofrendas y sacrificios en dos pueblos indígenas de Mesoamérica”, *Dimensión Antropológica*, vol. 62, pp. 7-24.
- SEVERI, CARLO (2007), *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Musée du Quai Branly.
- _____ (1996), *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, QUITO, ABYA-YALA.
- STENGERS, Isabelle (2014), “La propuesta cosmopolítica”, *Pléyade. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 14, pp. 17-41.