



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana

ISSN: 2007-0675

revista.iberoforum@uia.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Gabayet, Natalia

El ritual sutil de conversión al nahualismo de los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca

Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. XV, núm. 29, 2020, -Junio, pp. 109-134

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211062850028>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El ritual sutil de conversión al nahualismo de los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca

The subtle ritual of conversion to nahualism of the pueblos negros of the Costa Chica of Guerrero and Oaxaca

Fecha de recepción: 27/09/2019
Fecha de aceptación: 15/01/2020

Natalia Gabayet*

ngabayet@gmail.com
Doctora en Antropología
Investigadora independiente
México

Resumen

Hechos como encontrar a un niño debajo de la cama, notar las huellas de un animal afuera de la casa en la que acaba de nacer un bebé o, incluso, que alguien cargue de forma extraña al recién nacido son signos que pueden interpretarse *a posteriori* como un fenómeno de conversión nahualística entre los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Por medio de narraciones etnográficas de la conversión y de la curación terapéutica de la “enfermedad de monte”, trazaré la reconstrucción de los elementos que definen un cambio ontológico en la persona y argumentaré por qué podemos clasificar dichos episodios como de naturaleza ritual.

Palabras clave

Nahual, pueblos negros, conversión, relacional, ontología.

* Etnóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y doctora en Antropología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Durante veinte años, su trabajo se ha centrado en los pueblos negros de la Costa Chica; recientemente ha ampliado su interés hacia los pueblos yumanos de Baja California. Gran parte de su labor consiste en la divulgación de la diversidad cultural por medio de exposiciones y documentales. Sus líneas principales de investigación son los estudios sobre afromexicanos, yumanos, antropología del arte y arte ritual.

Abstract

Facts such as finding the child under the bed, the traces of an animal outside the house where a baby has just been born, or even someone carrying the newborn strangely are signs that can be interpreted later as a phenomenon of nahualistic conversion in the pueblos negros of the Costa Chica de Guerrero and Oaxaca. Through ethnographic narratives of the conversion and therapeutic cure of “enfermedad de monte”, I will trace the reconstruction of the elements that define an ontological change in the person and why we can classify such episodes as ritualistic.

Keywords

Nahual, pueblos negros, conversion, relational, ontology.

Introducción

Entre los pueblos negros, el nahualismo implica una condición profunda de transformación de una persona; abarca un contexto sumamente amplio, desde narraciones sobre el fenómeno hasta el padecimiento de enfermedades (Gabayet, 2018). Sus manifestaciones no se reconocen como eventos rituales *per se*, sino que se trata de sucesos de la vida cotidiana marcados por un elemento que se identifica como anómalo. Dicha anomalía permite evocar y, a la vez, reconstruir la traza de una serie de hechos no visibles que, sin embargo, señalan un cambio en la manera de estar en el mundo de ciertos sujetos: un cambio ontológico que ocurre por medio de un ritual por demás discreto.

Hechos como encontrar a un niño debajo de la cama, notar las huellas de un animal afuera de la casa en la que acaba de nacer un bebé o, incluso, que alguien cargue de forma extraña al recién nacido son signos que pueden interpretarse *a posteriori* como la manifestación de la presencia de un nahual o como un fenómeno de conversión nahualística. Por medio de narraciones etnográficas de estos eventos, de la conversión y de la curación terapéutica de la “enfermedad de monte”, trazaré la reconstrucción de los elementos que definen el cambio ontológico y argumentaré por qué podemos clasificar estos eventos como de naturaleza ritual.

En este artículo, uso el concepto “ontología” para referirme a la composición del ser: en la costa, cada persona se compone de un conjunto de entidades anímicas; entre ellas, un alma cristiana, una sombra y, en algunos casos, un compañero animal o nahual. Frágiles en su anclaje al cuerpo,

estas entidades pueden salir, perderse o integrarse, como sucede con la coesencia animal; esta característica transforma la manera en la que las personas existen y se relacionan con los otros seres en el mundo; a estos cambios los llamaré una “conversión ontológica”. Esta aproximación nos permitirá entender las dimensiones relacionales y las condiciones de alteridad que se instauran a través de los distintos procesos que defino como un “ritual sutil”.

Para ello, intentaré responder las siguientes preguntas: ¿Cómo se tratan ceremonialmente las manifestaciones latentes entre los planos de acción humanos y no humanos? ¿Qué hace que una serie de gestos aparentemente intrascendentes se relacionen con un cambio ontológico de las personas? ¿Cómo se instauran, desde el ritual, las funciones del curandero nahual como vidente y traductor entre los mundos humanos y no humanos? Con estas preguntas en mente, analizaré la enfermedad de monte, pues sus síntomas indican un tipo de cambio ontológico de la persona. Esto nos permitirá revisar cómo los especialistas rituales se equipan con distintas herramientas narrativas y materiales para seguir el periplo del animal en el monte, es decir, para ordenar las secuencias y acciones que lo constituyen y lo unen, inefablemente, a la vida de una persona.

Antecedentes

El fenómeno del nahualismo es una parte fundamental de la cultura de los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca: al llegar a las haciendas ganaderas en el siglo XVII como personas esclavizadas, entablaron una relación con los pueblos originarios circundantes, en la que se dio un diálogo interétnico. Dado que mixtecos, amuzgos, nahuas y chatinos practicaban —y practican— el nahualismo, los afromexicanos tomaron algunos rasgos y crearon su propia versión.

Para adentrarnos en ella, describiré un marco general del tema: hablar de nahualismo nos remite a hablar de entidades anímicas y, por lo tanto, de tonalismo, un tipo de entidad que habita en el cuerpo. López Austin (1989) define entidad anímica como “una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica” (p. 197); al respecto, Martínez (2011) menciona que “en el pensamiento mesoamericano, el ser humano es concebido como la unión temporal de diversos componentes de diferente orden y naturaleza. Unos son vistos como materiales y extra corporales; otros como intangibles e inevi-

tablemente atados a su envoltura corporal” (p. 30). Estos componentes son distintos para cada cultura y constituyen, en cada caso, una forma específica del concepto persona; así, no es exactamente lo mismo un cuerpo y sus entidades anímicas para un seri que para un tojolabal.

Bartolomé y Barabas (2013) sostienen que las concepciones de nahualismo y tonalismo abordan

una “teoría de las almas”, en la que los seres humanos tienen una o más entidades anímicas compañeras, ya sean animales o fenómenos atmosféricos (rayos, truenos, centellas, etcétera, pero concebidos también como entidades anímicas), que nacen junto con el individuo y que serán sus coesencias durante toda la existencia, constituyendo una fuerza vital externa pero asociada a la vida humana (p. 25).

Los huaves, escribe Millán (2007), “suelen emplear los conceptos de nagual, *monteoc* y *neombasoic*, como las variantes de un mismo personaje al que se atribuye el conocimiento de su *ombas*, que goza de poderes inusitados como el de trasladarse a la velocidad del rayo y predecir con gran precisión la lluvia” (p. 160); la condición de *ombas* como cuerpo “expresa no sólo la conformación física del hombre, sino también su reproducción mítica, en *calidad de alter ego*” (p. 255).

Con base en lo ampliamente estudiado por Martínez (2011), se define al “*nahualli* como un término genérico que designaba no un tipo de práctica sino a un actor capaz de adoptar diversos roles, según las circunstancias y las características del individuo que lo encarnaba” (p. 432); al enunciar sus tareas, este autor afirma que “partiendo de la idea común de que en Mesoamérica se considera al nahual ya sea como brujo o terapeuta”, en realidad también se describe como consejero, protector, adivino, controlador meteorológico y, finalmente, como mediador en los intercambios de carne-maíz entre la sobrenaturaleza telúrica y la sociedad humana (p. 432).

Pero, ¿por qué se habla de voracidad, guerra o depredación sobre estas entidades anímicas? Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, dice Chamoux (2018), lo que pertenece a este universo no está sistemáticamente dividido en “esencialmente bueno” y “esencialmente malo”, pero presenta siempre, absolutamente siempre, un carácter potencialmente peligroso. El *tonalli* forma parte de ese mundo no-humano. Los indios de

los pueblos visitados utilizan de hecho *a'mo cristiano*, que está formado mitad en náhuatl y mitad en español, para designar a todos los seres inquietantes o divinos del mundo “salvaje-natural” (p. 332). El texto de Millán, Questa y Pérez (2013) propone una visión interesante del nahualismo, marcada por lo que definen como una cosmología de la alimentación:

esta especie de cadena alimenticia que es más cósmica que natural puede ilustrarse actualmente bajo la siguiente fórmula: de la misma manera que los humanos comen animales pertenecientes a los dueños del monte, quienes a su vez devoran almas humanas, las gallinas se alimentan del maíz cultivado por los humanos, pero deben en contra partida convertirse en comida para los hombres (p. 62).

Estos autores sostienen que “las relaciones entre el nahualismo y los procesos terapéuticos, que ha llevado a identificar a los curanderos con los chamanes, tienen como trasfondo esta ontología alimentaria, en la cual las almas humanas pasan a ser presas de caza que sirven de alimento a los nahuales” (p. 63). Esta depredación de las entidades anímicas es también constitutiva del fenómeno nahualístico de la Costa Chica, pero mi análisis sustenta que este tipo de violencia es un disparador relacional en las secuencias de salud y enfermedad del cuerpo, lo cual forma parte de la enfermedad de monte y la circulación de las entidades anímicas en el mundo. Veamos cómo sucede esto.

Contexto de la tradición nahualista en los pueblos negros

El nahualismo entre los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca ha sido poco estudiado; podemos mencionar las investigaciones de Kaplan (1956), Aguirre Beltrán (1989) y Gabayet (2002, 2004, 2018); el tema también ha sido tratado, aunque de forma somera, por Manzano Añorve (1991), Díaz (1995, 2003), Reyes Larrea (2008) y Añorve Zapata (2010).

El fenómeno del nahualismo contempla la existencia de un ser paralelo a la persona; en la costa es llamado nahual, aunque también se conoce como animal, *tonal* y *tono*, entre otros. Se trata, efectivamente, de la existencia de un compañero animal de la persona con el que ésta comparte un mismo destino, lo que hace necesaria una serie de relaciones ritualizadas tanto con humanos como con una pléyade de otros seres que habitan el mundo. Este contexto de relaciones se encuentra enmarcado por la avidez

de poseer el *tonal* que habita la sangre de los otros, y se basa en la capacidad de ciertos seres de transformarse e influir en las entidades anímicas de las personas, lo cual desemboca en una diversidad de males que afectan el alma y el cuerpo; así, la nosología y la terapéutica locales están casi siempre asociadas con el complejo nahualístico. Los nahuales viven en grupos; una especie de comunidad que funciona con base en una jerarquía y que posee territorios propios. Esta comunidad de individuos animales transmite también un tipo de saber específico, comúnmente expresado en términos chamánicos y ceremoniales, que tiene que ver con el cuerpo y las diferentes almas que en él habitan.

Si bien, la bibliografía antropológica define el ritual, sobre todo, por su pertenencia al ámbito de los especialistas rituales, en este caso se trata de un saber más bien general y de uso cotidiano, lo que no lo hace menos poderoso. La diferencia radica en cómo se habla del poder que poseen los nahuales sobre la dinámica del mundo humano, en palabras clave que denotan la transformación de los seres y del mundo. Aunque Severi subraya que el chamán kuna opera la transformación del mundo a través del canto ritual y que esto forma parte del conocimiento desigual entre el paciente y el curandero —algo que Hanks (2009) ha argumentado que es central para la eficacia de los contextos de curación—, en este caso etnográfico la eficacia del ritual radica en la capacidad de acción como un poder reconocido, mas no comprobado, en el que el rumor y la incertidumbre juegan un papel importante.

El nahualismo como tradición comprende el uso particular de ciertas palabras y la manera en la que éstas construyen un contexto sumamente específico sobre la serie de hechos que se reconocen como nahualismo y que constituyen la identidad de los hombres animales. Con base en ello, nos concentraremos en la constitución de las identidades relacionales y la construcción de los contextos de acción de estos seres dobles. Podemos decir que el nahualismo se presenta como una serie de hechos que la percepción común recibe de forma incompleta; ante esta imposibilidad de recibir ideas completas, la evocación se dispara, lo cual conduce al receptor a reconstruir y completar la traza de una serie de hechos no visibles, siempre relacionados con los estados del cuerpo y las identidades que lo conforman. Esta herramienta analítica la retomo de la teoría que propone Severi en varios textos sobre diversos contextos etnográficos que aluden al chamanismo.

Maneras de nombrar

Podemos inferir cuatro rasgos que se repiten al analizar las formas como se nombra al nahual, lo cual permite describir la relación entre ambos seres: el humano y el animal. En los pueblos negros se utilizan los términos de *tona* y nahual —además de animal, *tonal*, *tono*, doble—, y no siempre se hace una distinción específica entre ellos. De esta forma, se le puede llamar nahual a un recién nacido o decir también que tiene *tona*, es *tono*, es animalito, es nahual, tiene su doble, etcétera; lo que demuestra una especie de fusión entre los términos *tono* y nahual, además de cierta flexibilidad en su clasificación y empleo. Sin embargo, esto no impide dilucidar las cuatro formas de relación en el nahualismo que hemos detectado en otros grupos étnicos y que establecen la diferencia sustancial entre nahual y *tonal*.

Si bien las relaciones interétnicas no serán abordadas de manera profunda, es justo a través de la composición de la persona afrodescendiente que podemos realmente entender cómo se incorporaron partes sustantivas de las culturas indígenas en la creación cultural de la Costa Chica (Kaplan, 1956; Flanet, 1977; Greenberg, 1987; Katz, 2007). Flanet (1977) menciona que, entre los mixtecos de la región de Jamiltepec —cabecera municipal de la costa de Oaxaca, lugar de frontera e intercambio entre la población mixteca de la sierra y la población negra de la costa—, “las niñas que tienen su ‘tono’ reciben el nombre de ‘uviña’, a los niños se los llama ‘uvira’ (‘uvi’ quiere decir dos, doble): afijo, pronombre femenino; ‘ra’, pronombre masculino” (p. 111); lo que podemos traducir entonces como “doble femenino o masculino”, doble de él o doble de ella. Katz (2007) menciona que los mixtecos también utilizan *kiti nuvi*, que quiere decir “animal en el que se transforma”, aunque la traducción literal sería “animal doble”. Por su parte, los pueblos negros de la costa hacen la traducción de *tonal* al español como su doble o animal, por lo que aseguran que “quienes son animalito, tienen dos vidas pues, en el monte y aquí” (Díaz, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 16 de noviembre de 2003). También se le designa con el vocablo náhuatl *nahual*, que se utiliza en varios pueblos de Mesoamérica.

En la costa también está documentada la idea de dos seres; por ejemplo, cuando se habla del tema de la migración, aseguran que “la gente se va, pero su *tono* se queda aquí” (Corcuera, comunicación personal, Cuajinicuilapa, Guerrero, 21 de febrero de 1999). Igualmente, la forma en la que el curandero define su estar en el mundo revela este aspecto del nahualismo: “tengo mi doble, tengo mi animal” (Bacho, comunicación personal,

Cuajinicuilapa, Guerrero, 6 de noviembre de 2003). Así, pues, cuando el curandero enuncia la frase “mi doble”, alude a que es él mismo y es, al mismo tiempo, otro, lo cual nos permite observar la existencia de dos cuerpos y el vínculo mediante el cual se establece una sintonía entre ambos, donde la imagen en la que se desdoblan es zoomorfa.

Con las frases anteriores en mente —“tengo mi doble, tengo mi animal”—, Flanet (1977) refiere cómo un enfermo en la Mixteca de la costa, al narrar su estado físico, habla sobre su doble: “Agarraron a mi nahual, son unos de por allá; se juntaron porque hace tiempo amarré al animal de uno” o “Fíjese que encontré a mi animal, estaba amarrado a un palo con un mecate” (pp. 113-114). Identificamos, pues, la presencia constante de un pronombre posesivo que muestra un vínculo de pertenencia: cuando se refieren a “mi nahual o mi animal”, hablan de un otro muy específico, un cuerpo distinto al suyo pero que les pertenece.

Aguirre Beltrán (1989) también observó este fenómeno entre la población negra de la costa y señaló que el tono consiste en “una relación de dependencia que existe entre un hombre y un animal que los liga a un destino común” (p. 177). Sin embargo, podemos ir más allá y traducir “relación de dependencia” como un “título de pertenencia”. En el testimonio de un curandero perteneciente a los pueblos negros, observamos ambas características: tanto la duplicidad de su ser, como la pertenencia que se establece; don Caritino Bacho asegura que: “Para que conozcas tu nahual, si aguantas, te ponen en las encrucijadas, pasa el diablo a caballo y no te pisa, te salta, no te hace nada, así pasan las culebras y todos, el último que pasa es tu nahual” (comunicación personal, Cuajinicuilapa, Guerrero, 6 de noviembre de 2003).

Se trata de dos cuerpos que se encuentran en el momento de la conversión, en la que se instaura una relación que permite el reflejo de uno sobre el otro. Cuando se refieren a “tu nahual”, se establece un desdoblamiento —si pensamos en el cuerpo como un objeto plegado, con un interior que se abre— que los identifica con y, al mismo tiempo, los distingue de otro ser; tal como lo refiere Pitarch (2013) para el caso de los tseltales de Cancun. Bonhomme (2005) ha observado el mismo fenómeno del desdoblamiento durante el rito de iniciación del Bwete Misoko en Gabón, que denomina como “transformación espacial y transformación de identidad. Lo que instaura un desdoblamiento particular que establece una relación a la vez de identificación y de distinción con su propia ima-

gen” (p. 39). En la antropología mexicana, se ha llamado a esta relación “compartir el destino” y “ligadura mística” (López Austin, 1989; Martínez González, 2011); desde otro punto de vista, podemos decir que se trata del establecimiento de un vínculo de reflejo con otro ser y también de un título de pertenencia.

Ahora bien, en las frases alusivas al doble, observamos referencias en tercera persona que hacen hincapié en un vínculo comunicativo que sólo algunos tienen. Así define don Bacho, curandero de Cuajinicuilapa, la relación comunicativa con su animal: “Yo lo conozco el nahual, así es bonito, yo me doy cuenta de todas las cosas, cuando me quieren decir algo, yo ya lo sé” (Bacho, comunicación personal, Cuajinicuilapa, Guerrero, 6 de noviembre de 2003).

Tenemos hasta aquí tres rasgos fundamentales de la relación que se establece entre un sujeto y un animal: un vínculo de reflejo, un título de pertenencia y una comunicación en el caso de los iniciados. Este último apela al concepto de jerarquía, pues la comunicación con el compañero animal se debe a la adquisición de capacidades diferentes que convierten a la persona en un ser más poderoso que los otros.

Las formas de referirse a los sujetos que tienen un compañero animal atañen al ser o, por decirlo de otra manera, a la composición de la persona. Podemos percibirlo en las formas escuetas, pero contundentes, que usan para definir esta cualidad: el curandero, por ejemplo, se define a sí mismo como: “soy onza y soy león, nadie me puede”; otro define a su compadre así: “mi amigo ése, se llama Romeo Zarate, es tigre”; pueden definir al vecino como: “es *tonal* de tigre”; también es posible asegurar que alguien que ya murió “era animal”; inclusive, pueden contar una vieja historia sobre la sospecha de que “su tía que era tigre” o, simplemente, advertir: “mi hijo Cristian es del tigre colorado”.

Todas estas formas de nombrar otorgan una correspondencia de naturaleza compartida con un animal, así como la identificación de una subjetividad inherente asociada con otro ser —en este caso zoomorfo— dentro del cuerpo. En esta forma de utilización de la palabra, en la que se define una identidad relacional particular, observamos una condición ontológica distinta.

Los *tonales* pueden ser de cualquier especie animal que habite en la tierra, las lagunas o los ríos; ya sean insectos, aves, mamíferos o reptiles. Sin embargo, los más prestigiosos son el tigre (*Panthera onca*), el

onzo-león (*Puma concolor*) y el lagarto (*Cocodrilus acutus*). Si bien no podemos hacer una clasificación minuciosa, puesto que las reglas son débiles, sí puede reconocerse una preponderancia de animales depredadores. Así, pues, los habitantes de los pueblos negros costeños aseguran que: “Son de todos, tigres, onza-león, todos los animales que son, todos los animalitos. Y a veces, como dicen, que, porque andan aquí, cerquita según, por aquí cerquita del cerro de aquí de Chacahua” (Díaz, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 25 de noviembre de 2003).

Es necesario entender el contexto epistemológico relativo a los términos empleados para denominar esta entidad. Así, podemos inferir una serie de rasgos específicos que vemos repetirse entre la población mixteca (Flanet, 1977), chatina (Greenberg, 1987) y al interior de los pueblos negros cuando se refieren a los nahuales: la identificación de un vínculo, un título de pertenencia, una comunicación y una condición ontológica distinta. Con base en las premisas conceptuales obtenidas a partir de estas denominaciones —doble, animal, *tona*, *tono*, nahual y los pronombres posesivos o reflexivos con ellos asociados— podemos entrar a un análisis más fino sobre el contexto relacional entre ambos seres, y las condiciones generales de la enunciación, para vislumbrar la especificidad del nahualismo para los pueblos negros.

La conversión en nahual, *tonal* o animal, un “ritual sutil”

En los pueblos negros de la costa es común escuchar que los niños pequeños están tiernitos y cuando no los han llevado a la iglesia es posible convertirlos en *tonales*. Los testimonios recopilados sobre la conversión en tonos o nahuales nos ofrecen una explicación sobre las maneras de adquirir y reconocer dicha condición ontológica. El primer caso es un modo de identificación a partir de las huellas de un animal halladas cerca del lugar donde hay un recién nacido; el segundo, más asociado a la conversión misma, consiste en colocar al recién nacido en una encrucijada de caminos para que el animal compañero lo reconozca; el tercero es que una persona lo *levante*: es decir que lo tome en brazos. A partir de estas tres formas, que a veces parecen mezclarse, abordaremos la cuestión de la conversión.

En San Pedro Yosotato, pueblo mixteco, Katz (2007) identificó que el rito de adjudicación del animal compañero se realiza de la misma manera que entre los chatinos y los afrodescendientes: dejando una cama de cenizas alrededor de la casa. En algunos casos, el bebé es llevado al bosque,

en donde se le deja por algunas horas o incluso toda la noche, situando así mismo las cenizas para ver las huellas al día siguiente; el animal que lo lama y proteja de los otros se identificará como su nahual personal. La diferencia, dice Kaplan (1956), es que para los mixtecos todos los individuos tienen *tono* y no los afecta el bautizo. Entre los pueblos negros, antiguamente sólo se colocaba una cama de cenizas del fogón alrededor de la casa o en un cruce de caminos (Manzano, 1991); en algunas ocasiones, todavía se determina la identidad del animal compañero a través de las huellas que se encuentran al pie de la cama. Así lo cuenta una joven madre sorprendida por el destino de su hijo, a quien habían convertido en nahual: “viene aquí [en forma de animal] y se mete para adentro y ahí anda. ¡El *tonal* pues! Porque a veces, varias veces yo hallé, como tres veces hallé debajo de la cama una rejoya [la marca circular sobre el piso de tierra que un animal hace al dormir acurrucado] y ahí se venía él a dormir” (Minerva, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 2003). Un testimonio recopilado por Manzano (1991) describe así esta conversión:

Cuando uno se hace al grupo [de nahuales] era desde niño. Cuando el niño nacía y la mamá todavía estuviera dormida, los parientes lo sacaban de noche a un cruce de camino; pasaban todos los animales hasta que pasara uno que lo lamiera, ese era su *tono*; si era tigre ahí quedaba la mano del tigre pintado en la cama, si era lagarto quedaba la cola de lagarto pintado. Se acostumbraba a echar ceniza debajo de la cama cuando una mujer se aliviaba y en la ceniza que quedaba pintada la seña y entonces decían: “a ver aquí está la mano del tigre, ya te hicieron tigre, ya estaba pintada la mano del tigre” (p. 69).

Este testimonio narra la integración a una manada de animales cuando recién se convierte a un niño, es decir, que su nuevo compañero animal pasa a formar parte de una manada. También describe la importancia de la saliva como agente transformador y finalmente menciona la presencia de las huellas en el proceso de adjudicación del compañero animal.

Una constante, entonces, en la conversión nahualista, son las huellas en las cenizas, en el polvo, en el piso de tierra o en la cama, que funcionan como soportes de esta imagen. La simple impresión de una huella desata una serie de poderosas inferencias que disparan la evocación y construyen activamente una historia en la que la transformación de la

interioridad de una persona sucede. Esta transformación se muestra a través de la lectura de ciertos rasgos de la personalidad, de ciertos gestos o humores que los parientes o vecinos empiezan a aducir como producto de la nueva existencia de un compañero animal. De manera más contundente, las enfermedades comunes que perduran —diarrea, calentura, entumecimientos o ronchas en la piel, por ejemplo— llevan a la persona por un periplo entre médicos y curanderos que lo van acercando a la certeza de la presencia de su coesencia.

Aguirre Beltrán (1989) describe cómo, entre los pueblos negros, la presencia de los parientes en la casa del recién nacido a veces puede interpretarse como un suceso de conversión:

uno de los parientes *roba* al niño y lo lleva a una encrucijada, donde se cruzan dos caminos; sobre una cama de ceniza lo acuesta y en ella lo deja abandonado, mientras él corre a ocultarse en los arbustos. No tardan en llegar las bestias más feroces, tigres, lagartos, toros; todos pasan sobre el niño sin hacerle daño hasta que una de ellas lo “lame y lo acaricia”. La fiera que tal cosa hace será para toda la vida el animal del recién nacido, su compañero (pp. 184-185).

En el mismo tenor narrativo, Añorve (2010), cronista de Cuajinicuilapa, pueblo negro de la Costa Chica de Guerrero, relata la adjudicación del animal:

Antes de ser bautizado y de asignársele una religión, parientes paternos llevan al recién nacido al monte, a un cruce de caminos, para que algún animal lo acoja, acariciándolo, prohijándolo gemelo suyo para siempre, hasta el fin de su vida, que implicará también —¿simultáneamente?— la muerte del otro, y viceversa. Y ya será devuelto a la casa paterna convertido en otro, en uno que no es como los otros, de la mayoría, sino un elegido, uno marcado por la hermandad con el animal. Y sólo sus hermanos, los también animales-tono, sabrán que él es uno de ellos, hablarán con él de cosas secretas, de faenas ocultas, de diversiones íntimas. Y las voces de los no-tono lo señalarán, a sus espaldas, a su paso, en su ausencia; con admiración, con envidia, con respeto, con miedo (párr. 2).

A partir de este fragmento podemos comprender que la adjudicación de un compañero animal provoca un cambio que defino como ontológico, pues se refiere a la composición del ser que dibuja su estar en el mundo y, por lo tanto, a las relaciones que establece con los seres que lo habitan. Tener una entidad anímica dentro del cuerpo, a la par que un compañero animal en el monte, transforma su lugar en el universo, aunque en la vida cotidiana sea apenas perceptible.

Hasta aquí hemos analizado los contextos de la conversión asociados con los caminos y las huellas; contextos cotidianos que la narrativa construye de una manera muy distinta y que evidencia, sobre todo, la condición semisecreta de la conversión, pues, aun con la fama ambigua que oscila entre la admiración y el temor, tener un compañero animal todavía es un asunto secreto. Esta condición de secrecía se debe a que el mundo de los nahuales es peligroso, tanto por las relaciones de presa y depredador del mundo animal —que también impera entre las coesencias de los humanos—, como por la filtración de rumores sobre enemistad entre las personas de las comunidades, producto de desencantos o encuentros negativos en el mundo del monte.

La noción de secreto tiene también una cierta “fuga de información” que define al nahualismo costeño, pues se escuchan rumores sobre la conversión y se cree que se llevan a cabo actos propios del nahual, pero en general es imposible observarlos y verificarlos. En la narrativa sobre conversiones que implican sacar a un bebé de su casa, se evidencia que al final de cada relato hay una falta de autoría en relación a las acciones realizadas, pues al describir los hechos nunca se dice “Juan se llevó a Pedro”; más bien, las descripciones son ambiguas dado el empleo de frases como “se lo llevan”, “los parientes se lo roban”, sin especificar quién ni exactamente cuándo realiza la acción. Desde mi punto de vista, lo que en los pueblos indígenas implica un ritual que forma parte del ceremonial del ciclo de vida y que, por lo tanto, pertenece a las acciones que van construyendo el concepto de persona, entre los pueblos negros se convierte en un rito cercano a la esfera de lo oculto: las artes de la conversión nahualistas, discretas y sencillas, apenas se hacen presentes, pero no por ello disminuyen su influencia y su potencia ritual. Ejemplo de ello es el siguiente testimonio, retomado de mis conversaciones con un curandero tigre muy famoso en el estado de Guerrero, que desglosaré para una mejor comprensión:

Usted no siente cuando se lo quitan a uno [el bebé a la madre dormida], ya no le da tiempo y lo dejan en el suelo para que no se espante la mamá. Ya lo dañó [convirtió en tonal], ya lo propuso a su... [manera o modo]. Se lo lleva a cargarlo allá [cuidarlo como parte de la manada], en el monte, le trae para comer, no lo lleva, le trae el agua para que tome (Bacho, comunicación personal, Cuajinicuilapa, Guerrero, 6 de noviembre de 2003).

“Usted no siente cuando se lo quitan a uno” se refiere a que toman al recién nacido y se lo llevan cuando la familia duerme; “ya no le da tiempo y lo dejan en el suelo para que no se espante la mamá” narra que, después de la conversión, para regresar al infante a la madre, deben hacerlo de la manera más rápida y discreta, debido a la posibilidad de despertar a los durmientes y causar un conflicto mayor. La frase “lo dejan en el suelo” es resultado de la conversión que se explicita con “ya lo dañó”; en el contexto de habla sobre los nahuales, dañar significa convertir, aunque, dependiendo de la narrativa, también quiere decir causar un mal en el cuerpo del animal y por lo tanto de la persona, es decir, enfermar. Finalmente, “se lo lleva a cargarlo [...] en el monte” quiere decir que lo tendrá bajo su cuidado, entre los pastizales, en la selva, en los matorrales costeros, dentro de la manada de animales que el nahual convertidor o el curandero tiene a su cargo.

Quisiera hacer hincapié en una oposición presente en el habla sobre el nahualismo costero: cuando se menciona este otro ámbito de la realidad, se establece un contexto en el que la verdad de lo expresado no se cuestiona; por ejemplo, la relación implícita en las frases “lo dejan en el suelo” y “cargarlo en el monte” implica que los significados de estas palabras no son los cotidianos, sino que se relacionan semánticamente con el contexto de la conversión. En la narrativa del mundo de los nahuales, es recurrente el léxico “cargar”, “levantar”, “alzar”, “aventar hacia arriba”; gestos que describen una relación en términos positivos, pues se utilizan como sinónimos de “curar”, “incorporar”, “cuidar”, “convertir”; en oposición, los gestos negativos que completan la dicotomía semántica son “tirar”, “tirado”, “dejar en el suelo”, que tienen que ver con “atacar”, “enfermar”, “abandonar”. El lenguaje empleado denota un orden relacional, no una dicotomía espacial respecto al “arriba” o “abajo” del cuerpo; dicho de otra manera: esta dicotomía semántica define, en su forma de uso, el tipo de relación

que establecen los sujetos en el contexto de acción. Esta otra narración lo ejemplifica:

Bueno, pues eso fue de naciendo, cuando yo me alivié, lo pusieron así [es decir, lo convirtieron en nahual]. Chiquito, de un día de nacido, una señora allá de Jamiltepec que dijo que le iba a arreglar el ombligo y que lo alza para arriba; así, y luego vio, lo bajó y luego ya de ahí ya a los cuatro meses empezó mal [es decir, a enfermarse] (Díaz, comunicación personal, Cuajinicuilapa, Guerrero, 25 de noviembre de 2003).

Como vemos, en este texto se trazan analogías entre los diferentes contextos y se observa la forma de describir las acciones de levantar y bajar, asociadas con la definición de un espacio de arriba y uno de abajo; estas acciones remiten directamente a un cambio en la forma de estar en el mundo de los sujetos receptores de tal acción: “cuando están chiquitos los niños los tira uno para arriba, lo *capean* [término críptico que mis informantes han definido por medio de gestos que tienen que ver con tirar hacia arriba y cazar en los brazos], lo tiran para arriba y luego lo *capean* para que no se caiga en el piso”. Al volver a la casa, se deja al niño debajo de la cama de la madre; es entonces cuando los padres se dan cuenta de que algo le ha pasado al infante, pues, al encontrarlo bajo la cama, comprenden que su hijo ya tiene animal.¹

Así, “lo tiran para arriba”, “lo *capean*”, “lo alzan”, “lo cargan” se oponen a “lo dejan en el piso”, “que no se caiga”. Todas estas acciones definen que han convertido en *tonal* a un infante, por lo tanto, denotan la transformación en la condición ontológica del recién nacido, pues dentro de su cuerpo se aloja ahora una coesencia animal, reflejo de un animal en el monte, lo cual definitivamente marcará el destino de ambos. Es así que la

1 A las preguntas hechas por la autora a lo largo de varios años en la región de cómo se adquiere un compañero animal, quién convierte, si hay reglas de transmisión, etcétera, las respuestas casi siempre son las mismas: no hay autores directos, no hay reglas de transmisión; raramente se dice “tal persona —con nombre y apellido— hizo tal o cual cosa”. Aun don Bacho, un curandero tigre famoso, jamás afirmó haber convertido a ningún infante, al menos no de manera directa; sin embargo, en su hablar críptico, dejaba entrever que podría haberlo hecho. Así, la conversión casi siempre se narra como un hecho de oídas, sin culpables directos, con discreción y opacidad.

combinación de una serie de gestos específicos de un sujeto adulto hacia un niño puede construir un contexto que podríamos definir como ritual, pues está en juego el cambio en la naturaleza de las almas de quienes ahí accionan. De modo que lo que en principio parece un gesto común —levantar un bebé en brazos— puede leerse como una acción que define un tipo de relación no cotidiana entre un humano y un animal. Esta lectura de los gestos como una identidad relacional nos remite a un cambio ontológico, pues da como resultado un vínculo de dos entidades —una humana y otra animal— en el niño convertido por medio de un ritual sutil.

Se presentan dos contextos en los que es posible transformar la condición ontológica del sujeto gracias al gesto de “levantar” —en su acepción local, que denota una conversión en *tonal*—. El primero, en el cruce de caminos, donde un animal escoge al niño y lo levanta;² el segundo, donde el simple gesto de un adulto puede leerse —gracias a la evocación del mundo de los nahuales y sus intromisiones en el pueblo— como la identificación del animal compañero, con lo que “levantar” equivale a transformar la interioridad del sujeto, en el sentido dicotómico de un cuerpo como el exterior que contiene una interioridad poblada de una o varias entidades anímicas, como lo expone Descola (2005).

Así, la acción de “levantar” a un recién nacido, en el contexto de la conversión, es la acción de un humano animal en un espacio humano. A través de ese gesto, el paisaje de los animales se introduce dentro del cuerpo, más específicamente, dentro de la sangre. Al convertir, se introduce la animalidad en su torrente sanguíneo. Parte del diagnóstico de la enfermedad de monte es pulsar al paciente, pues ahí reside la entidad anímica susceptible de este mal. El curandero nahual durante nuestras conversaciones aseguraba que convertir a un niño surgía de un llamado de la sangre, como si fuera en este líquido corporal dónde reside la clave de la transformación del otro. Hemos visto, entonces, cómo se otorga este doble animal, que vive tanto en el mundo como dentro del cuerpo humano. Veamos ahora quiénes son estos hombres animales y lo que hacen.

2 En otras narraciones hemos visto que el animal lo lame para convertirlo; también los adultos que los convierten utilizan a veces su saliva.

El nahual convertidor como especialista ritual

Indígenas y pueblos negros de la región de la costa comparten, entonces, el contexto relacional entre un niño y un adulto nahual, es decir, una relación asimétrica: un sujeto pasivo del cual se ocupa otro mayor, que, a su vez, ostenta la autoridad en ambos mundos. También comparten la figura del nahual convertidor: una persona adulta que posee un animal compañero y que puede transformar a otros; “convertir en animalito al nene”, como se dice en los pueblos negros.

Al convertir a un niño, se instaure la figura de un padre ritual, quien fungirá como educador y protector. En un texto anterior (Gabayet, 2004), concluí que el nahualismo desempeña, hasta cierto punto, la tarea del padre: lo sustituye, convirtiendo al nahual en una especie de padre protector.

El que lo curó, él si lo puede cargar [cuidar]. Y a veces también... o sea, que la historia dice que bajan a tomar agua y el que lo carga tiene que salir a vigilar que no haya cazadores, que a veces quieren los cueros de los tigres y todo eso y los matan. Y ya los bajan a tomar agua [de los cerros a las barrancas o a las planicies costeñas llenas de agua] y los encierra en su cueva [las manadas se guardan en corrales dentro de las cuevas para su protección]. (Minerva, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 2003)

El nahual que tiene capacidad para convertir a otros posee, además, una serie de cualidades particulares: puede curar, tiene el don de la videncia, maneja a su animal y dirige a otros animales. Generalmente, son tigres, mejor conocidos como jaguar —*Panthera onca*—; sin embargo, el de mayor jerarquía es el onzo-león, reconocido como puma —*Puma concolor*—. En algunos testimonios se expresa: “Emilio, mi tío, es onzo-león. Ése se sube a la palmera y se da la vuelta a la mitad y baja de cabeza, no es normal”; o “Tienen que buscar gente que tenga doble tono, que sea onza y león. Hay personas que dicen: ‘soy onzo-león’, son de dos clases, ¿tiene doble pues!” (Corcuera, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 27 de febrero de 2003).

Por lo común, los grupos de animales forman manadas comandadas por estos personajes. Así, al momento de convertir a un pequeño, también lo integran a su manada, de manera que un nahual fuerte es aquél que tiene más gente bajo su mando. De esta forma, añaden una más a sus cualidades:

además de ser padres rituales, fungen como dirigentes de las manadas y estrategias en los enfrentamientos; además, deben ser grandes guerreros para proteger a su grupo, su territorio, los aguajes y las presas de caza. También atacan a otros animales para alimentar a los suyos; incluso pelean para robar animales hembras. Son, en resumen, fuertes y poderosos jefes.

La enfermedad de monte

Otros ámbitos en donde se reconocen elementos anómalos que sugieren la evocación del mundo de los nahuales son las enfermedades, la posesión y la muerte. A través de estas manifestaciones y de sus gestos particulares —que se revelan, algunas veces, como “síntomas” que hablan del estar en el mundo del animal, en el mundo del monte— podemos leer acciones de ese otro mundo. Los síntomas del enfermo son, en realidad, los hechos que van definiendo las travesías del animal en medio de los enfrentamientos entre manadas, la guerra por el territorio o, simplemente, los peligros generales del monte. El reconocimiento de estos síntomas como resultado de las gestas de los nahuales se evidencia durante los rituales de curación. Los datos con los que trabajo en esta sección pertenecen a la narrativa en torno a la enfermedad del monte y a la observación de la curación. En dicha narrativa los temas recurrentes tienen que ver con la conversión misma y las batallas de los animales del monte.

En este contexto del mundo nahual, la enfermedad del animal compañero está siempre presente, puesto que aquello que sucede en el mundo paralelo sucede también al interior del cuerpo del enfermo. La enfermedad de monte es el resultado de los sufrimientos del animal compañero, que también reside en la sangre del individuo.

Los enfrentamientos de las manadas y sus jefes nahuales se ven reflejados en la salud de los niños. Los afrodescendientes aseguran que: “Si al animal le pasa algo allá, a él también le pasa algo aquí” (Cirilo, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 6 de marzo 2003), de tal suerte que las fiebres, las diarreas, las infecciones de la piel o cualquier otro tipo de enfermedad son una expresión directa de los sucesos en el mundo de los animales; de ahí su nombre: enfermedad de monte. En términos generales, este padecimiento se expresa de la siguiente manera:

Se enferman, se van poniendo tristes, tristes, tristes. Y como uno ya tiene esa idea de lo que debe de tener el niño, porque sí muestra

algo, su tristeza; que su cuerpo se está hinchando, porque no quiere comer o algo de señal. Entonces ya va uno, si cree uno en eso, lo voy a llevar donde está fulana, que me dice si es o no es. Por eso uno ya llega con la señora, y qué que tiene su criatura, o gente grande, lo que sea. Y ella le pone mano, los ve, los pulsea y dice: “no pues, tú tienes esto”. Con los doctores no es cura, se van poniendo más y más enfermos, y ya dicen: “no pues, llévame donde la señora”. Llega otra vez más y le pone mano y si no le dice tráeme la ropa nada más, para que no ande de allá para acá. Así que le llevaba la ropa y esa ropa ya la agarraba ella, le echaba saliva nada más y la aventaba para arriba. Si caía la ropa así paradita, sí dice tiene cura, si cae como cuando tira uno la ropa, dice no, ya se le pasó su enfermedad. Se moría porque ya su señal, como que ya no, ya falló (Rodríguez, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 28 de octubre de 2010).

Se explican los síntomas de esta manera:

A veces lo hallaba yo debajo de la cama tirado y triste. Y ya después venía el señor y yo le decía que este que porqué se amanecía así y me decían que por lo que era eso pues, y que, porque lo peleaban mucho, que lo querían, pues, no sé si para hacerlo sufrir o quién sabe (Díaz, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 25 de noviembre de 2003).

En otro texto (Gabayet, 2009) publiqué en qué consiste la curación, ésta comienza con la pulsación del paciente, una serie de preguntas que orientan el malestar físico y emocional del enfermo, para después proseguir a la colocación de un ungüento de una pasiflora, el timorreal por todo el cuerpo, así como también tomada. Al menos el curandero con el que he trabajado de cerca, emite un pequeño ronquido, una especie de gemido o rugido durante la colocación del timorreal.

De la curación se dice que “hay muchos curanderos que curan diferente, pues a esos, hay que curan con ajo y agua oxigenada y ya ella le echó una pomada”; en otros casos, sólo se usa el timorreal. Otro de los elementos curativos que se repiten es la saliva —como vimos anteriormente, uno de los métodos para convertir en nahual a un niño es que un animal o un hombre nahual lama al niño—; ésta se convierte en una sustancia activa que

cura, como lo expresa esta narración: “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” (Mariche, comunicación personal, Punta Maldonado, Guerrero, 2 de diciembre de 2003).

Aunque los ingredientes de las hierbas, así como los complementos que se utilizan, van cambiando de pueblo en pueblo y de curandero en curandero, el timorreal es el más constante, seguido de la pólvora, el ajo y la mostaza; ingredientes que tienen en común un olor fuerte. Esos ungüentos “les dan el olor”, y con eso pueden buscar al animal enfermo en el monte, guiándose por el rastro del olor. Es decir que, en el vínculo con el animal desdoblado desde su interior hacia ese otro espacio, existe una transmutación material, de manera que, al colocar ungüentos en el cuerpo del enfermo, el olor se transmite al animal en el monte.

Si el timorreal funge como un calmante (es un ansiolítico natural), las otras sustancias operan como un hilo de olor a través del cual el curandero camina entre los dos mundos. Los rituales preparados en la curación de monte cambian el estado de desdicha del paciente porque funcionan como herramientas para la acción, herramientas que potencian el camino del animal del curandero en ese otro mundo. La cuestión fundamental en la curación de la enfermedad de monte es el desdoblamiento, tanto del curandero como del paciente, como lo expresa la siguiente narración:

Una cosa increíble, mi hermana estaba llorando, se estaba muriendo mi hermanita. Se juntó así las manos, le frotó sus piernitas, se durmió una hora y al rato corriendo esa niña. Que se había caído no sé dónde, el animal cayó en una hierba que te chinga [duele], la quema-quema; y se revolcaba ella, cayó, se tropezó y cayó, donde como vuelan [eufemismo de grandes saltos] como cayó en la hierba y ahí estaba. Pero como él ahí anda, luego la liberó y aquí ya la hizo (Cirilo, comunicación personal, Chacahua, Oaxaca, 6 de marzo 2003).

En la parquedad de las descripciones de la acción de los nahuales en ese otro mundo, podemos ver, a través de la frase “pero como él ahí anda, luego la liberó”, la relación que se establece cada vez entre el curandero y un enfermo. Aquí se muestra claramente cómo la identidad pasiva del paciente se contrapone a la identidad activa y poderosa del curandero, de tal suerte que, mientras el animal enfermo está imposibilitado de movimiento, el

curandero, en su carácter de “ser doble” —que está ahí mientras su animal compañero está en el monte—, tiene total capacidad de acción y la fuerza necesaria para alejar al paciente del peligro.

Hemos visto hasta ahora que el curandero nahual, para curar al paciente enfermo, establece la presencia de otro cuerpo, un yo transformado que se expresa discretamente durante el ritual; durante este desdoblamiento, da indicios incompletos sobre su identidad como persona —hombre animal—, provocando la evocación, una “transformación de la visión del mundo de los participantes, construyendo así su propio universo de verdad” (Severi, 2007, p. 209). En esta enunciación ritual, por demás discreta y sencilla —el simple ambiente sonoro de un quedo gruñido que define al curandero como un tigre/jaguar— se basa una buena parte de la eficacia de la curación de la enfermedad de monte, pues fija la identidad del curandero como un ser especial y afirma la existencia de ese mundo paralelo; sin embargo, también establece la asimetría entre el conocimiento del chamán, su capacidad de transformación y el control de su animal, a diferencia del paciente sin ninguna de estas habilidades, creando una desigualdad de poder que define su interacción.

La percepción de los nahuales: el rumor, el miedo y la creencia

El secreto, que forma parte de los contextos del nahualismo costeño, juega con la opacidad en las relaciones que se establecen entre los sujetos: la existencia permanente de cierta incertidumbre entre ellos los coloca en una interacción delicada. Es decir, desde un narrador ajeno a los hechos que se mete en problemas por hablar de eso, hasta un curandero, el paciente o algún sospechoso de haber atacado a alguien se encuentran inmersos en una interacción con un destino posiblemente peligroso. Esta interacción y la opacidad misma operan como una propiedad de ciertos contextos en la que los participantes son capturados (Berthomé, Bonhomme y Delaplace, 2012); en la acepción que da Boyer (1988) en cuanto a trampas del pensamiento, los participantes de pronto están atrapados en su atención, en su escucha y en su evocación.

Lejos de la idea de una cosmovisión en la que un orden y una simbología marcan un deber inmediato y autómatas, esta incertidumbre que provoca un enganche de la curiosidad sobre lo posible define una buena parte del mundo de los nahuales. Severi (2007) ha desarrollado una serie de ideas que ilustran lo que podría estar en el fondo de una creación cultural,

pues, más que buscar un origen o matriz cultural de referencia, nos muestra cómo una creencia puede oscilar entre una noción de lo colectivo y una asimilación individual; al respecto dice: “suscita más bien la emoción de la duda, la espera de una prueba. La duda puede convertirse en un elemento constitutivo de la acción ritual misma” (p. 225).

Cuando esta duda define la percepción sobre el curandero nahual y sus dos cuerpos, produce dos imágenes en dos espacios que se comunican:

se establece una tensión entre la dimensión de aquí ahora (eso que yo veo en este momento mismo) y la dimensión de un allá alejado (eso que no veo pero que parece articularse secretamente con eso que veo en este momento, como uno de sus aspectos latentes). A partir de ahí adquiere su fuerza y engendra una creencia (Severi, 2007, p. 238).

El mismo autor sostiene que, por medio de esta doble presencia, se construye un estado mental específico que produce un disparador en la memoria (Severi, 2007, p. 242). Esta percepción alterada que dispara la evocación y, por lo tanto, pone en juego el ámbito de los nahuales, puede suceder en distintos contextos, tanto a través de eventos inexplicables en el monte —ruidos y huellas raros—, como a través de una enfermedad que no se cura con medicina alópata o con el gruñir del curandero, pues la búsqueda de su explicación en realidad produce un enigma que lleva a interpretarlos como la posible presencia de un nahual. Así, el secreto y el disimulo son, desde esta perspectiva, las bases del funcionamiento del nahualismo costeño. Este rumor que se asoma y sólo a veces se confirma ofrece señales inconclusas que se difunden y adquieren, en su devenir, un valor de verdad. El nahualismo, entonces, supone un repertorio de gestos y sonidos que aparecen incompletos. Los nahuales de los afrodescendientes, entonces, se muestran con un disimulo que ocasiona una reverberación intensa en el receptor, de manera que, aunque se trate de señales discretas, tienen una potencia abrumadora. El nahualismo, como percepción latente, encuentra la certeza de su existencia en esta potencia.

En los juegos de percepción que se establecen en el nahualismo, el sonido de los animales constituye también una herramienta para mostrarse sin ser visto. La presencia de los nahuales muchas veces no es más que sonora; el rugido, aleteo y las pisadas en el monte pueden interpretarse como

que el nahual está ahí, aun sin tener registro visual de su presencia. Gracias a esto, se detonan una serie de situaciones que convierten el sonido en un sujeto activo.

Por ejemplo, el “susto” que los nahuales provocan en aquéllos que deben ser aleccionados por alguna razón es la síntesis de la morfología de acción y la efectividad intrínseca del fenómeno; no por la importancia que conlleva el discurso implícito en la narrativa sobre la desigualdad —expresada en las situaciones en las que el susto aparece, fundamentales desde el punto de vista sociológico—, sino por la secuencia de acciones relacionales entre los participantes.

Veamos cómo funciona: dos sujetos entablan una interacción; uno es agraviado, desde el punto de vista local, uno es más pobre o más negro, también pueden ser mujeres en alguna desventaja u homosexuales que son maltratados por ello —temas siempre presentes en estas narraciones—. Posteriormente, los agraviados aparecen en su forma nahual, asustan, agreden, castigan al otro; por ejemplo, un tigre asusta a un cazador deteniéndose de frente en una vereda o una tigra ataca un becerro y se come sólo la mitad; también puede relacionarse con la aparición de un cocodrilo que mueve la batea con la cola cuando se lava la ropa en el río, o con el rugido de un jaguar en el monte cerca de donde está el vaquero. Más adelante, en su forma humana, los agraviados reivindicarán el hecho de la agresión como propio. Son indicios que adquieren una sobre potencia cuando un humano reclama su autoría. Son sucesos cotidianos que cimbran las reacciones perceptivas al vincularlos con un ser humano. El encuentro con un animal feroz y peligroso que, además de sus cualidades predatorias, contiene una intencionalidad humana es, por lo tanto, impredecible y doblemente peligroso.

El efecto que tiene la acción de un nahual iniciado sobre los otros siempre es el resultado de una agencia disimulada. Es, en principio, un secreto: el nahual convierte secretamente a un recién nacido, lo cual se transforma posteriormente en rumor ante el reconocimiento de ciertos rasgos y, finalmente, se confirma con la aparición de la enfermedad ante el curandero. El nahual siempre ataca sin ser visto, pues ocurre en los enfrentamientos entre manadas en el monte; el enfermo no lo ve, pero lo siente en el cuerpo a través de la enfermedad de monte. Se sospecha que la causa de la enfermedad es un ataque, pero sólo se confirma al acudir con un curandero que puede leer los síntomas como la secuencia de acciones de los nahuales en el monte.

Los síntomas, a su vez, ponen en duda las capacidades sensibles o de reacción ante los estímulos cotidianos, proveen espacios vacíos que cada narrador podrá ir llenando gracias al desciframiento de la memoria. Mediante ésta, se tiene acceso a un conjunto de formas de nombrar aquello que parece indescifrable, que es resultado de la enfermedad y en donde se reconocen ciertos rasgos anormales, es decir, el contexto de verdad de los nahuales. Nombrar bajo los cánones de la morfología los hechos de la secuencia y de los síntomas de los animales crea imágenes imponentes, alarmantes, seductivas, que fortalecen el nahualismo. Es la enfermedad del nahual el recordatorio y el receptáculo de la transmisión de la creencia, pues los síntomas del animal en el monte narran los sucesos que definen tanto la vida del animal como la de la persona en el pueblo. El disparador de la creencia se basa en el ataque del curandero nahual, un sujeto relacional polivalente que es curandero y brujo; esta ambivalencia es el ingrediente necesario del secreto y del disimulo de la tradición nahualista.

El mismo juego de la percepción de los nahuales habla de su naturaleza ambivalente. Ver a los nahuales, reconocerlos, es siempre una acción peligrosa; cuando un nahual se deja ver, la intensidad de su presencia quimérica produce tal efecto físico en aquél que lo presencia —el pánico, producto de la incapacidad de establecer una comunicación directa ordinaria—, que descompone la integridad del que lo ha visto. En este engranaje, la certeza y la duda sustentan la existencia de los nahuales.

Conclusiones

Hemos visto a lo largo del texto que, en los pueblos negros de la Costa Chica, la transformación de la composición de la persona se da a partir de una serie de rasgos, someros pero poderosos, que suscitan la evocación y permiten reconocer una presencia anómala y, por lo tanto, desencadenan una serie de acciones que le otorgan con más certeza la identificación de un compañero animal, es decir, un nahual.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G. (1989). *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica.
- Añorve Zapata, E. (2010). Los tonos del tono. *El tapanco*. <http://eltapanco.blogspot.com/2010/03/los-tonos-del-tono.html>

- Bartolomé, M. A. y Barabas, A. M. (coords.). (2013). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual IV. Pueblos nahuas y otomíes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bonhomme, J. (2005). *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*. CNRS Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Berthomé, F., Bonhomme, J. y Delaplace, G. (2012). Cultivating uncertainty: Ethnographies of opaque sociality, HAU. *Journal of ethnographic theory*, 2(2).
- Boyer, P. (1988). *Barricades mystérieuses et pièges à pensée: introduction à l'analyse des épopées Fang*. Société d'ethnologie.
- Chamoux, M.-N. (2018). La noción nahua del individuo: un aspecto del tonal en la región de Huauchinango, Puebla. En S. Millán (coord.), *Las culturas indígenas de México, Atlas Nacional de Etnografía*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Descola, Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Díaz Pérez, M. C. (1995). *Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afromestizas de la Costa Chica de Guerrero* [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Díaz Pérez, M. C. (2003). *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Flanet, V. (1977). *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la costa*. Instituto Nacional Indigenista.
- Gabayet, N. (2002). *El nagualismo afromestizo: una institución mesoamericana entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca* [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Gabayet, N. (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 de maestría, École des Hautes Études en Sciences Sociales].
- Gabayet, N. (2018). *Vaqueros, diablos y nahuales. Memoria ritual y concepto de persona entre los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca* [Tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales].
- Greenberg, J. (1987). *Religión y economía de los chatinos*. Instituto Nacional Indigenista.
- Hanks, W. F. (2009). Comment établir un terrain d'entente dans un rituel? En *Paroles en Actes, Cahiers d'anthropologie sociale*. L'Herne.

- Kaplan, L. N. (1956). *Tonal and Nagual in coastal Oaxaca*. *Journal of American Folklore*, 69, pp. 363-368.
- Katz, E. (2007). Rites de vie, rites de mort (enfants mixtèques du Mexique). En L. Pourchez y D. Bonnet (Eds.), *L'enfant sujet et acteur du rituel: du soin au rite* (pp. 281-300). Erès, IRD Editions.
- López Austin, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez González, R. (2011). *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Manzano Añorve, M. de los Á. (1991). *Cuajinicuilapa, Guerrero: historia oral (1900-1940)*. Ediciones Artesa.
- Millán, S. (2007). *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Millán, S., Questa, A. y Pérez, I. (2013). *Cuerpo y metamorfosis: el nahualismo en la ontología nahua*. En M. A. Bartolomé y A. M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual IV. Pueblos nahuas y otomíes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. Artes de México.
- Reyes Larrea, I. (2008). *Costumbres y tradiciones de los pueblos negros de la Costa Chica de Oaxaca*. Secretaría de Cultura y de las Artes del Estado de Oaxaca.
- Severi, C. (2007). *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Musée du Quai Branly.
- Severi, C. (2015). *Translating worlds: The epistemological space of translation*. University of Chicago Press, HAU Books.