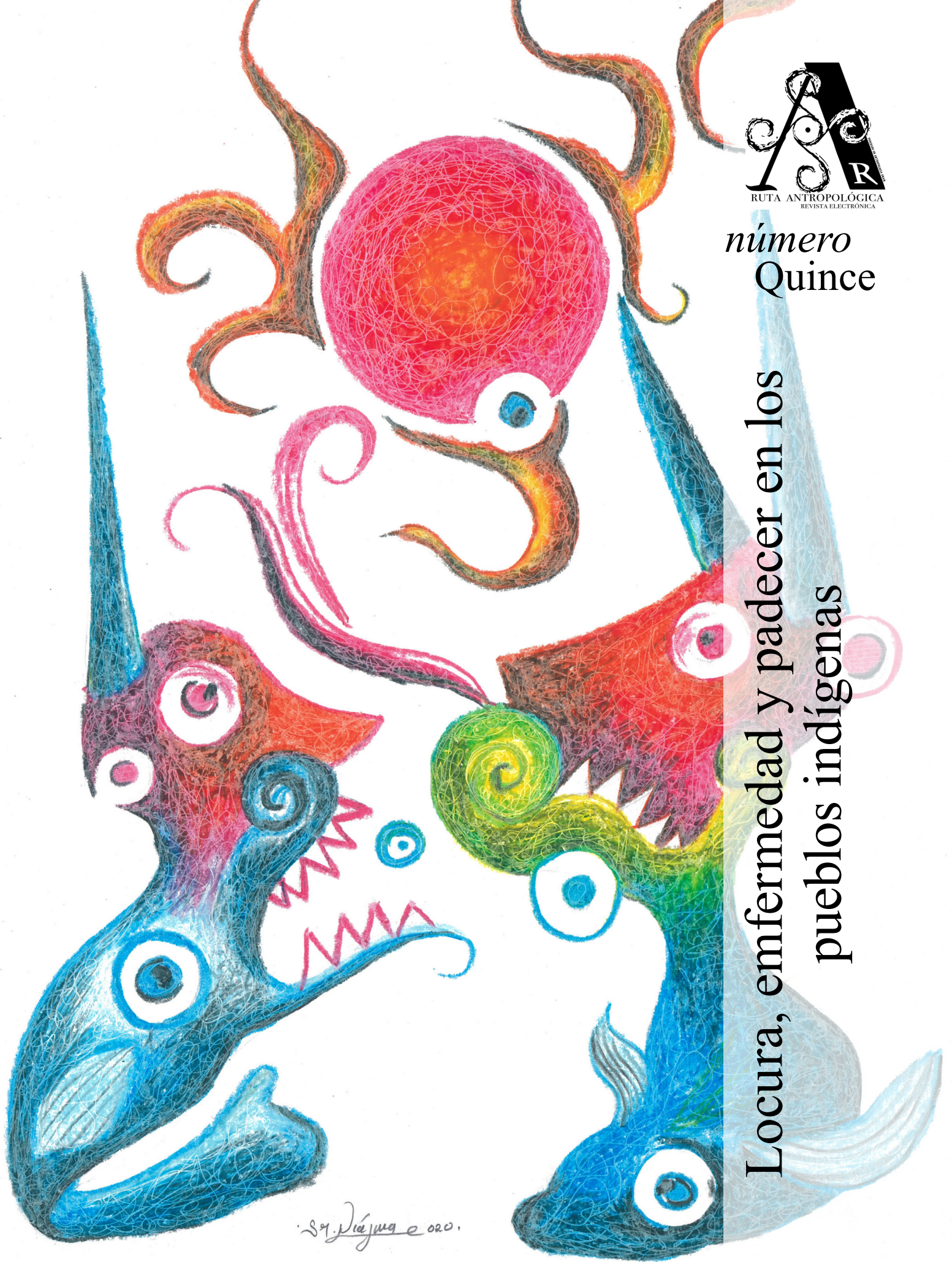


número
Quince

Locura, enfermedad y padecer en los
pueblos indígenas



Sr. Diáguz e oro.

Comité editorial:

A. Berenice Vargas García (Enlace)
berenice.vargs@gmail.com

Ariel Corpus
acorpus@posgrado.unam.mx

Ricardo Valadez Vázquez
ricardovaladezvazquez@gmail.com

Ismael Pineda Peláez
ismaelo.niti@gmail.com

Erika María Méndez Martínez
erikazoom@outlook.com

Adriana Guadalupe Dávila Trejo
adridav_98@hotmail.com

Marie Nicole Thouvard
marie.thouvard@gmail.com

Jafet Alejandro Guerrero Gutiérrez
jafetguerrero@gmail.com

Marco Antonio Zagal Guzmán
zagal2964@gmail.com

Donaji Cruz López
jdonacruz15@gmail.com

Cindy Pamela Quintero Corredor
pamela.quintero@comunidad.unam.mx

Miranda Amairany Flores Cházaro
mirandamairany@gmail.com

Alejandra Sánchez Durán
alehandra.duran@gmail.com

Jorgina López Torres
jorloto1@gmail.com

Dra. Marcela San Giacomo Trinidad
Coordinadora del Posgrado en Antropología

Dra. Citlali Quecha Reyna
Investigadora responsable

número Quince

Revista arbitrada

Diseño y formación:

Ricardo Valadez Vázquez
ricardovaladezvazquez@gmail.com

Alejandra Sánchez Durán
alehandra.duran@gmail.com

Marco Antonio Zagal Guzmán
zagal2964@gmail.com



Locura, enfermedad y padecer en los pueblos indígenas

Mtra. Maura Vázquez Vargas
Coordinadora del dossier
julio-diciembre 2022
Año 9, Número 15

Ruta Antropológica
Revista arbitrada
revistaposantro.unam@gmail.com

Imagen de portada:

“Ngi xkon N’ai Ts’uí, jti mak’áónya jè chá Nii /
Ante el sol, los mismos demonios son peces”

Gis pastel graso, esgrafiado sobre papel, 11x17 pulgadas (2021).

José Luis Martínez Ramírez
Nía Jmá C.
Artista mazateco

UNAM
POSGRADO
Antropología

PRESENTACIÓN

1

Maura Vázquez Vargas

ANDANZAS

9

Eloy García García

Ánni nga maskásinili? Jótso chjota jchínganá xi i Naxinandá Ndájeè tjíosi-jchá yaolē // ¿Por qué te vuelves loco? Concepciones de las abuelas y abuelos mazatecos de la comunidad de Río Santiago, Huautla

EL GABINETE

43

Ángela Nanni Álvarez

En caso excepcional: atención de afecciones anímicas en una comunidad mazateca de la Sierra Negra de Puebla

65

Mario Alberto Ochoa Bahena

Enfermedad, padecimiento y locura: el trinomio entre el nahualismo y la noción de persona en poblados ñuu savi de Tlaxiaco

93

Maura Vázquez Vargas y Liova Micaela Cisneros Olivares

A los cerros Abuelita María y Don Esteban se les respeta: un caso de locura en la Mazateca poblana

ETNÓGRAFOS

117

Minerva Martínez José

Je tsini chá Pee // El tío Pedro

123

Heriberto Prado Pineda

T'se chjon skaa // Una mujer que enloqueció

127

Yeretzi Martínez Granja y Macrina Dorantes Mejía

Tuú eskojí xongó // Malaire en el río

OTREDAD

135

Zeltzin Esmeralda Nieto Mata

La locura en el arte; la locura creativa; la locura transgresora; la locura en la mujer...

CON OLOR A TINTA

147

Diego Armando López Hernández

Chuvaj: enfermedad tsotsil de la locura y la analogía con las categorías occidentales.

NOVEDAD EDITORIAL

155

Mundo Alberto Ramírez Camacho

Reseña de Almas andariegas: Etnografías del poder, la memoria y la salud entre los aymaras del norte de Chile, libro de Alejandra Carreño Calderón



PRESENTACIÓN

Presentación

Maura Vázquez Vargas

Los estudios acerca de la salud, la enfermedad y la atención entre los pueblos indígenas han sido ampliamente abordados dentro de la antropología, los cuales han evidenciado la multiplicidad de factores, causalidades e interrelaciones que comprenden a los mismos (Mendoza, 1997). En este número de *Ruta Antropológica* buscamos abrir un espacio de exploración y reflexión a una parte de este campo de estudio, tan amplio y versátil, pocas veces abordado: la locura. “Locura” es comúnmente utilizada como una traducción a fenómenos pertenecientes a realidades indígenas, que son significados, vividos y tratados dentro de sus propios marcos de sentido y que, por ende, no corresponden a cómo podrían ser pensados y delimitados desde concepciones de sociedades occidentales o de las ciencias de la salud. Al considerar que las nociones sobre la locura son construidas social, histórica y culturalmente (Echeverría, 2004), debemos contemplar que su definición y delimitación están completamente ligadas a cada contexto sociocultural del que forman parte y, en tanto proceso vivo, se encuentra en constante movimiento.

Lo anterior puede reflejarse en los contenidos de esta entrega, en los cuales se abordan las múltiples formas en las que pueblos mazatecos, mixtecos, tsotsiles, nahuas y aymaras relacionan, nombran, definen, conviven y hacen frente a lo que nos es traducido como ‘locura’ de formas particularizadas. Dentro de estas cosmovisiones tenemos que lo percibido y designado como *loco* tiene implicaciones de diferentes órdenes y que muchas veces van más allá de la enfermedad; como la moralidad, la transgresión, la socialización, la construcción y el desarrollo de la persona. Quienes colaboramos en este número capturamos los asomos de locura, dentro de los procesos socioculturales de los pueblos con los que trabajamos, para ir tejiendo la red de relaciones que conforman a estos entramados, bajo sus propias lógicas y dentro de sus propios contextos.

En varios de los textos se puede observar que, ante las partes de las locuras que se vinculan con la enfermedad y el padecer, los pueblos han construido una gran gama de conocimientos, terapéuticas y herramientas que responden a sus necesidades de salud y atención. Las terapéuticas

indígenas abarcan desde la identificación de síntomas y diagnósticos hasta tratamientos complejos y seguimientos durante la recuperación (Lorente, 2015). De esta forma, también encontramos una multiplicidad de actores y conocedores de los procesos de salud, enfermedad y atención: ya sea dentro de la familia de la persona afectada, en las redes de parentesco y filiación extendidos, y/o con especialistas rituales y de la curación. A las formas de atender a la enfermedad y la locura se integran aquellas provistas dentro de los centros de salud y hospitales a los que las poblaciones tienen acceso. En estos espacios los pacientes se encuentran con un constante choque entre las propias formas de pensar a la persona y sus componentes, así como a sus posibles afecciones y tratamientos, con las del personal de salud formado e insertado en un sistema médico hegemónico (Menéndez, 1994), para quienes la locura es inmediatamente relacionada con la enfermedad mental.

La enfermedad y la locura, desde el punto de vista de quien la experimenta y de su entorno sociocultural, es mucho más compleja que la sistematización y clasificación biomédica de los trastornos mentales (Mendoza, 1997). Pensar y tratar a condiciones como la locura en comunidades indígenas desde la rigidez y estandarización de las ciencias de la salud, enmarcadas en políticas públicas desiguales, suele limitar y violentar su comprensión y tratamiento. Paul Hersch (2016) recalca que la desvalorización biomédica hacia los saberes de los pueblos indígenas forma parte de un “marco de relaciones de colonialidad, caracterizadas por la jerarquización impuesta y naturalizada de seres humanos, saberes, lugares y subjetividades” (2016, p. 564), así como del control del cuerpo.

Si bien es cierto que las enfermedades y padecimientos comprenden cierto grado biológico y fisiológico, también es cierto que estos son construidos y significados social, cultural, económica y políticamente (Fassin, 2004). Es decir, “[...] cuando hablamos de la construcción sociocultural de los padecimientos nos referimos a los modos de significación intersubjetiva [...] por los cuales los procesos de salud/enfermedad son identificados, designados, tipificados, vivenciados y aprehendidos por los sujetos [...]” (Osorio, 2001, p. 31). Las nociones de locura no son la excepción en estos procesos de construcción de conocimientos y significación. Es aquí donde radica la importancia del estudio de la locura haciendo a un lado las simples traducciones o equiparaciones con las categorías psicológicas y psiquiátricas e ir más allá (González, 2012); espacio en el que la antropología puede hacer aportes en las reflexiones y debates al visibilizar las nociones propias de los pueblos indígenas sobre sus experiencias acerca de la locura, la enfermedad y el padecer, y que es el objetivo principal de este *dossier*.

Sobre los contenidos del *dossier*

En la sección Andanzas, Eloy García García presenta una reflexión acerca de las enseñanzas transmitidas por las abuelas y abuelos dentro de su comunidad de origen, Río Santiago, Huautla de Jiménez, Oaxaca, acerca de las relaciones de intercambio y respeto que maza-

tecos y mazatecas debieran mantener con su entorno, el cual contempla lugares sagrados y sus deidades. Cuenta el autor que el rompimiento con la reciprocidad podría repercutir en la condición humana de quienes cometan estas faltas; en otras palabras, la pérdida de la conciencia, la locura: *kjoaskáya*. Para comprender cómo es percibida y denominada *kjoaskáya* hace un análisis de su lengua en el uso cotidiano y especializado, es decir, el empleado por *chjota chjine*: gente de saber; para buscar las causas de la locura y hacerle frente a través de los procesos terapéuticos que el padecimiento requiera.

Dentro de la sección *Gabinete* se encuentran tres textos que versan sobre el dolor, la enfermedad, el padecer y la locura entre pueblos mazatecos y mixtecos. El primer texto pertenece a Ángela Nanni Álvarez, quien retoma los relatos y testimonios documentados durante varios años en Mazatzongo de Guerrero, Puebla, acerca de las afecciones anímicas que pueden adolecer hombres y mujeres mazatecas por diversas causas. La autora atestigua que, ante las diferentes sintomatologías manifestadas, mazatecos y mazatecas hacen uso de una gran gama de saberes y herramientas terapéuticas, de índole familiar y comunitarios, para recuperar la salud, el bienestar y la cordura de sus seres queridos. El segundo texto surge de las manos de Mario Alberto Ochoa Bahena, en el cual medita acerca de los conocimientos detentados por pueblos *ñuu savi*, con los que ha trabajado durante largo tiempo, acerca de la construcción y constitución de la persona, así como sus posibles alteraciones y desequilibrios que se hacen manifiestos en el padecer, la enfermedad o la locura. Para su análisis, el autor explora la figura de los nahuales, así como su acción benéfica y/o perjudicial dentro de varios pueblos pertenecientes a Tlaxiaco, Oaxaca. Dicho de otro modo, es un espacio de inmersión dentro de las formas en las cuáles éstos agentes, los nahuales, influyen en la pérdida y/o en la recuperación de la salud y la constitución de la persona *ñuu savi*. Y el tercer texto es resultado del trabajo conjunto entre Maura Vázquez Vargas y Liova Micaela Cisneros Olivares. Ambas autoras reconstruyen el caso de don Mauro, conocido y difundido por la Mazateca poblana como una advertencia para quienes pongan en duda las convicciones y acciones que personas ancianas y de saber profesan acerca del respeto por los cerros, cuevas, sus dueños y bienes. Esta historia relata cómo se desencadenó la enfermedad y la locura en éste hombre a raíz de actuar irrespetuosamente hacia dos cerros de gran importancia en la región mazateca de la Sierra Negra de Puebla, sus ires y venires, así como los de su familia, para resarcir el daño y recuperar su salud, su pensamiento y su actuar. Los intentos por reintegrar a don Mauro a la vida cotidiana y colectiva fallan, dejando un importante mensaje acerca de la recuperación de conocimientos de ancestros y ancestras mazatecas respecto a cómo se percibe y construye el mundo.

La sección *Etnógrafos*, en esta ocasión, abre un espacio a los textos ganadores del concurso *Entre el juego y la locura: narraciones mazatecas*, celebrado durante la segunda mitad del año 2021. Estos textos provienen de tres regiones de la Sierra Mazateca y, por lo tanto, están escritos en su variante lingüística y en castellano. La semilla de la recolección

de relatos fue sembrada por Maura Vázquez en la parcela del colectivo de mujeres mazatecas en la Ciudad de México, *Énle Nimaná*. El grano germinó y la planta se extendió con el riego y cuidados provistos por la directora del colectivo, Janet González Cerqueda. La milpa creció gracias a que hombres y mujeres mazatecas proporcionaron una manovuelta de saberes, habilidades y guías que la enriquecieron. La colaboración en la labor de esta milpa narrativa y la participación desde diferentes partes, dentro y fuera de la sierra, dieron como resultado una rica cosecha de relatos, enseñanzas y experiencias que nos brindan un acercamiento a cómo es pensada y vivida la locura en los pueblos mazatecos.

La narración ganadora del primer lugar proviene de San José Independencia, Oaxaca. La autora, Minerva Martínez José, nos cuenta que, como era costumbre, una mañana salió el tío Pedro a trabajar en el campo, pero en esta ocasión no regresó a la hora habitual. Pasó la noche y no regresó, tuvieron que buscarlo por diferentes medios hasta que por fin dieron con él. Estaba perdido, pero no sólo su cuerpo, su espíritu, su pensamiento, sus recuerdos también. “Pobre tío Pedro se volvió loco” (Martínez, en este *dossier*). El ganador del segundo lugar es Heriberto Prado Pineda, cuya narración llega desde Santa María Chilchotla, Oaxaca. Él comparte que una mujer de pronto enloqueció: gritaba; sentía que la perseguían; sólo quería andar. Las acciones de autoridades y un médico la perjudicaron más que hacerle un bien, y sólo con la ayuda de un sabio pudo recuperarse. “Con ese curandero quedó bien hasta la fecha” (Prado, en este *dossier*). Y en tercer lugar se encuentra una narración originaria de Mazatzongo de Guerrero, Puebla, relatada por Macrina Dorantes Mejía y plasmada por Yeretzi Martínez Granja. Nos cuentan que un fuerte malaire afectó a un joven tan gravemente que comenzó a perder la cordura. La familia preocupada recurrió a doña Macrina porque ella sabe de remedios, así que ella utilizó yerbas y salmos para expulsar la enfermedad que alteraba al joven. “Y así, poco a poquito se le fue quitando” (Martínez y Dorantes, en este *dossier*).

4 Para el ensayo visual, que forma parte de la sección *Otredad*, la artista multidisciplinaria con raíces nahuas y mazatecas, Zeltzin Esmeralda Nieto Mata, cuestiona desde dónde se piensa y se designa la etiqueta de loca. Plantea la locura de llamar locas a aquellas que rompen con normativas sociales que limitan el pensamiento, la experiencia, la expresión y el actuar de las mujeres. Zeltzin habla acerca de su experiencia personal como mujer contestataria ante los roles y los “deber ser” impuestos por las sociedades de las que ella forma parte. Sugiere, a través de las palabras y las imágenes, que, en su trayecto como artista y creadora, como migrante y andariega, como mujer nahua y mazateca, se le podría considerar como una loca que no se queda callada ni quieta, expresa su sentir y su ser fuera de las normas.

La sección *Con olor a tinta* es ocupada por la reseña realizada por Diego Armando López Hernández de la tesis *Chuvaj: un acercamiento a la enfermedad tsotsil de la locura*.

Nos entrega una lectura de la travesía de Xun, investigada por Jimena López Montaña, por encontrar un tratamiento que lo libere del *chuvaj*: las contradicciones, vejaciones, y obstáculos que enfrenta al ir de un curador a otro, desde dentro de su pueblo en San Gregorio, Chiapas, y hasta llegar a Guatemala. En el análisis de la tesis, Diego López retoma las formas en las cuales es denominada la afección de Xun, el choque de explicaciones y terapéuticas que responden a ellas para hacer frente a la pérdida del joven. También hace una parada en los cuestionamientos planteados por Jimena López respecto al uso de equivalencias y traducciones al castellano y de categorías de las ciencias de la salud para diagnosticar y tratar enfermedades, padecimientos y dolores experimentados dentro de los pueblos indígenas y dotados de sentidos propios, como en el caso del *chuvaj*, despojando de voz, voto y agencia a la persona que los vive y sufre, así como a la comunidad que le soporta.

Para cerrar este *dossier*, en la sección *Novedad editorial* se integra la reseña presentada por Mundo Alberto Ramírez Camacho sobre el libro *Almas andariegas: etnografías del poder, la memoria y la salud entre los aymaras del norte de Chile*. Nos comparte el énfasis que hace Alejandra Carreño Calderón acerca del vínculo existente entre la persona, su constitución y su bienestar, y el territorio en el pensamiento *aymara*. Mundo Ramírez da cuenta de cómo la antropóloga plasma mediante los ejemplos etnográficos recopilados la complejidad de los problemas de salud y enfermedad por los que los habitantes de Arica, Puno, La Paz y Tacna atraviesan al trastocarse los vínculos con su tierra y pueblo mediante los procesos migratorios realizados durante su búsqueda por otras y mejores oportunidades. Refiere a cómo a lo largo de los capítulos es evidente que el sufrimiento psíquico y físico requiere de contemplar la colectividad y la historia de su pueblo para reparar los vínculos y devolver la calma y la salud a *aymaras*, migrantes y no migrantes. No obstante, las políticas de salud y los servicios médicos provistos por el Estado diagnostican y prescriben desde hegemonías epistémicas que buscan el control de los cuerpos y la desindianización de los pueblos. Hacia el final de la reseña, el autor destaca las propuestas de Alejandra Carreño ante el panorama desolador que poblaciones indígenas enfrentan en la consulta con médicos generales y especialistas de la salud mental, las cuales giran en torno a la desencionalización de los procesos de salud y enfermedad que sufren y su implicación en la toma de decisiones acerca del tratamiento de su propio padecer físico, psíquico y social.

Referencias

- Echeverría, J. (2004). La locura entre los mexicas. En *Diario de campo*, 72, 34-39. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/9211/9992>
- Fassin, D. (2004). Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. Hacia una antropología de la salud. En *Revista Colombiana de Antropología*, 40, 283-318. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015262010.pdf>

- González, B. Z. (2012). Locura y trastornos mentales. En González (Ed.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la "locura"* (15-45). México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Hersch, P. (2016). Desnutrición crónica en escolares: itinerarios de desatención nutricional y programas oficiales en comunidades indígenas de Guerrero, México. En *Salud Colectiva*, 12 (4), 551-573. <https://www.scielosp.org/article/scol/2016.v12n4/551-573/es/>
- Lorente, D. (2015). Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de la mollera, tiricia y mal de ojo. En *Anales de Antropología*, 49 (2), 101-148. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30005-9](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30005-9)
- Mendoza, Z. (1997). ¿Enfermedad para quién?: saber popular entre los triquis. En *Nueva antropología*, XVI (53), 117-139. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15905306.pdf>
- Menéndez, E. (1994). Prácticas populares, grupos indígenas y sector salud: articulación co-gestiva o los recursos de la pobreza. En *Publicar*, III (4), 7-32. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/fnsp/article/view/25190/20782747>
- Osorio, R. M. (2001). *Entender y atender la enfermedad: los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*. México. Instituto Nacional Indigenista, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.



A N D A N Z A S

Ánni nga maskásínili? Jótso chjota jchínganá xi i Naxinandá Ndájeè tjíósijchá yaole // ¿Por qué te vuelves loco? Concepciones de las abuelas y abuelos mazatecos de la comunidad de Rio Santiago, Huautla

Eloy García García

Resumen

En el presente artículo desarrollo la temática sobre por qué las personas que pierden su espíritu o alma pueden ser afectadas al grado de deteriorarse la conciencia de su humanidad. Abro con un recorrido por las relaciones que se mantienen, dentro de la cosmovisión mazateca, con las deidades y los guardianes de los lugares sagrados. Lo anterior es importante debido a que, dentro de esta visión, el estado mental y la condición humana están asociados con el respeto hacia los lugares sagrados (manantiales, cerros, ríos, sótanos, entre otros) y su transgresión puede llevar a la locura. Para adentrarnos en estas nociones mazatecas también realizo un breve análisis, desde el idioma, sobre las palabras que se relacionan con “locura” *kjoaskáya* o “loco” *cháská*. Toma relevancia para este trabajo abordar la cosmogonía del mundo mazateco para entender las consecuencias que trae consigo quebrantar las normas morales de convivencia social con el entorno natural y sobrenatural. Situación que involucra las formas de recuperar el alma de la persona que cae en la locura, pero, sobre todo, el papel importante de los sabios o curanderos, quienes son los intermediarios entre el ser humano y las deidades-guardianes para permitir el rescate del alma.

Palabras claves: Locura, deidades, guardianes, curandero o sabio, cosmovisión.

Abstract

In this article I develop the theme of why people who lose their spirit or soul can be affected to the point of deteriorating their conscience of their humanity. I open with a tour of the relationships that are maintained, within the Mazatec worldview, with the deities and guardians of sacred places. Which is important because, within this vision, the mental state and the human condition are associated with respect for sacred places (springs, hills, rivers, basements, among others), and their transgression can lead to madness. To delve into these Mazatec notions, I also carry out

Recibido: 1 de agosto del 2022.
Aceptado: 2 de enero del 2023.

Eloy García García
Consejo de Planificación
Lingüística de la Nación
Mazateca
mazatl2583@gmail.com

a brief analysis from the language of the words that are related to “madness” *kjoaskáya* or “crazy” *cháská*. It is relevant for this work to address the cosmogony of the Mazatec world to understand the consequences of breaking the moral norms of social coexistence with the natural and supernatural environment. Situation that involves the ways to recover the soul of the person who falls into madness, but, above all, the important role of the wise or healers, who are the intermediaries between the human being and the deities-guardians to allow the rescue of the soul.

Keywords: Madness, deities, guardians, healer or sage, worldview.

Introducción

La locura ha sido percibida, pensada y juzgada de diversas maneras según las formas en que cada cultura le ha dado atención. Por ejemplo, para los griegos, la locura era definida como el desvío de la mente, ausencia de la mente o el intelecto de las personas causado por faltar a las rigurosas veneraciones a los dioses en las actividades de carácter social y familiar (González, 2012). En Europa, a los locos se les confinaba y en algunos casos se responsabilizaban sus familiares para su resguardo y tratamiento, mientras que en otros se les expulsaba de las grandes ciudades, con lo que posteriormente empezaron a crearse espacios para su confinamiento (Bajtín, 1987). En muchas ocasiones la locura fue relacionada con la enfermedad y, por lo tanto, ha habido una constante búsqueda por su curación.

En Mesoamérica encontramos otras formas de percibir al “loco”. Como es el caso de los antiguos nahuas, para ellos la locura tenía que ver con la cabeza y el corazón, donde se consideraba como primer motivo la alteración del pensamiento y se relacionaba con circunstancias divinas. En el caso particular náhuatl se clasificaba a las personas en tres tipos de locos: “loco furioso”, “loco agitado” y “loco tranquilo”. El loco tranquilo era considerado como una persona tonta o atarantada, mientras que se nombraba como loco furioso a la persona rabiosa (Echeverría, 2012).

Entre los pueblos originarios contemporáneos encontramos que, por ejemplo, los *rarámuris* ven el comportamiento loco, es decir, el de aquella persona sin sentido común, grosera y anómala, como resultado de “[...] la carencia del buen pensamiento, el cual es una manifestación directa de las almas” (Fujigaki y Martínez, 2012, p. 60). Para que esto llegue a suceder, uno de los motivos es haberle faltado el respeto al ritual del peyote (Fujigaki y Martínez, 2012). La importancia del alma para el equilibrio de la persona también es compartida por los *embera chami* de Colombia, para quienes el ser loco es aquel que ha tenido una *kira adua* o “pérdida del rostro”. Durante ese estado la persona pierde la conciencia, desconoce a los demás, siente pánico por el color rojo y comienza a entonar cantos en los

cuales va describiendo por dónde su espíritu lo lleva (Asdrúbal, 2014). Las afecciones del alma o *ch'ulel* también pueden traer serias consecuencias para los tzotziles, como la muerte, la enfermedad o la locura. Ellos dicen que una persona loca es la que se muestra desorientada y su conducta cambia, al grado de no estar en equilibrio social con el resto de las personas, mostrándose inquieta y grosera (López Montaña, 2018).

En estos pocos ejemplos es posible observar ciertas coincidencias, como que las personas afectadas por la locura pierden la noción de persona, mostrándose en ocasiones agresivos o pasivos, con actitudes de gente distraída. Sus manifestaciones pueden ser diversas, pero sus causas se remiten constantemente a la pérdida del alma. Para el caso mazateco que aquí analizo, las condiciones en las que se encuentra el alma también van a afectar a la persona, su salud y su cordura.

El presente artículo tiene como objetivo mostrar los elementos que se encuentran asociados a lo que para el pueblo mazateco es percibido como locura. Busco resaltar la importancia de los saberes de mi pueblo, dando a conocer una perspectiva del por qué la gente se vuelve loca o cae en la demencia, tomando en consideración la oralidad de nuestros abuelos y abuelas. Por lo tanto, en este espacio se le da cabida a las nociones y explicaciones dentro de los conocimientos mazatecos, por encima de aquellos que provienen de las ciencias de la salud o de pensamientos que pudiesen venir de sociedades occidentales.

Los datos y reflexiones que dieron lugar a este trabajo devienen, en primera instancia, de las enseñanzas y experiencias que me han formado como un miembro activo de la comunidad de Río Santiago, Huautla de Jiménez, Oaxaca. En segunda instancia, el texto es enriquecido por las narraciones brindadas por la gente de mi pueblo, por cercanos y no tan cercanos, por *chjotq chjine*—gente de saber— y por aquellas a quienes se les consultó. Muchos de los relatos fueron escuchados y narrados en eventos sociales como bodas, bautizos, velorios y otras actividades donde la gente se sienta a dialogar entre sí.

Este es un esfuerzo por compartir una parte de mi cultura mediante un idioma ajeno al propio, que me fue inculcado en un ámbito escolarizado, y que, por lo tanto, no manejo en su totalidad. Por estos motivos, a lo largo del texto, los lectores encontrarán algunas formas de expresión que pudiera no corresponder a las que comúnmente son utilizadas en los espacios académicos. Considero que es importante que los portadores de las culturas que se estudian rompamos con la formalidad y los cánones de la academia para abrir espacios en los cuales entren nuestras introspecciones y cuestionamientos. Por ello, mis conocimientos y experiencias, como una persona que forma parte de la cultura mazateca y que reflexiona sobre ella, aportan a las discusiones de los temas aquí abordados desde una autoetnografía

(Ellis *et al.*, 2019). Además, mi formación lingüística me permite hacer una exploración del idioma mazateco y sus usos, de forma que el acercamiento a la “locura”—*kjoaská*— o al “loco”—*cháská*— sea más profundo.

Yo soy mazateco y desde la variante de mi idioma nos autodenominamos *Chjota Énná*, que se traduce como “gente de nuestro idioma” (INALI, 2022, p 306). Nuestra lengua forma parte de la familia lingüística otomangue, perteneciente al grupo popoloca-mazateco (Fernández de Miranda, 1951). De acuerdo con el censo del INEGI (2020), se tiene un estimado de 206, 559 de hablantes del mazateco, quienes en Oaxaca ocupamos el tercer lugar, después del zapoteco y mixteco; mientras que a nivel nacional ocupamos el noveno lugar. Los *chjota énná* se encuentran en la zona conocida como región mazateca, ubicada al norte del estado de Oaxaca, sureste de Puebla y sur de Veracruz, distribuidos administrativamente en dos regiones: región Cañada y Tuxtepec. Esta distinción entre los mazatecos se considera como “zona baja” y “zona alta”. La zona baja (cuenca del Papaloapan) se caracteriza por tener un clima tropical-húmedo, de ahí el nombre de *Nangi Sjèe*, “Lugar Caliente”. La zona alta es nombrada *Nangi Nyáàn*, “Lugar frío”, por pertenecer a la cadena montañosa de la Sierra Madre Oriental—Región Cañada y Sierra Negra de Puebla—, donde se ubica la comunidad de Río Santiago.

En Río Santiago nuestros abuelos y abuelas nos han enseñado respecto al mundo de los antiguos. La cosmovisión mazateca está rodeada de misticismo, espiritualidad y de rituales relacionándose con el universo y el cosmos, pensando siempre en disfrutar de la otra vida con los que ya se adelantaron. El territorio es parte del cuerpo de nuestro mundo: las piedras son sus huesos, los ríos y manantiales su sangre. Por eso debemos cuidarlos mucho, sobre todo a la *Najchá Ngi'nde*, “Madre Abuela Tierra”, quien nos provee alimentos. Vivir en este mundo terrenal es obrar para bien y disfrutar día a día, regalo divino de los creadores del mundo, porque si obramos mal, en vida debemos de pagar nuestras culpas, en vida observaremos con tristeza los castigos divinos por nuestra mala actuación terrenal. Desde esas formas de percibir el mundo es a partir de donde comprendemos la locura, y de donde surgen las explicaciones y las intervenciones para su curación, es por estos motivos que es importante que exploremos el mundo mazateco, como lo hago a continuación.

La cosmovisión de los pueblos mazatecos

El misterio entre lo sobrenatural y el hombre que habita en este mundo terrenal encierra un cúmulo de respeto y valores que cuando no son acatados, los afectados somos los mazatecos, la gente que vive en este espacio. Desde las cuatro esquinas del mundo mazateco,

desde donde nuestros *chjota chjine*—sabios, curanderos— invocan a las deidades y los guardianes de nuestro mundo terrenal (Inchaustegui, 1977), quienes fungen como intermediarios principales, conocimientos en ocasiones ya olvidados y menospreciados por el conocimiento occidental. Este aspecto cosmogónico se ve reflejado en la preparación de personas especiales que tienen el don de hablar y de interpretar los mensajes de la *Najchá Ngi'nde* —Madre abuela Tierra—, el *So'nde Xkóén* —Mundo verde, Mundo reverdecido—, los *Chikones* —Guardianes— y las deidades. Estas personas dotadas de sabiduría tienen la facultad de entablar un diálogo para salvar o pedir perdón por las malas acciones de los humanos. De ahí que es común que entre los mazatecos recurramos a los *chjota chjine*; a través de ellos se elaboran paquetes que son entregados para evitar más daño hacia alguna persona y pedir por el bienestar propio.

La interpretación del mundo mazateca abarca una amplia gama de tópicos y temas. Existen explicaciones y constructos para comprender la vida, la muerte, la relación con la *Najchá Ngi'nde* y *So'nde Xkóén*, así como la existencia de castigos divinos cuando alguien rompe con la armonía y el equilibrio del mundo terrenal y sobrenatural; la existencia de los *Chikones*—Guardianes de los lugares sagrados—, seres que protegen ríos, manantiales, sótanos, cuevas, cerros, casas, el panteón y hasta los animales (Inchaustegui, 1977).

La sacralización y ritualidad abarcan procesos cotidianos, como la construcción de una casa, el pedimento de una mujer, el nacimiento de los niños, el inicio de la siembra del maíz hasta su cosecha, la realización del bautizo acompañada del baile de los guajolotes, la lavada de manos de los compadres, la boda religiosa mazateca con su inigualable baile de los cántaros de barro con un simbolismo sacro; hasta los grandes momentos solemnes de la existencia del ser mazateco. Además, se incluyen el inicio de la otra vida, que consiste en atravesar el limbo—donde el sagrado perro negro te ayuda a atravesar el río después de la muerte: el tránsito ocurre durante 40 días y posteriormente 7 años; y el regreso de los fieles difuntos, cuya salida es autorizada por la *Najchá Ngi'nde*. Se pueden sumar también la forma de cazar y castrar animales; cortar la madera para construir las casas, donde se involucra otra deidad importante de los mazatecos como es el *N'ai Sáa*, “Padre Luna”.

La cosmovisión de nuestros pueblos mazatecos implica el fomento de valores para respetar lo que constituye el *So'nde Xkóén*—lo tangible e intangible. La cultura mazateca reconoce la existencia de *chikones* y deidades que toman decisiones sobre la humanidad, algunas toman formas humanas, otras reflejan formas no conocidas o que solamente dicen que existen, pero no se logran describir con exactitud. Las deidades que hacen el mal son *Chá Nai*, “El maligno”, y su ayudante el *Xkjabá o Tje'e*.

Otro elemento relevante es el papel que desempeñan algunos animales especiales en nuestro entorno natural: el zorro; el tigrillo; el gato; el perro; el colibrí; entre otros. Su labor es avisar de algún presagio o de alguna buena noticia. Todas estas señales son interpretadas por los abuelos y abuelas mazatecos; su experiencia permite advertir a los demás integrantes de la comunidad sobre avisos buenos y malos.

Debemos entender que, en este lugar mundano llamado *So'nde jé*—Mundo pecador—, es donde satisfacemos nuestros gustos, nuestros pensamientos buenos y malos. Sin embargo, al llegar al otro mundo donde están los que se nos adelantaron, conviviremos nuevamente y regresaremos juntos a visitar a los nuestros como cada año se hace en *S'úik'ien*, nuestra Fiesta de Todos Santos. Dentro de la cosmovisión de los abuelos mazatecos está la inexistencia del cielo o el infierno de acuerdo con la religión judío-cristiana. Los abuelos expresan desde su idioma mazateco que si una persona obra mal en vida, tendrá que pagar todos sus males en vida. Es decir, el castigo lo tendrá que recibir en vida. Si no lo recibe directamente, el castigo puede aplicarse a otra generación propia.

Debido a lo anterior, los abuelos manifiestan que cuando uno llega a fallecer es para descansar en el otro mundo, situación muy contraria a la descrita en las escrituras bíblicas. Para los abuelos mazatecos, solamente existe vivir en otro mundo, pero no se trata del mundo donde viven las deidades, sino un mundo igual que el terrenal, pero sin enfermedades y sin preocupaciones. Por el contrario, aquel que obre correctamente, obtendrá recompensas en vida y sus descendientes habrán de gozarlas también. Esta forma de concebir el castigo eterno difiere de las religiones occidentales. Todos estos conocimientos han sido anteriormente transmitidos a través de la tradición oral.

Hoy en día esta transmisión peligra debido a dos factores: por un lado, las nuevas generaciones muestran poco interés en preservar estos conocimientos ancestrales y, por otro, la influencia de las religiones occidentales ha puesto en peligro la supervivencia de la cosmovisión mazateca. Para finalizar con este apartado, debo señalar que algunos conocimientos aquí plasmados coincidirán con otros mazatecos, pero también habrá discrepancias incluso desde la forma de entender nuestro propio mundo, el mundo espiritual y cosmogónico.

*¿Qué es el alma o espíritu desde la concepción de los *chjotq énná*?*

Dentro de la cultura mazateca, el cuerpo humano es solamente un depositario para el alma o espíritu, y es lo que le da funcionalidad o vida a dicho cuerpo. Desde el idioma mazateco la palabra asignada es *sénnichrjin*, “alma o espíritu”, que se utilizan en distintos contextos. *Sénnichrjin* es la esencia viva que tiene el ser humano mazateco y esta puede ser extraída o

afectada por medio de sustos y maldades. Esta entidad puede identificarse como una especie de esencia vaporizada del cuerpo humano, como una imagen similar a la que se observa cuando los rayos del Sol atraviesan los orificios de las láminas en forma humana y blanca. Esta imagen se puede visualizar con mayor exactitud en el ritual con los hongos sagrados. De acuerdo con los abuelos, ésta se localiza en el centro del pecho, como puede encontrarse en el caso de la mazateca poblana, específicamente en la comunidad de Mazatzongo, en donde el alma, llamada en su variante “*jonimó*” y que se traduce a la vez como “alma y corazón”, es descrita como un vapor cálido que se localiza en el corazón y que recorre el cuerpo a través de la sangre en las venas (Vázquez, 2018).

A diferencia de los mazatecos de Mazatzongo, los mazatecos de la comunidad de Río Santiago distinguen entre el *nĩmaq* “corazón” y el *sénnichrjin*. El corazón es el órgano principal que permite la vida y que, naturalmente, es el que se encarga de enviar la sangre en todo el cuerpo, separado de las funciones del alma/espíritu. El *nĩmaq* tiene sus usos dentro de la oralidad de los abuelos de Río Santiago: lo identifican como la parte física del cuerpo humano. Mientras esté latiendo el corazón de alguien, es sinónimo de vida; en caso de accidente o padecimiento, se puede decir que **aún** puede curarse o recuperarse si el corazón está latiendo. Es común asociar la falta de circulación de la sangre o que alguien se comience a desangrar como sinónimo de muerte, pues la falta de sangre hará que la persona o animal pierda la vida. Existen curanderos que palpan las venas del brazo, particularmente la vena que se encuentra en medio del codo, porque leyendo las pulsaciones que provoca el bombeo de la sangre diagnostican a su paciente, sobre todo si tienen alguna preocupación o susto.

En un sentido humanístico para el mazateco, *nĩmaq* se relaciona con la conciencia de ser humanos, de ser generosos, gentiles y buenos. Esto se puede observar en la oralidad mazateca como en las frases siguientes:

Tjĩnlę nĩmaq - “Tiene corazón”.

Tjĩnakon nĩmaq - “Está vivo corazón”. Se utiliza cuando alguien está moribundo y el corazón es el único que se encuentra latiendo.

Nĩmątsje – “Corazón limpio”. Se utiliza cuando una persona es de buen corazón, no tiene malicia; aplica para los bebés y niños, aludiendo que **aún** no son pecadores.

Tsjĩnlę nĩmaq - “No tiene corazón”. Se trata de una persona inconsciente que hace cosas sin remordimiento, como pegar a sus padres o maltratar a su esposa; sobre todo hacer cosas indebidas. Se puede relacionar a una definición de demencia. A estas personas, se les podría considerar como ‘medio locas’, es decir, que no llegaron a ser un loco en su totalidad.

A nimaá tjinle! / *As'aà nimaále!* - “¡A poco tiene corazón! / ¡Aún no tiene corazón!”

Se relaciona con la ausencia de corazón cuando un menor de edad realiza alguna falta o algo indebido. Quien defiende la inocencia del niño, usa la frase anterior para justificar que el niño no tiene conciencia de lo que hace, es decir, que no entiende la magnitud de la gravedad de su acto. También pueden usarse las frases anteriores con adultos en forma de sarcasmo, para reprimir la actitud de la persona que es acusada.

Si bien para los mazatecos de Río Santiago hay una diferenciación entre *nĩmaq* y *sénichrjin*, también hay una estrecha relación que tiene que ver con la esencia humana, con la conciencia de ser humanos. Sobre todo, cuando se habla de los que ya fallecieron: *ndĩ nĩmaq* o *ndĩ nĩmątsje*, “alma del difunto”. Así se refiere a una persona que ya falleció sin importar edad ni género. La esencia de la persona fallecida es la que se nos llega a presentar en sueños o en encuentros fortuitos, ellos no expresan ninguna palabra. En estos casos es común que los curanderos realicen un ritual encendiendo velas para dialogar con *ndĩ nĩmaq* o *ndĩ nĩmątsje* para que éste se mantenga en paz en el otro mundo.¹

De la revisión de estos términos resulta que el *nĩmaq* ‘corazón’ y el *sénichrjin* ‘alma o espíritu’, junto con el *kjoqb'aitsjen* ‘conocimiento’, forman una triada que se materializa en el buen funcionamiento del cuerpo humano, como personas racionales. Mientras que, si los últimos dos llegasen a enfermar de la locura, es decir, que el pensamiento se vuelva loco y el alma/ espíritu se pierda o esté ausente, esto provoca inestabilidad en la persona, pero puede permanecer vivo, porque el corazón aún está funcionando.

El desequilibrio emocional-mental de las personas y otras enfermedades de origen sobrenatural

16

¿A quién se considera una persona enferma?

Una persona enferma puede considerarse a alguien que muestra en un estado pasivo, con limitaciones en sus actividades cotidianas, presenta alteraciones en su alimentación, debi-

¹ A ellas se suma *sen*, término aplicado a una entidad parecida al alma o espíritu y que suele manifestarse como si estuviera en forma física, caracterizada como alguien que habla o chifla. Se dice “*kamasenna, jo xi jì kanòkjoqì*”, “Me espantaste, como si tú me hubieras hablado”. Cuando esta manifestación se le atribuye a los guardianes de los lugares sagrados o a los chaneques o duendes, entonces al fenómeno se le da una explicación occidental relacionada con los fantasmas y lo paranormal. Se refiere a que en ese lugar alguien sintió la presencia de algo, provocando una sensación de espanto—escalofríos. También suele aplicar el uso de la palabra *sen* cuando alguien escucha ruidos extraños en espacios de mucho ajetreo y constantes intercambios vocales como la iglesia, el salón de clases o en la sala de juntas de la agencia municipal. La explicación de los abuelos refiere a que en estos espacios se queda una parte de la esencia de las personas y que, regularmente, las voces o los movimientos que hicieron durante el día suelen reproducirse en forma de eco, pudiendo espantar a las personas que se encuentren en ese momento.

lidad y cansancio. Sin lugar a duda, las manifestaciones de la enfermedad tendrán ciertas particularidades dependiendo de su origen, intensidad, lugares de afección y las sensaciones de quien la sufra (Kazianka, 2012). Desde una concepción dentro de la cultura mazateca, el enfermo o enferma es una persona que se caracterizara por presentar ciertas condiciones de desestabilidad emocional y espiritual. La persona enferma comienza a presentar indicios de desequilibrio alimenticio, físico y psicológico. Es decir, comer cada vez menos, quejarse constantemente de dolores abdominales y en el estómago, como me relataba la abuela Enriqueta al comenzar a sentirse mal. Ella se expresaba:

Chikonnds'òà tikjing'a—trad. “El guardián. Estómago está brincando”. Ella señalaba un punto entre el ombligo y la caja torácica, al empezar a apretar ese punto del estómago, se lograba palpar una especie de bola que, cuando se apretaba con más fuerza, la abuela se expresaba de la siguiente manera: *yajánda, n'íosa tisennejuin*—trad. “Ahí mero, soba más fuerte”. Con ello la abuela asumía que el dolor se iba a quitar pronto. (Narración propia sobre los padecimientos que sufrió mi abuela Enriqueta Hernández Martínez, 25 de enero 2017).

En términos clínicos, sobre esta parte del estómago, el médico general mazateco, Dr. Isaías Escudero Rodríguez, expresa lo siguiente:

Ingo naxánjí kijnanginda ya, ya kijnat'ale jè esofagoná² kao estòmagonánani [nds'oánani] jè xi naxá njí xi aorta 'miñá nda, kui xi kjing'anda nga sak'oa k'oatsoni chjota jchínganá xingiaá: Tíkjin'nga chikonnds'oa - tsonnda. Jè nda jè naxánjí xi aorta 'mi xi kjing'a, ngo kjing'a nda, nisa n'íó k'oama nga nd'ai male jè chjota, k'oa tsa mijennda presionle, tonga jè nda xi chjota xi me xk'én kjoannda, xi k'oas'in janda matsen nga, tonga je xi tijejànni tì nchjá kjoan nikui matsen (comunicación personal, 26 de febrero del 2023).

Es una arteria que se encuentra a un lado del esófago y estómago, llamado aorta, es la que se mueve—lit. brinca—, cuando los abuelos dicen: está brincando mi *chikonnds'oa*—estómago— dicen. Es la arteria llamada aorta, esta arteria comienza a moverse más cuando las personas presentan síntomas de tener calentura o si sube la presión arterial, regularmente se observa en aquellas personas que se encuentran delgados o desnutridos, a diferencia de los que están llenitos o gorditos, no se logra apreciar esta situación (traducción del autor).

Continuando con la descripción, los síntomas de las personas que sufren de este movimiento de la arteria son: sudar frío, principios de vómito o dolor de cabeza. Entonces, inmediatamente se comienza a pensar que la persona se encuentra enferma y que se debe de tratar. La abuela Enriqueta expresaba: “*ingi nijmaná kjine*”—trad. “aquí debajo de mi corazón tengo el dolor”. Se dirigía al lado izquierdo, donde se encontraba el corazón, poste-

2 De acuerdo a la norma de escritura, las palabras que se mezclan entre los diálogos de mazateco y español se escribirán con las grafías del alfabeto mazateco y sus respectivos tonos, por ello en estas frases los préstamos del español llevan tonos.

rior a eso comenzaba a apretarse y a sentirse mal, otro elemento que auguraba que la abuela comenzaba a sentirse enferma.

Considero importante comentar que, dentro de la cultura mazateca, el concepto de enfermo puede referirse a enfermedades conocidas clínicamente como la diabetes, el cáncer, la hipertensión, la leucemia y más. Pero también se les atribuye a padecimientos como el espanto o susto; el mal aire; la pérdida el alma o espíritu; las enfermedades que son provocadas por cuestiones sobrenaturales, maldad o porque rompieron alguna norma dentro de la sociedad donde viven. Estas últimas atribuciones las abordo a continuación.

Enfermedades del alma/espíritu de los mazatecos

En el andar de los pueblos mazatecos, desde la antigüedad hasta nuestros días, vivir y convivir en este espacio geográfico, en un entorno natural y sobrenatural, tiene que ser en armonía y equilibrio: prevalecer el respeto hacia el *So'nde*—La Tierra—, su cuidado y conservación. Esta forma de ver el mundo natural y espiritual permite que se vayan explicando las enfermedades y sus orígenes. Los mazatecos, al igual que otros pueblos originarios de México, conservan un cúmulo de creencias y saberes curativos y preventivos respecto a las enfermedades, padecimientos, problemas y/o desgracias que sufren durante su vida. Para identificarlos, el contexto familiar es el primer espacio donde se detectan las enfermedades y pone atención en los síntomas que presentan las personas adultas: diarrea, vómito, dolor de cabeza, somnolencia, cansancio, falta de apetito, desconcentración, distracción. Mientras que cuando se trata de niños o bebés: llanto incontrolable, imposibilidad de tomar leche, calentura, se muestran inquietos...

En algunos casos, el siguiente paso es acudir con el *chjotq chjine* o *chjine b'énda*, 'curandero o sabio'; personas indicadas para atender al enfermo.³ El *chjine b'énda* realizará procedimientos dependiendo de sus habilidades como lectura del maíz, vela o copal; lectura de barajas o lectura del huevo. Los sabios pueden usar más de una de estas formas, así, se determinará si se trata de susto/espanto, mal aire o mal de ojo o de alguna otra enfermedad.

3 Esta persona de conocimiento, dentro de la conceptualización propia del mazateco, es percibida como curandero o sabio. Aunque en ocasiones son mal llamados brujos o chamanes. Pienso que es importante aclarar que estas personas también hacen el bien y sanan a las personas, mientras que los que se dedican a hacer maldad se le dice *xi kjoat'aon s'in*, "el que hace maldad". La palabra brujo o bruja fue un concepto traído por la misma iglesia refiriéndose a toda persona que, según ellos, realizaban rituales paganos. Por lo tanto, en el presente trabajo se procurará no utilizar los conceptos de brujo, bruja o brujería.

El susto/espanto

Es una enfermedad común que puede perjudicar a cualquier persona sin límite de edad y género. Regularmente los más afectados son los pequeños, ya que se considera que aun poseen un alma débil y muy susceptible a asustarse o enfermarse. También aplica para las personas que tienen una personalidad débil y sensible. Cabe señalar que los niños y niñas en gestación o en etapa de lactancia son susceptibles a adquirir la enfermedad del susto, ya que una madre que sufre un susto puede transmitirle a su hijo o hija el padecimiento a través del cordón umbilical o de la leche materna, debido a que el alma o espíritu de ellos se encuentran muy sensibles siendo fáciles de afectar.

En el idioma mazateco se pronuncia *sinyáxkón*, “se asustó” o *kjoqch'inxkón*, “susto o espanto”, y es producida cuando la gente vive las siguientes experiencias:

- Cuando te espanta algún animal silvestre en el monte: víbora, tigrillo u otro; incluso con los mismos animales domésticos.
- Que seas asustado por una persona con una broma pesada.
- Cuando alguien se encuentre caminando por los lugares sagrados⁴ y sea asustado por los guardianes de ese lugar, sobre todo si se acude al mediodía o la medianoche, ya que existe la creencia de que a esa hora ellos salen a comer y vigilar sus espacios.
- Por medio de los relámpagos y truenos ocasionados por el *N'ain Ch'aqon*, ‘Padre Trueno’.
- Cuando alguien sufre un impacto fuerte debido a alguna situación o experiencia vivida; por ejemplo, que se le haya muerto algún familiar, sufrir un accidente, recibir una noticia mala.

La persona que sufre esta enfermedad experimenta una sensación de sorpresa o exclamación, inmediatamente se muestra extraño, como si su mirada se encontrara extraviada. Con el tiempo, puede llegar a describir lugares desconocidos, como si alguien le estuviera llamando. También puede presentar distracción continua; deja de hablar y de comer. Por las noches sufre pesadillas con sobresaltos; sueña con los lugares donde sufrió el susto; comienza a delirar o a gritar. En ocasiones puede llegar a llorar; empalidecer; siempre con mucho sueño y comienzan a dormir de día; el pulso puede ser lento o acelerado; calentura; su comportamiento empieza a ser extraño con la familia y los amigos.

⁴ Desde la concepción mazateca, los lugares sagrados son: panteón, cerros, manantiales, donde pasa el río, sótanos, cuevas, peñascos y la propia casa donde viven las familias mazatecas. En estos lugares se encuentran los guardianes conocidos como los *chikones*.

Se piensa que al gritar o exclamar es cuando el alma o espíritu sale bruscamente. Al vivir la experiencia del susto pueden expresarse: *ñaki katsokjón je ñimāna*, “hasta se asustó mi corazón”, o *xiti ngatjīn kama ñimāna*, “mi corazón retumbó”, acción que va acompañada con el latido rápido del corazón y de breves temblores en las muñecas y/o en todo el cuerpo. También se llega a decir: *ñaki kafi njina*, “hasta se me fue mi sangre”, considerando que el susto puede provocar la desaparición momentánea de la sangre y, a consecuencia de eso, se puede desmayar la persona asustada. Es común escuchar que la gente dice del enfermo: *ñaki katjochroani*, “hasta se puso pálido”; incluso puede estar nervioso, como tratando de buscar algo (lit. su alma o espíritu).

La consecuencia directa del susto es que el alma o espíritu se sale del cuerpo y queda aprisionado por algún ente⁵ o simplemente vaga en el espacio. Cuando el alma o espíritu se escapa del cuerpo de la persona, esta situación es aprovechada por los guardianes de los lugares sagrados para tomarlo como prisionero. Si el alma de esta persona no es recuperada a tiempo, puede llegar a empeorar y morir o, en el mejor de los casos, volverse loca.

Cuando el susto no es muy grave, los mismos abuelos o abuelas suelen curarlo. Si es en el momento, se puede tomar una pizca de tierra y masticarlo, como se describe en la siguiente narración:

[...] en una ocasión iba con una tía rumbo al panteón de la comunidad, cuando de repente algo me asustó intempestivamente. Mi tía, al percatarse de eso, inmediatamente me indicó que tomara un poco de tierra y me lo llevara a la boca. La explicación que ella me brindó en ese momento fue: en vez de que te haga daño, mejor comételo (Experiencia del autor).

Otra forma de recuperar el alma es preguntar al niño o la persona adulta dónde se asustó. Después, una persona mayor, hombre o mujer, irá por el alma o espíritu del asustado. Llegando al lugar indicado se le llama por su nombre: “*kjiaànda ti, kjiaànda chá Do, ni'ijìn bijnai, kjiaànda ndí tá, kjiaànda nd'iaján!*”—trad. “**¡Vámonos niño, vamos Salvador, no te quedes acá, vámonos hijo, vámonos para la casa!**”. En ese momento, la persona que llama comienza a ramear el lugar como si estuviera pegándole al espíritu o al alma de la persona asustada. Al tomar camino, se simula llevarlo entre brazos cuando se trate de niños y, si se trata de un adulto, van caminando juntos. El alma rescatada debe llegar a dejarse sobre la cama donde descansa la persona asustada. También, para traer de vuelta el espíritu de la persona, es tomarlo desprevenido y soplarle en su rostro agua fría. Después de hacer eso, se debe llamar por su nombre y pedirle que regrese a casa.

5 Empleo ente o entidad sobrenatural para referirme a los guardianes o deidades mazatecas (García, 2019).

Las cosas pueden complicarse cuando se deje pasar mucho tiempo, porque la persona se siente insegura en contar lo sucedido o por miedo a recibir regaños. Entonces, la familia, al percatarse del comportamiento del enfermo, hace un acercamiento con *chjota chjine* para realizar un ritual de búsqueda de la enfermedad, utilizando velas, copal o la lectura del maíz, en ocasiones ocupa huevos de gallina. Si es un caso complicado, el siguiente paso es el tratamiento con los hongos sagrados. Como se decía en párrafos anteriores, cuando no se logra atender a tiempo y no se tiene cura, se corre el riesgo de que la persona pueda llegar a morir o enloquecer.

Hoy en día, entre los mazatecos el susto se atribuye a la enfermedad clínica conocida como diabetes, que en el idioma mazateco se traduce como *ch'inxi*, 'Enfermedad dulce'. Los doctores han descrito a la diabetes como una enfermedad donde la sangre se endulza, quizá ésta sea una explicación poco ortodoxa o común, pero esa es la razón por la que los abuelos mazatecos asignaron el nombre de la diabetes. Quienes sufren de esta enfermedad suelen describir experiencias de susto o miedo o de una impresión fuerte. Los síntomas presentados después de vivir una mala experiencia son: orinar seguido; tomar mucha agua; sufrir de insomnio; sentir el paladar endulzado; **náuseas**, síntomas comunes de la diabetes. Ante estas situaciones, para prever el espanto o una impresión fuerte que a la larga se convierta en diabetes, es común que se le proporcione un té amargo, con la intención de equilibrar que la sangre no se endulce. Como se explica con la siguiente narración:

[...] sufrimos la inundación de nuestra casa, al grado de quedar atrapados y a punto de morir ahogados, pero afortunadamente logramos salir, nuestros familiares se acercaron y escucharon nuestro relato sobre cómo alcanzamos a salir de la casa, ya que el agua con lodo y piedras cubrió la mitad de la casa. Al escuchar esto, muchos murmuraban que nos debimos de haber asustado mucho. En esa misma tarde, un familiar se acercó a nosotros y nos ofreció un té, la sorpresa de ella fue que no los tomamos como si fuera agua simple, después nos explicó que llevo un té completamente amargo y se sorprendió que lo hayamos tomado como si no percibiéramos lo amargo. El té, era para contrarrestar que la sangre no se endulzara. (Olimpia García, comunicación personal, 20 de diciembre del 2020).

Mal aire

Esta enfermedad regularmente se le atribuye a una corriente de aire a la que, al estar expuestos, puede afectar a cualquier persona, sin distinción de edad ni género. Una de sus características es que surge al ocultarse el Sol. Los abuelos auguraban que, cuando se suelta un nubarrón entre gris y negro, acompañado de una corriente de aire, por ese medio llegarían los males: enfermedades. Los niños y **niñas son los primeros que** deben de resguardarse, al igual que las personas que se encuentran enfermas. El mal aire puede deberse también a

que existen entes malignos que en su andar se pueden encontrar con algún ser humano, al encontrarse con esos en forma invisible, expulsan un aire que afecta al alma o espíritu de la persona. En relación al mal de aire, entre los nahuas es asociado a que los dioses provocan esta enfermedad (López Austin, 1989).

Las corrientes de aire están consideradas como una vía para afectar a una persona. Se piensa que las personas pueden causar enfermedades, comúnmente llamadas como *maladas*. Existen personas que te desean el mal, provocadas por la ambición, envidia, cólera, porque eres una persona que tiene un futuro alentador o que tengas un buen negocio, exclaman injurias al aire aprovechando sus corrientes para lanzarlas. Las personas de mala fe regularmente expresan: “*jótoxkó tjinle taon nga k'oasis'inni*”—trad. “Por qué hace tanto, qué tanto dinero tendrá”. En este contexto, terceras personas se sienten envidiados y lanzan este comentario, quizás por mostrarse ante la sociedad que saben gastar.

También pueden vociferar: “*ñaki katabajtikaoò tsojmile, ánni to taon kabeniná*”—trad. “**¡Que se hastíe de comida, porque no nos quiso dar de comer!**”. Utilizado cuando, por descuido, una persona que está repartiendo comida o bebida no les ofrece a terceras personas. La persona agraviada hará comentarios negativos al aire y se piensa que, por medio del aire, llegarán al alma o espíritu de la persona que cometió el agravio.

De acuerdo con la oralidad de los abuelos mazatecos, las plantas y los animales domésticos también sufren el mal de aire, pues se dice que son sensibles. Es común escuchar relatos dentro de la comunidad de Río Santiago como que, si una persona le persigue un mal aire, lo puede recibir una planta o algún animal doméstico—perro, gallo, guajolote, burro, etcétera. El resultado de este mal aire es que las plantas se llegan a marchitar y mueren; en el caso de los animales enferman y llegan a morir. Cuando esto sucede, la gente suele comentar que las plantas y los animales solamente se sacrificaron por sus dueños: “*To kafa'antjai*”—trad. “Se atravesó o se sacrificó”. Los abuelos dicen que el mal aire también es traído cuando el contingente de un funeral pasa cerca de algunas matas de plantas, y entonces éstas se secan.

Los malestares que comúnmente sufren las personas son: dolor de cuello, sueño, sin ganas de hacer nada, dolores musculares y en la espalda. Cuando el mal es fuerte, se presentan **vómito y mareo**. Existe un mal aire que es considerado como el más difícil de curar. En estos casos, la gente llega a tener una parálisis temporal en la cara, afectando las expresiones del rostro de la persona: la boca se desliza de lado. Esto ocurre cuando una persona que, por alguna razón o necesidad, sale a caminar en la noche exponiéndose al mal aire que circula en ese momento.

Entonces se piensa que existe un aire pesado, ya que andan los que hacen maldad, los *tje'e* o *xkajba*. Cuando se siente la pesadez en el aire, los abuelos recomiendan no salir a menos de que sea algo urgente y, cuando se haga, primero debe pedirse permiso y protección para no terminar afectado. En ocasiones los abuelos consideran también como mal aire cuando el cielo se muestra abrumado o grisáceo y el ambiente se torna raro, como una sensación en el aire de que algo malo está a punto de suceder, relacionándolo con catástrofes naturales o con la guerra. De acuerdo con una anécdota contada por Don Fidencio Martínez:

En los últimos días del 2019, el cielo adquirió un tono muy diferente, no muy común, en el aire se notaba algo raro. Posteriormente, a inicios del 2020 se comenzó a hablar de la pandemia, una enfermedad que nos trajo una experiencia amarga para quienes tuvimos amigos y familia fallecidos (comunicación personal, marzo 2021).

Precisamente, el COVID-19 contaminó el aire y la forma de afectar fue mediante ese aire que circuló. Según relatos transmitidos de generación en generación, los abuelos recuerdan que cuando sucedió la hambruna por la década de 1940, donde las cosechas de maíz y otras plantas perecieron, el cielo adquirió un tono grisáceo que anunciaba la escasez del maíz y el frijol. Las personas que alcanzaron a escuchar las noticias en ese entonces, relacionaron ese fenómeno con las bombas atómicas en Japón (1945), debido a la emisión de gases tóxicos que circularon a través del aire.

Dentro de los rituales, muchos curanderos mazatecos logran identificar a través de los hongos sagrados los fenómenos globales que llegan a suceder. Caso similar al que sucedió con la pandemia por coronavirus, donde un *chjota chjine* explicaba que la enfermedad era una especie de seres pequeños que se asemejaban a miles de abejas de enjambre y que, cuando se apoderaban del cuerpo humano, no había poder para quitarlos; estos bichos se movían en el aire (Donato Martínez, comunicación personal, diciembre del 2021).

Siguiendo con los tipos de aire y el impacto que pueden tener, la frase “*tomakji ntjaq tjenngili*”—trad. “te persigue demasiado aire maligno”— es utilizada cuando dentro de una familia los más débiles—pueden ser los hijos o la esposa— son afectados por el malaire, uno tras otro. Esto sucede a menudo si una persona es de personalidad fuerte, pero tiene mucha tensión con otras personas de las que recibe maldiciones y envidia, afectando la salud y el bienestar de sus cercanos. Quienes sufren este tipo de mal aire son principalmente las personas que se involucran en los partidos políticos; quienes logran obtener ascensos laborales o que sus negocios son muy fructíferos; quienes construyen sus casas o que tienen hijos que salen adelante en sus estudios. Toda esta carga espiritual es distorsionada por la envidia.

Mal de ojo

Esta enfermedad generalmente es padecida por bebés y niños, y aplica incluso a animales pequeños y plantas,⁶ pero no es muy común en los adultos. El mal de ojo en los adultos se presenta cuando te encuentras con una persona cuya personalidad es dominante y jala parte de la fuerza del alma. Comúnmente le puede afectar a personas mayores que se considera son muy pasivas o dejadas. Se manifiesta cuando una persona mayor—de 20 años en adelante— observa y ‘chulea’⁷ a un bebé o niño, dirigiéndole una mirada, sin tocarlo. Cuando alguien chulea a una planta, sobre todo las de ornato, o a unos animales recién nacidos, éstos pueden llegar a enfermar y morir.

Las personas que generan el mal de ojo provocan miedo y pueden ser, incluso, desde familiares hasta personas que se dedican a hacer maldad. También, en el peor de los casos, se trata de personas que cometieron delitos graves, ya que se piensa que la energía negativa del actuar y de la personalidad son expulsadas a través de las miradas, por eso llegan a provocar esta enfermedad infantil. En ocasiones la mirada fuerte no es intencionada, se puede ser buena persona y, aun así, poseer una carga pesada en la mirada.

En el seno familiar, desde el nacimiento hasta la edad de 8 a 10 años, al niño se le considera como un alma sin maldad, con espíritu limpio, que no muestra aun ciertos comportamientos negativos hacia los demás. Si el niño o la niña llega a cometer tales actos es porque, como mencioné anteriormente, aún no tiene corazón y no es consciente de sus hechos, *to sakje nimajinle*. Por ello, se le considera que tiene un alma o espíritu muy sensible y con menor fuerza para defenderse de las malas energías que existen en este mundo, en el *so'nde jé xokji*, ‘este mundo de pecados’. En resumen, los niños poseen un alma o espíritu sensible, sin dolo, por lo que está a expensas de que sea contaminada o que su alma/espíritu sea absorbida y afectada por el mal de ojo (López, 1989). Las características más comunes que los niños muestran al ser afectados por el mal de ojo son: sin ganas de comer o mamar teta; tener calentura; comienzan a ponerse pálidos; se notan tristes; comienzan a enflacar y no dejan de llorar.

El uso del listón rojo, el ajo y el amuleto conocido como *najno s'enda*, ‘tabaco preparado’, son los principales objetos que se ocupan para contrarrestar las miradas pesadas. Al niño se le pone un listón rojo en la muñeca y, en forma secreta, se le coloca un pedazo de ajo

6 Los abuelos y las abuelas mazatecas han dicho que las plantas son seres con vida, que tienen manos—ramas—, sangre—savia— y piensan. Muchos abuelitos y abuelitas hablan con sus plantas. Por ejemplo, cuando un árbol no da frutos, durante una de las veintenas del calendario mazateco se les pega y regaña, de forma que, al cabo de un año, ese árbol ya comienza a dar frutos. Se cree que el árbol era hombre y por eso no daba frutos; y cuando se le regañó, se convirtió en mujer.

7 Es decir, que lo halaga o le hace cumplidos.

o el *najno s'enda* entre su ropita para protegerlo. Cuando el niño ya fue afectado por el mal de ojo, se le puede realizar una limpia con un huevo, con hojas de ruda o albaca. Se acompaña de un rezo en mazateco y posteriormente el huevo y las hojas se arrojan hacia donde se oculta el *N'ai Ts'úí*,⁸ 'Padre Sol'. Si el mal de ojo perjudica gravemente al bebé **o niño, entonces se busca el apoyo del *chjota chjine***. El sabio, primeramente, hace el diagnóstico con la lectura de ceras, maíz o copal, también aplica la limpia con el huevo. Si la situación es delicada entonces los padres del niño y el curandero realizan una velada: un ritual con los *ndí xi tjo*, 'los pequeños que brotan',⁹ hongos sagrados que se toman para hacer sanar al niño o bebé.

En este breve, pero interesante recorrido por los padecimientos del alma o espíritu, he tratado de resaltar los matices de estas afecciones. En el contexto mazateco, la pérdida del alma o espíritu se puede dividir entre enfermedades graves y no graves, dependiendo de las consecuencias que traen consigo (Kazinka, 2012). Una de las manifestaciones más graves del aprisionamiento o vagabundeo del alma o espíritu es la locura, tema que desarrollo en las siguientes páginas.

El llamado *cháská*, 'el loco' y la pérdida del alma/espíritu

¿Quiénes son los locos?

En el mazateco, para referirnos a la locura hacemos uso de la palabra *ská* 'loco'. Es utilizada para aquella persona cuyo estado mental está en desequilibrio, es decir, sin estabilidad emocional; una persona trastornada por algún suceso personal o familiar. También aplica cuando alguien pierde el control de sí mismo y actúa sin conciencia, generando una incertidumbre entre sus familiares cercanos y la sociedad misma. Menciona Blanca González (2012) que en algunas culturas mexicanas la persona loca se encuentra alterada debido a una desunión de su alma. Recordemos que desde la cultura mazateca existe una unión entre el *sénni-chrjin*, 'alma o espíritu', el *ndíma*, 'corazón' y el *kjoa'aitsjen*, 'pensamiento', conformando de manera íntegra a una persona sana. Por lo que podemos también pensar que la desunión entre el alma y el pensamiento rompe la armonía que existe en su ser interior, quedando en funcionamiento únicamente el corazón.

8 Una de las principales deidades del mundo mazateco.

9 Los *ndí xi tjo* son los hongos sagrados. Hay personas que los asocian con la sangre de Cristo, pero considero que estos términos se encuentran influenciados por la religión católica. Posiblemente, los curanderos mazatecos, al tener un acercamiento con la idiosincrasia católica y haber escuchado los extractos bíblicos donde se menciona que Jesús derramó por nosotros su sangre, hayan relacionado inmediatamente estas narrativas con los hongos sagrados.

Cinco experiencias de locura vividas en la comunidad de Río Santiago

Para comprender el contexto social de la locura realizo un acercamiento a la narrativa maza-teca a través de cinco casos que la comunidad ha experimentado.¹⁰ En las pláticas que se escuchan en la comunidad, se dice que las personas que presentan locura muestran sus efectos más notoriamente cuando la luna se encuentra en *ndá sá*, ‘luna llena’, aunque cada una lo hace a su propia manera, como presento a continuación.

Caso A

Se trató de una dama que vino de una comunidad vecina con un caso de locura. Comúnmente cargaba a cuestas un costal con ciertas pertenencias suyas. Caminaba por las calles principales de la comunidad, vistiendo con harapos. Era común escucharla hablando sola. Las personas de la comunidad se apiadaban de ella y solían darle de comer tortillas en forma de tacos, con un poco de café. En ocasiones se le observaba que iba al río a asearse. Nunca se supo a ciencia cierta cuál fue el origen de su locura. Los niños solían molestarla en ocasiones, por lo que ella intentaba asustarlos correteándolos. A veces se le observaba que descansaba en el cuarto de la comunidad.

Caso B

Se trata de un varón, de 50 años aproximadamente, que lleva alrededor de 20 a 25 años presentando un cuadro de locura. Originario de la comunidad de Río Santiago. En sus años de juventud, esta persona acudía con el grupo de católicos dedicado a ensayar plegarias y cantos religiosos cada domingo en la iglesia de la comunidad. La gente cuenta que en una ocasión **él** se metió a una cueva y que, a su regreso, contó haber tocado unas osamentas: huesos que se encuentran en la cueva. Los abuelos explican que se trata de los huesos de nuestros ancestros. Posterior a este acto, esta persona comenzó a tener delirios. Sus familiares más cercanos no lograron atenderlo a tiempo y, se dice que, si se hubiera realizado el ritual con los hongos sagrados a tiempo, quizás se hubiera rescatado su espíritu. Según las enseñanzas de los ancianos, se tiene la creencia de que el espíritu fue hecho prisionero por el guardián de la cueva.

Es característico de este hombre el hablar solo y en sus conversaciones suele decir: “*Ingó títso*” (trad. “Así está diciendo”), “*Tjín xi títso*”—trad. “Algo está diciendo”—, mientras señala al cielo con los dedos, insinuando que alguien le está transmitiendo el mensaje. Este dialogo se asemeja a lo que dicen los curanderos durante el ritual con los hongos sagra-

¹⁰ Por respeto a cada una de las personas afectadas, de sus familias e involucradas, omito sus nombres y los denomino solo como Caso A, Caso B y así sucesivamente.

dos. También hay personas que se acercan a dialogar con esta persona y le preguntan: “*Jótso ya?*”—trad. “¿Qué dice ahí?”. Entonces, el hombre da una breve respuesta inentendible y comienza a caminar de arriba para abajo hablando entre dientes **o riéndose**. Como si alguien respondiera a lo que dice.

Esta persona es de aspecto descuidado. En ocasiones, las personas de buen corazón le cortan el cabello. Su actividad diaria es caminar por las calles de la comunidad. Suele tomar aguardiente cuando logra obtener dinero pidiendo limosna. De repente esta persona llega a tener una breve lucidez, entonces, la gente lo usa como mandadero y de esta manera recibe una gratificación en especie, como comida, o económica. Por las tardes, se retira a su casa y nuevamente al día siguiente retorna a la comunidad. La gente ya está acostumbrada a su presencia, por lo que ya hacen caso omiso a sus actos, al grado de presentarse en la iglesia y, tanto el párroco como los feligreses, no intentan sacarlo por la fuerza porque ven normal su actuar. Comúnmente se le observa llegar en donde hay eventos sociales, religiosos o políticos de la comunidad, suele comportarse en momentos, pero regularmente empieza a hablar solo. Anteriormente, hubo momentos en los que él se mostró muy violento, entonces sí se le amagaba con dejarlo en la cárcel y de esta manera ya controlaba su actuar.

Caso C

A una persona de género masculino se le acusó de haberse robado la espada del santo patrón de la comunidad: Santiago Apóstol. Posteriormente, esta persona poco a poco comenzó a perder el juicio, terminando loco sus últimos años de vida. En ocasiones, se dedicaba a tomar aguardiente y fue el vicio del alcohol el que terminó con su vida. Las personas de la comunidad relacionaron su estado mental con el antecedente del robo al santo. El hombre comenzó a descuidar su forma de vestir. Solía realizar mandados para recibir alguna gratificación. Se decía sobre este caso que su locura era considerada como un castigo divino.

27

Caso D

Una persona en sus últimos años de vida presentó locura. Se cuenta que ingresó a un sótano de la comunidad, logrando encontrar una salida a 10 minutos de distancia. Él relataba que debajo de la tierra había túneles que permitían caminar. Según él, encontró objetos en los túneles. Tiempo después, deliraba diciendo que lo seguía una niña para jugar. La gente de la comunidad comentó que el contacto con los objetos provocó los delirios: al profanar el sótano, el guardián del lugar se quedó con su espíritu. Esa persona era muy pacífica y la mayoría de la comunidad la ocupaba para actividades funerarias o de la iglesia, como llevar la corona o el agua que utilizan los rezanderos. Lamentablemente, falleció joven y con locura.

Caso E

Existe otro caso en el que una persona del sexo masculino presentaba características similares a la locura. Se dice que le dieron de tomar agua con hojas tóxicas y ahí empezó a enloquecer. Al principio manifestaba que le tocaba vigilar las calles y se ponía a observar en las esquinas de los caminos, asumiendo el rol de guardia del tránsito vial. Les hacía señas a los conductores a cualquier hora del día. Poco a poco, su estado mental fue deteriorándose y empezó a dormir en las calles. Camina durante el día con la mirada perdida. De vez en cuando entabla diálogos con las personas que reconoce. Por alguna razón, sus familiares lo han abandonado. La gente comenta que posiblemente se pueda curar mediante el ritual de los hongos sagrados.

De las revisiones anteriores se puede observar que cada persona fue adquiriendo la locura por diferentes motivos: por haber entrado a lugares sagrados; por profanar un espacio religioso; y por haber consumido alguna planta tóxica. Todas las personas que manifiestan alguna forma de locura son protegidas de alguna manera por la gente de la comunidad: ofreciéndoles de comer o simplemente respetarlos. Han sido pocos los casos en donde la persona loca es violenta, pero a los niños pequeños se les pone de ejemplo que, si se portan mal, podrán llegar a ser como estas personas. Poco se sabe acerca de si son llevadas a centros de rehabilitación para poder atender su locura. Tampoco ha habido casos extremos en los cuales se tengan que encerrar a estas personas porque sean violentas, salvo en el Caso B, donde se utilizaba la cárcel de la comunidad para controlar sus agresiones y una vez que se calmara se le soltaba; algo que funcionó, pues actualmente el hombre modera su comportamiento con la sociedad al sentenciarlo con regresarlo a la cárcel.

Por otra parte, en el contexto de la comunidad existen personas que suelen romper ciertos esquemas de socialización: asumen actos o actividades que no se encuentran dentro de lo normal, quienes hacen eso también son consideradas como personas sin razón. Por ejemplo, hombres o mujeres que suelen reírse mucho; que realicen actividades físicas o domésticas que pertenezcan a otro género; o realizan actividades como tirarse de una altura considerable—actividades de riesgo extremo. En **Río** Santiago, las personas involucradas en situaciones que no están permitidas dentro del comportamiento normal de las personas son catalogadas como locas o, en realidad, medio locas, como se ve en el siguiente relato:

En una ocasión, durante la temporada de lluvia, una persona iba viajando en una camioneta, pero esta persona por algunas razones personales iba expuesta a la intensa lluvia de ese entonces. Las personas que observaban tal situación comenzaban a especular que esta persona tenía principios de locura, ya que no es común que una persona se exponga a la lluvia teniendo espacio suficiente dentro de la camioneta. El

señor iba completamente mojado y su actitud era serena. (C. Filiberto Hernández, comunicación personal en un velorio, junio 2015).

Se podría decir que, quizás, esta persona quería disfrutar de la lluvia durante el trayecto y que no le importaba si se mojaba completamente. Pero para las personas ver una situación así no es normal. Por lo que era común decirle: “*xkálq̄l̄e xé xokji*”—trad. “Debe de estar loco ese señor”.

Otros términos asociados al loco

Otros términos y usos dentro de la lengua mazateca se encuentran asociados a la palabra *cháská* o *skáya*, ‘loco’, como los siguientes:

- *Kjoaskáya* / *Kjoaská*—trad. ‘asunto loco’, ‘locura’. Se define como el concepto de la locura y se entiende como ‘un asunto o problema loco’, ‘algo que te enloquece’. También se utiliza cuando alguien está involucrado en un asunto delicado o peligroso: “*kjoaská tso'bajin*”—trad. “Está metido en un asunto loco, peligroso”—, como implicaciones en drogas o dedicarse a robar o asaltar.
- *Kjimaskáyali*—trad. ‘te estás volviendo loco’. Esta palabra se utiliza para señalar a una persona que no está bien lo que hace, que realiza cosas fuera de lo común. Un ejemplo puede ser tirarse de un árbol; correr desenfrenadamente sin razón alguna; atreverse a ofender a la familia o decir groserías, de ahí que es común escuchar: “*A kjimaskáyali?*”—trad. “¿Te estás volviendo loco?”.
- *Kamaskáyakaol̄e*—trad. ‘Hasta se volvió loco’. Esta palabra se utiliza para señalar a una persona que está estrenando un coche nuevo, balón u otro objeto nuevo, pero su actitud es muy efusiva, tanto que sobrepasa el límite de la alegría. Ejemplo: si está manejando el coche nuevo y este anda de un lado a otro.
- *Ñaki me Kamaskáyana*—trad. ‘Casi me volví loco’. Esta palabra se utiliza para señalar a una persona que logró aguantar un dolor insoportable, pero que tuvo una sensación de volverse loco por el dolor.
- *Ti ská - tsuti ská, chjoòn ská, xé ská, nyoba skáya*—trad. ‘niño loco’, ‘niña/muchacha loca’, ‘mujer loca’, ‘señor loco’, ‘anciano loco’. A la palabra *ská*, ‘loco/loca’, se le adhieren al inicio las partículas para señalar si nos referimos a niño, niña, mujer, señor y abuelo. Sus usos pueden ser: “*Skálq̄li ti?*”—trad. “¿estarás loco niño?”; “*A skáli tsuti? Áni nga k'oq̄atisisíni?*”—trad. “¿Estás loca niña? ¿Por qué dices eso?”; “*Skálq̄le xé xokji, mé to ch'ao tís'inni*”—trad. “Estará loco el señor, mira que mal está haci-

endo”; “*N'iin ská*”—trad. “Señor loco”. Referente a las palabras *nyoba skáya*, ‘viejo loco’, se utiliza cuando el *chátóxo'ó*,¹¹ el principal '*nyoba ng'ajko*', realiza bromas y relajo con la gente que observa su danza, y la gente se refiere a él como el viejo loco. Puede aplicarse también cuando un abuelo actúa mal, como encontrarse en estado etílico y no sabe que es lo que está haciendo.

- También suele usarse el adjetivo de loco para personas que realizan otras actividades: una autoridad; algún profesionista; el *chjota chjine*, ‘profesor’; el *chjinexki*, ‘médico’; o al *na'mi*, ‘sacerdote’. Lo anterior, siempre y cuando no estén actuando bien o rompan ciertas normas sociales de la comunidad. Se puede llegar a escuchar sobre estas personas: “*Skáyale chjotaxá nga k'oatitso*”—trad. “Está loca la autoridad que así anda diciendo”; “*Skáyale chjinexji nga itis'in*”—trad. “Está loco el médico que está actuando así”; “*A kamaskále na'mi? Ánni k'oatís'inni?*”—trad. “¿Se volvió loco el cura? ¿Por qué está actuando así?”.
- *Chjoòn ská*—trad. ‘mujer loca’. Esta expresión aplica para aquellas mujeres que por alguna razón se fueron con otro hombre y abandonaron a su familia. También puede aplicar para una mujer que sea alegre y dicharachera.
- En otros contextos la palabra *ská* aplica para referirse a algunos animales domésticos. Estas referencias tienen la finalidad de regañarlos, como, por ejemplo: “*A skáli niá? Áni k'oatísini?*”—trad. “¿Estás loco, perro? ¿Por qué aúllas así?”—, usada cuando un perro aúlla lastimosamente y que advierte que alguien cercano está convaleciente o puede morir; “*Skálale xq'nda áni k'oatís'inni*”—trad. “Está loca la gallina, ¿por qué está actuando así?”; “*Skálale najño xokji, 'ndíle kasík'en*”—trad. “Está loca esa totola, mató a sus polluelos”. La palabra *ská* también se emplea para referirse a un animal rabioso, como cuando el perro se contagia de la rabia, se vuelve loco y se le dice *niá ská*, ‘perro rabioso, loco’.
- *Najnoská*—trad. ‘tabaco loco, marihuana’. Debido a los efectos que causa el consumo de esta droga, los abuelos lo relacionan con la locura. Los jóvenes que no llegan a controlar su consumo o cuando se encuentran bajo el efecto de la droga se comportan como si estuvieran locos: pierden la noción o la conciencia. Bajo sus efectos la gente puede actuar de manera violenta o atreviéndose a hacer cosas indebidas, actuar como niños, jugando con juguetes u otras actividades. De ahí que se le

11 Personaje principal de un grupo de *huehuentones*, en mazateco *chá tóxo'ó*, quienes encarnan a las ánimas que vienen del otro mundo durante la celebración de Todos Santos. Comienzan a bailar casa por casa desde el 27 de octubre hasta el 02 de noviembre de cada año en las comunidades de Huautla de Jiménez, con variaciones en los pueblos que componen a los otros municipios mazatecos.

dice tabaco loco.

Atraer y provocar la locura: las explicaciones y advertencias de los abuelos(as) mazatecos

En los pueblos mazatecos, las enseñanzas de los más ancianos son el respeto a los valores comunitarios, familiares, personales o de carácter espiritual. De no ser así, la enfermedad se presenta, en consecuencia, como una ruptura en el orden establecido, una violación del trato implícito existente entre los hombres y los pobladores del mundo sobrenatural (Tibón, 1983; Incháustegui, 1994). Los abuelos mazatecos relatan sus saberes y experiencias a los suyos, en este cúmulo de saberes se encuentran las razones del por qué se pierde el conocimiento, la conciencia y llega la locura (Cuadro 1) y de porqué podemos decir de ‘locos atreguados’ o ‘medio locos’: que solamente por ciertos lapsos sufren la locura. Cuando la locura es pensada como una enfermedad, generalmente se le relaciona con el castigo. La locura puede iniciarse después de haber hecho algo malo; de la trasgresión de los espacios sagrados; de agredir físicamente a los padres e hijos.

Dentro de las culturas amerindias, como apunta López Austin:

El castigo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacían presente en aquellos valores que estaban más próximos a su integridad corporal: la salud—por lo tanto, la enfermedad—, y la vida—por ejemplo, en la adquisición de una condición perversa—, que se convertían en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones (López, 1996, p. 301).

Aclaro que no todas las personas que cometen situaciones fuertes en el ámbito moral sufren demencia, sino que pueden llegar a tener alguna enfermedad grave e incurable que los lleve a la muerte o que posiblemente la persona afectada sea un familiar de primer grado, hijo o nieto. Por otro lado, las deidades que obran para el mal, ellos pueden ser invocados para provocar estas mismas situaciones, aunque la persona sea un ser humano ejemplar. De ahí que comúnmente se dice que la persona murió por que provocaron su muerte a raíz de una maldad.

La locura también se puede adquirir por envenenamiento provocado por terceras personas, por depresión—pensar demasiado en algún asunto personal o familiar—, por un susto fuerte—tal es el caso entre los tzotziles, que la locura se puede adquirir mediante elementos naturales—; por envío de los dioses cuando los pobladores desobedecen o transgreden alguna obligación social; y debido a los padecimientos que pueden ser arrojados al alma de una persona por *ak'chamel*, que resulta de manifestaciones somáticas asociadas a

conflictos sociales (Contreras, 2003).

Una experiencia narrada por la sacerdotisa de los hongos sagrados, María Sabina, acerca de personas que provocan daños a terceros es la siguiente:

En seguida, apareció una mujer que se cubría la cara con el antebrazo para que no se viera que sonreía. Era una sonrisa de satisfacción. Reconocí a la mujer. Era la mujer de Faustino Méndez, una hechicera [...] la voz de los hongos dijo: “Ella ha hechizado al viejo Francisco, convirtió su espíritu en tigre...Ella es...” Al mes, me comunicaron que el viejo Francisco estaba repuesto por completo. La mujer de Faustino Méndez, la hechicera, empezó a enloquecer desde el momento en que Francisco vomitó. Así salió la “suerte” y Francisco recapturó su espíritu. La hechicera enloquecida, se desnudaba y salía a la calle... su esposo y sus hijos la abandonaron avergonzados y temerosos. La familia cayó en desgracia. Finalmente, la señora murió de locura... Su maldad se volvió contra ella. (Estrada, 1979, p. 7073)

Esto nos lleva a pensar que la locura puede darse como un castigo que regresa por obrar mal en contra de otras personas, tal como le sucedió en el caso relatado por María Sabina. Encuentro una coincidencia con el caso *rarámuri* en cuya cosmovisión las plantas medicinales y los árboles tienen almas, es decir, principios que los animan y dotan de capacidad de acción e intencionalidad. Algunas de estas plantas pueden provocar la locura (Fujigaki y Martínez, 2012, p 80). Las plantas sagradas que los mazatecos utilizamos para recuperar la salud y el bienestar, entre las que se encuentran *ndí xkq Pastora*, ‘hoja de la Virgen Pastora’ y *ndí xi tjo*, ‘Los pequeños que brotan’, cuando alguien las consume debe ser con cuidado y respeto.

Por ello, en el siguiente cuadro damos a conocer, en un resumen, todas las situaciones encontradas en la cultura mazateca acerca de cómo puede adquirirse la locura.

Cuadro 1. Formas de adquirir la locura.

Tipo	Motivos	Consecuencias
Comunitario	Robo dentro de la iglesia. Que algún representante de la comunidad participe en un ritual sagrado: apertura de un camino, ¹² construcción de un puente, etcétera.	Volverse loco o enfermarse de alguna enfermedad terrible.

12 Este ritual se realiza cuando un guardián no permite trabajar para la apertura del camino, entonces, la autoridad junto con el *chjota chjine* realizan un ritual que consiste en entregar cacao, velas, huevo de totola o incluso sacrificar un gallo o guajolote, dependiendo de la situación, se usa piziate.

Cosmogónico y sobrenatural	Cazar animales y no respetar los días sagrados.	Ser espantados por una culebra venenosa, que el animal que cace se convierta en otro animal peligroso.
	Trasgredir lugares sagrados de las deidades mazatecas y los <i>chikones</i> ¹³ . Tener relaciones sexuales en lugares sagrados—manantiales, cerros u otro. Ingresar a una cueva o sótano sin pedir permiso a los guardianes Tocar algún objeto que se encuentre dentro de ellas.	Sufrir un espanto y posteriormente alguna enfermedad incurable.
	Una maldad dirigida por una persona en contra de otras en donde se pide la locura.	Volverse loco.
	Familiares	Agredir sin causa alguna a los abuelos, padres o hermanos. Causar algún daño a los propios hijos—violación. Asesinar a alguien, ya sea un bebé, niño o niña, mujer o abuelos.
Espirituales	Tener relaciones sexuales y no cuidar los cuatro días especiales o los días que indicó el curandero. Cometer algo indebido durante los cuatro días o los días que solicitó el <i>chjota chjine</i> —curandero o sabio mazateco. Realizar una promesa en un santuario o a los santos en una velada con hongos y no cumplirlo.	Enfermar terriblemente o padecer locura.
	Cuidar los 40 días póstumos después del fallecimiento de algún familiar.	Vivir la pérdida continua de familiares o padecer la locura.
	Hacer maldad a otras personas y que la maldad te regrese a ti.	Que la locura se regrese a ti.

13 En el mundo cosmogónico mazateco existe una serie de deidades llamadas: *N'ai Ts'úi* 'Padre Sol', *N'ai Saa* 'Padre Luna', *N'ai Ch'aon* 'Padre Trueno', *Na Jtsi* 'Madre Lluvia', *Najchá Ngi'nde* 'Abuela madre Tierra'. De ahí, en un segundo nivel están los guardianes que vigilan los lugares sagrados: *Chikon Nindo* 'Guardián del Cerro', *Chikon Nandá* 'Guardián del río', *Chikon Nandá* 'Guardián del manantial', *Chikon Ni'ya* 'Guardián de la casa', *Chikon Ny'óák'en* 'Guardián del panteón', *Chikon Ngijao* 'Guardián de la Cueva' y *Chikon Nijjan* 'Guardián del Sótano'. Estos últimos son los que resguardan los restos de los antiguos ancestros. Los *chikon Tokoxo* y *Chikon San Martín*, son considerados como uno solo y el *Chikon Tokoxo* tiene su morada al oriente de Huautla de Jiménez; a él se le atribuye el resguardo y la protección de los pueblos mazatecos de las zonas alta y baja. Del lado de las mujeres podemos encontrar a *Chjoòn Ndájbe* 'Mujer de agua rastrera', *Chjoòn Chja'a tsja* 'Mujer rendidora', *Ndi Natjaoná* 'Pastora' o 'La virgen Pastora' y en la zona baja, por Soyaltepec, está *Chjún Ningu Xungú* 'La doncella de la peña'. Los abuelos cuentan que la hora para comer de los guardianes o dueños de los lugares sagrados, o de vigilar sus territorios, son al mediodía o la medianoche: por ello, siempre se recomienda no andar a esas horas

Uso de hongos sagrados y plantas medicinales

Hablar de la locura como una enfermedad también tiene relación con otro elemento muy importante dentro de la cosmogonía mazateca: el uso de los *ndí xi tjo* y otras plantas medicinales consideradas como plantas sagradas. Una de las primeras indicaciones al realizar un ritual con los hongos sagrados y con las plantas medicinales es respetar una serie de condiciones de acuerdo con lo que indiquen los sabios y las sabias mazatecas, los *chjota chjine*.

Una de las condiciones es mantener una abstinencia sexual de 53 días cuando se trata de tomarlos por primera vez, mientras que, si ya son ocasiones subsecuentes, solo se requieren cuatro días. Esta regla involucra a todos los integrantes de la familia, por eso, cuando se vive en pareja, se toman otras acciones drásticas como evitar que coman de la misma comida y bebida de la familia que les atendió. Otras condiciones son: procurar no barrer y, si se barre, conservar y tirar la basura después de los cuatro días; no ofrecer comida ni bebida a nadie, esta restricción involucra incluso a los familiares, aunque se corra el riesgo de que la gente nos tache de egoístas; respetar las indicaciones que fueron dictadas por el curandero para enterrar los bultos elaborados antes y después del ritual. También se recomienda que el ritual sea en un lugar secreto y aislado para evitar interrupciones externas, ya que no debe haber ningún contacto con el exterior después de comenzar con el ritual; pues se piensa que una interrupción puede alterar el pensamiento tanto del curandero como del paciente, provocando la enfermedad de la locura.

La locura puede presentarse después del ritual, pues se dice que el paciente aún se encuentra con los efectos de las plantas sagradas. Si posterior a los días indicados el paciente o el resto de la familia incumplió, puede salir afectado el paciente y, posteriormente, el resto de la familia. Si el paciente no se vuelve loco, el otro efecto colateral que sufre es no curarse de la enfermedad que sufría o adquirir una enfermedad más grave e incurable. Cuando sucede esto, los abuelos expresan: “*nichrjinjin kisikitsóntjai*”—trad. “No cuidó los días que le dijeron”.

No llevar a cabo correctamente el ritual puede ser muy perjudicial para las personas. Es importante que los hongos sagrados no sean tomados por las personas sin el consentimiento o guía de un *chjota chjine* experimentado. Se corre el riesgo de que el o los pacientes vivan una experiencia desagradable y que su pensamiento quede en el viaje, esta es una expresión literal. *Quedarse en el viaje* se refiere a que, después del ritual, pasando unas

en dichos lugares, porque se puede correr con la suerte de encontrarse con ellos y provocar un susto, atrapando las almas de las personas y dejándolas encantadas. En la mayoría de los pueblos mazatecos coinciden la conceptualización de estas deidades y guardianes, aunque en otros pueblos pueden variar la terminología.

horas, la persona aún no retorna a la realidad. Entonces, se queda ida, como si aún estuvieran experimentando visiones. Los abuelos dicen: “*s'aà kinyajinle*”—trad. “Aún tienen los efectos”. Por eso, es de suma importancia, que los curanderos que ofrecen este tipo de rituales de curación sean personas con mucha experiencia, pero sobre todo realizar bien el trabajo espiritual para no tener una experiencia negativa.

La propia María Sabina expresaba que muchos jóvenes tomaban los hongos sagrados por experimentar una sensación de tranquilidad, mas no para curarse. Sobre todo, en la década de 1980, cuando hubo una llegada masiva de *hippies* buscando vivir la experiencia, muchos jóvenes entraron en estados de locura (Estrada, 1979). Las curaciones mediante el consumo del hongo sagrado por ningún motivo deben de ser colectivas, los sabios y las sabias mazatecas que realmente realizan las curaciones jamás lo hacen en colectivo, sino que solo el paciente o quizás algún familiar cercano puede tomar y acompañarlos en el ritual. Aunque los curanderos de hoy en día han quebrantado esta regla y suelen hacer rituales colectivos.

Curar la locura a través de veladas con los hongos sagrados

Muchos relatos de los abuelos dictan que para poder rescatar el alma o espíritu de la persona se debe de recurrir al ritual sagrado con los *ndí xi tjo*. Una situación compleja para los que lo han vivido, ya que necesitan realizar muchas veladas y entregar varios presentes, todo lo que el guardián del lugar pida. La atención tiene que ser muy especial si se quiere recuperar el alma de la persona enferma. Cuando la persona no recibe la atención inmediata se corre el riesgo de quedarse así de por vida.

Las curaciones van acompañadas con la preparación del cacao, piziate,¹⁴ huevos de totola y pluma de guacamaya. Dependiendo del grado de afectación, se requerirá el sacrificio de un gallo o de un guajolote o simplemente la sangre. Estas ofrendas son entregadas en los lugares que los sabios indican, y se puede llevar al enfermo o no. La familia del afectado debe de guardar varios días e, incluso, cerrar la puerta de sus casas a todo visitante. El objetivo es que la curación resulte efectiva y el enfermo recupere su alma o espíritu.

A diferencia de los contextos indígenas, en las sociedades occidentales las personas catalogadas como locas eran encerradas en instituciones y, de alguna manera, se les aplicaban técnicas o métodos poco humanos, ya que eran maltratados porque se pensaba que estaban poseídos por demonios (González, 2012). En el caso particular de los mazatecos, depen-

14 Para obtener el piziate se martaja la hoja de cacao con cal y aguardiente, posteriormente se mezcla con un poco de aguardiente y se deja secar. Así se obtiene una pasta verde.

diendo de la familia, suelen darles atención inmediata, siempre y cuando los familiares más cercanos de la persona afectada la apoyen. Aunque también puede haber casos donde sucede lo contrario: son dejados libres y abandonados a su suerte. Hoy en día, los mazatecos que llegan a enfermar y presentar locura pocas veces son atendidos por instituciones médicas o de psiquiatría o de algún especialista en la materia.

Reflexiones finales

A través de la oralidad se transmiten conocimientos y saberes ancestrales de los pueblos originarios (Meza, 2012). Hoy en día, los abuelos mazatecos han usado estos recursos para explicar, informar y aconsejar dentro del ambiente familiar y social: en la familia, con los amigos, los compadres o con el resto de la comunidad. Quizá en momentos se usa la segunda lengua, el español, pero siempre se antepone las ideologías del pensamiento mazateco. Por medio de la oralidad se describen sucesos naturales y sobrenaturales; la relación intrínseca que existe en ambos entornos y el ser humano; los procesos de elaboración de herramientas o de productos; se instruye sobre cómo educar a los niños; se explican normas y reglas de convivencia. Por ello, el idioma mazateco se convierte en una vía importante para la transmisión del pensamiento mazateco, como Inchaustegui explica:

[...] a través del lenguaje mazateco explican a sus descendientes que las enfermedades como la locura, se consideran como castigos, y estas puedan llegar a afectar la descendencia de las personas que cometan algún pecado indeseable y que esto produzca la enfermedad de la locura (1977, p. 12).

Por ello la insistencia en la formación de valores y principios. Los valores más comunes que los abuelos mazatecos fomentan dentro de los círculos familiares y sociales son: el respeto y la ayuda mutua; la responsabilidad; la honestidad; la sinceridad; la solidaridad; el trabajo colectivo, entre otros. Muchos de estos valores se inculcan desde los primeros años hasta llegar a ser jóvenes, se siguen recordando durante el matrimonio y, en la vejez, funcionan como anécdotas y vivencias para enseñar a los más jóvenes.

Para las familias mazatecas es fundamental tener en cuenta el entorno natural y sobrenatural antes de las religiones, las instituciones educativas y la forma de vida moderna. Estos conocimientos locales son una ideología muy arraigada que permite mantener el equilibrio entre el ser humano y su entorno. Por ello, romper esas reglas y valores, muchas veces, tienen como consecuencia castigos y enfermedades, como la locura.

Los abuelos y abuelas mazatecas piden atender las siguientes recomendaciones:

- Comportarnos debidamente en los espacios sagrados.

- No andar al mediodía o la medianoche en los lugares anteriores.
- Si uno llegase a nadar en los riachuelos, pedir permiso al guardián del lugar.
- No orinar o tener relaciones sexuales en los ríos.
- Las actividades se realizan a temprana hora porque los que hacen el mal salen en la noche.
- Resguardarse, siempre pedir permiso a los *chikones* y deidades para realizar cualquier actividad: construcción de una casa, talar un árbol, cazar animales, salir a sembrar, etcétera.

Los abuelos hacen hincapié en la relación recíproca entre las sociedades y el medioambiente. Es necesario promover y aplicar las normas y valores mazatecos para mantener un equilibrio de respeto hacia el entorno. Es importante reconocer que también existe cierta discrepancia con una parte de la comunidad sobre esta forma de concebir el mundo para quienes es simplemente un conjunto de supersticiones, ideas vagas que los abuelos tenían. Para las nuevas generaciones, las formas de pensamiento de los ancestros de los pueblos originarios se han vuelto obsoletas e, incluso, los mismos padres y abuelos dejaron de creer (López, 1989), muchas veces influenciados por las religiones introducidas a las comunidades. La formación de profesionistas ha generado también el demérito de los conocimientos y de formas de concebir el mundo propias de los pueblos. También existe una lucha ideológica entre rescatar los saberes locales respecto al tratamiento de las enfermedades debido a la intervención de la biomedicina.

Debido a lo anterior, concluyo que es de suma importancia retomar y promover una interpretación desde las entrañas de nuestras culturas, dejar a un lado los pensamientos y prácticas hegemónicas, dejar de comparar o buscar similitudes y centrarnos en los conocimientos propios. Una forma de honrar a nuestros ancestros es buscar entender su pensamiento a través del idioma originario que nos dejaron, donde aún se encuentran los saberes y conocimientos de las abuelas y abuelos. Honrar este pensamiento es respetar al Padre Sol, Padre Luna, Padre Trueno, la Madre Abuela Tierra, a la Madre Lluvia, respetar a los guardianes de los cerros, de las plantas, de los animales, preservar las creencias y valores que se han construido alrededor de ellos.

Referencias

- Asdrúbal, S. (2014). El benekuá: la curación de la loquera entre los indígenas embera chami de Colombia. En Brigidi y Comelles (Comp.), *Locuras, cultura e historia* (89- 104). Bogotá. Tarragona.
- Bajtin, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid. Alianza.
- Contreras, U. (2003). Conflicto Social y enfermedad en los Altos de Chiapas (estudio de caso). En *Estudios sociológicos*, 62 (21), 399-420. <https://doi.org/10.24201/es.2003v21n62.557>
- Echeverría, J. (2012). *Los locos del ayer: Enfermedad y desviaciones en el México Antiguo*. México. Instituto Mexiquense de Cultura.
- Ellis, C., Adams, T. y Bochner, A. (2019). Autoetnografía: un panorama. En Bénard (Coord.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa* (17-41). México. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Estrada, A. (1979). *Vida de María Sabina, la Sabia de los hongos*. México. Siglo XXI.
- Fernández de Miranda, T. (1951). Reconstrucción del protopopoloca. En *Revista mexicana de estudios antropológicos*, (12), 61-93.
- Fujigaki, A. y Martínez, I. (2012). Locura y transgresión social: La noción de lowiame entre los rarámuris de México. En González (Ed.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la locura* (45-74). México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, E. (2019). Mitología de la cultura mazateca sobre el Sol y la Luna. En Noboru *et. al.*, (Coord.), *Cosmovisiones en México* (89- 103). México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, B. (2012). Locuras y trastornos mentales. En González (Ed.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la locura* (15-44). México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- INALI. (2022). *Xujun Kjuatéxumare Énná. Norma de escritura del idioma mazateco*. México. INALI.
- Inchaustegui, C. (1994). *La mesa de plata: Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. México. Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

- Inchaustegui, C. (1984). *Figuras en la niebla: relatos y creencias de los mazatecos*. México. Dirección General de Culturas Populares.
- Inchaustegui, C. (1977). *Relatos del Mundo Mágico Mazateco*. Puebla-México: INAH.
- INEGI. (2020). *Censo de Población de pueblos indígenas*. México.
- Kazianka, B. (2012). ¿El pluralismo médico como concepto adecuado en el contexto de la biomedicina “global” y la medicina indígena “local”? un ensayo sobre la realidad médica de los mayas itzáes en San José, Guatemala. En *Scripta Ethnologica*, XXX-IV, 39-68. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14828711003>
- López Austin, A. (1989). *Hombre - Dios, religión y político en el mundo náhuatl*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (1996). *El pasado indígena*. México. Fondo de Cultura Económica.
- López, M. J. (2018). *Chuvaj: Un acercamiento a la enfermedad Tsotsil de la locura*. (Tesis de Licenciatura en Antropología Cultural). Puebla, México. Universidad de las Américas de Puebla, México.
- Meza, I. (2012). Lengua y cosmovisión. Elementos de resistencia y comunalidad en tres comunidades mayas: macehuales de Quintana Roo. En *Cultura y representaciones sociales*, 7 (13), 96-153. <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v7n13/v7n13a4.pdf>
- Portal, A. M. (1982). *Cuentos y mitos en una zona de la mazateca*. (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Tibón, G. (1983). *La ciudad de los hongos alucinantes*. México. Panorama.
- Vázquez, M. (2018). *Las almas mazatecas a través de los procesos de salud y enfermedad*. (Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos). México. Universidad Nacional Autónoma de México.



EL GABINETE

En caso excepcional: atención de afecciones anímicas en una comunidad mazateca de la Sierra Negra de Puebla

Ángela Nanni Álvarez

Resumen

La siguiente presentación aborda algunos relatos sobre el padecimiento y la atención de afecciones anímicas en Mazatzongo de Guerrero, Puebla. El recorrido se traza a partir de experiencias que aluden a los malestares e infortunios provocados por la interacción de mujeres y hombres mazatecos con entidades no humanas, y también aquellos provocados por las desavenencias entre personas o familias. La especificidad de la sintomatología requiere que el despliegue de la atención terapéutica se concentre en el uso de algunas plantas y saberes locales, a cuyo auxilio se recurre después de agotar otras instancias de curación.

De carácter popular, los conocimientos derivados de la búsqueda, mantenimiento y recuperación de la salud iluminan las nociones colectivas sobre el bienestar y la cordura, en contraste con la enfermedad y la locura. Así entonces, el equilibrio anímico es reflejo del balance personal y comunitario por lo que, ante las perturbaciones coyunturales, su cuidado y atención es imperativo aún se recurra a recursos excepcionales.

Palabras clave: salud, enfermedad, bienestar, cordura, locura.

Abstract

The following presentation addresses some stories about the suffering and care of animic disorders in Mazatzongo de Guerrero, Puebla. The path is outlined from experiences that allude to the discomforts and misfortunes caused by the interaction of Mazatec people with non-human entities, and also those caused by disagreements between individuals or families. The specificity of the symptomatology requires that the deployment of therapeutic attention be focused on the use of local knowledge and plants, whose help is resorted to after exhausting other instances of healing.

Of popular character, the knowledge derived from the search, maintenance and recovery of health illuminate collective notions about well-being and sanity, in contrast to illness and madness. The animic balance is a reflection of the

personal and collective balance, therefore, in the face of temporary disturbances, its care and attention is imperative, even if exceptional resources are used.

Keywords: health, illness, wellbeing, sanity, madness.

Introducción

Una semana de abril de 2010 realicé mi primera estancia de trabajo de campo en Mazatzongo. Llevaba conmigo el entusiasmo de aprender; *a priori*, había seleccionado investigar respecto a las nociones mazatecas relacionadas con la salud, la enfermedad y la terapéutica local para atender padecimientos. De manera acotada, como tantas y tantos otros estudiantes de las disciplinas antropológicas, quería indagar respecto a las consecuencias físicas y anímicas derivadas de la interacción de las personas con las entidades no humanas que cohabitan en los cerros, ríos, ojos de agua, árboles y cuevas. Esa semana, Macrina me enseñó sus plantas de traspatio, pues ya le había platicado mis intenciones. Su jardín botánico era un recurso al que acudía para tratar afecciones muy concretas: desde malestares estomacales, respiratorios o cutáneos, hasta el espanto y el malaire.

Aunque con el tiempo mi tema de investigación inicial fue inclinándose hacia cuestiones ontológicas—la noción de persona—, escribí algunas exposiciones relacionadas con el asunto de la salud y la enfermedad. Al concluir la licenciatura en 2013, di un salto mortal hacia la sociología, buscando aproximarme al oficio etnográfico desde otras perspectivas y complejos teóricos, por lo que me alejé de las indagaciones. De cualquier forma, las grabaciones de entrevistas y las notas del diario de campo se conservan conmigo, así como algunas interpretaciones que pude haber dado a la cuestión, gracias al acompañamiento de una profesora en particular. En mi memoria, además, están los recuerdos de esos encuentros.

Quise escribir, en esta ocasión, volviendo al punto inicial: a mis primeras interrogantes y a las informaciones que entonces me convidaron en Mazatzongo, pero, también, a la revisión crítica del primer *corpus* teórico al que recurrí. La intención es compartir algunas preguntas que puedan ser útiles para las y los etnógrafos interesados en abordar la cuestión de la salud, la enfermedad y los tratamientos de curación. Así, el texto debe leerse tomando consideración dos cosas que supongo importantes: 1) deriva de los datos obtenidos en mis estancias en la comunidad del 2010 al 2012; 2) los apuntes aquí presentados pretenden extender a las y los lectores una reflexión sobre la manera en que planteamos nuestras interrogantes de investigación, tanto a nivel etnográfico como conceptual.

Las siguientes páginas se organizan en una suerte de trayecto que se categoriza a partir de asociaciones concretas: inicialmente, una sección sobre los no humanos que habitan Mazatzongo y sus inmediaciones; luego, una breve exposición sobre la enfermedad del espanto, frecuentemente asociada con dichos seres. Seguido de ello, se presentan algunos relatos sobre el malaire que, por su carácter, puede resultar tanto del contacto con lo no humano como de escenarios de tensión entre personas humanas. En todo este recorrido de interacciones y afecciones aparece, a veces, la locura, por lo que presentaré, antes de concluir, algunas observaciones al respecto. Finalmente, en el último tramo y al anclar los datos etnográficos al estudio de la cosmovisión mesoamericana, esbozo algunas preguntas más, en orden de reflexionar en las posibilidades de su abordaje.

* * *

Mazatzongo es una comunidad del municipio de San Sebastián Tlacotepec, ubicado en la Sierra Negra al sur del estado de Puebla. Colinda con los pueblos mazatecos de Buena Vista, Peña Alta, Tepozapa y con el estado de Oaxaca. Al ser una junta auxiliar del municipio, tiene cuatro inspectorías: La Guacamaya, Cruztitla, Buena Vista y Peña Alta. De acuerdo con el INEGI (2020) habitan en el pueblo un total de 696 personas, de las cuales 531 son hablantes de mazateco. En cuanto a los servicios de salud pública, 614 personas dijeron estar afiliadas y recibir atención por parte del Instituto de Salud para el Bienestar (INSABI), de la Secretaría de Salud (SS). Diez años antes, el Censo arrojó un total de 767 habitantes, con 633 hablantes de mazateco. En total, 693 personas no estaban afiliadas a los servicios públicos de salud (INEGI, 2010).

La atención de algunos padecimientos infecciosos o fisiológicos se busca a través de la medicina alópata en la clínica de salud, aunque las más de las veces no cuenta ni con insumos, ni con médico. Ante ese panorama, en ocasiones se recurre a la sección de farmacia de las tiendas de la comunidad, donde algunos medicamentos de venta libre pueden adquirirse pagando su precio. Además de estos caminos, cuantiosos recursos de sanación son utilizados de manera autogestiva, gracias al conocimiento de la botánica local. Muchas veces, los tratamientos son, incluso, complementarios.

Más allá de las afecciones infecciosas o fisiológicas que pueden tratarse por la biomedicina, en Mazatzongo me contaron historias diversas sobre un amplio corolario de afecciones a la salud física y anímica que son atendidas con urgencia. Las preguntas iniciales que guiaron mis indagaciones sobre este aspecto de la vida comunitaria, pueden resumirse en las siguientes: ¿Qué enfermedades afectan a las y los mazatecos y de qué manera se manifiestan los padecimientos? ¿Cómo es posible identificar a qué tipo de interacción no-

civa responden? ¿Cuáles son las implicaciones individuales y sociales al verse afectada la persona? ¿A qué recursos de atención y recuperación se recurre?

Con ya algunas pistas sobre la existencia de ciertos malestares comunes entre los pueblos indígenas,¹ fue posible distinguir que las enfermedades, sobre todo aquellas que trastocan por completo la cotidianidad de la persona, responden a dos tipos de interacción. En primer lugar, algunos de los padecimientos aluden a la posible interacción desafortunada que hombres y mujeres, de todas las edades, pueden establecer con las entidades no humanas;² por otro lado, en ciertas ocasiones de igual peligrosidad, estos aparecen como resultado de situaciones conflictivas entre individuos, familias o facciones.³

En ese sentido, sobre todo las infancias y los hombres y mujeres cuyo corazón es susceptible, ven afectado su bienestar físico y anímico a partir de la posición relacional en la que se encuentren. Las perturbaciones que puedan darse, a veces de manera coyuntural, derivan en dos enfermedades bien identificadas en la comunidad: 1) el espanto y 2) el malaire. Ambas producen serios malestares físicos que van desde el dolor crónico, la fiebre, la falta de apetito y la afectación de algunas partes del cuerpo, hasta la pérdida paulatina de la cordura, más asociada con un trastorno en el componente anímico de la persona.⁴

“No era él”: chaneques y dueños de los cerros

La presencia conocida de entidades incorpóreas pero visibles, que habitan algunos parajes más o menos cercanos al pueblo, es bien conocida en Mazatzongo. Los *yolo' o*—chaneques,

- 1 En la región, las investigaciones de Incháustegui (1983; 1994) y Boege (1986; 1988) para la Sierra Mazateca; y de Romero (2007; 2011), con los nahuas de la cabecera municipal Tlacotepec de Porfirio Díaz, fueron referencias importantes sobre los malestares del espanto y del malaire.
- 2 En mi tesis de licenciatura exploré la noción de persona mazateca a partir de explorar las relaciones intersubjetivas, contrastando ciertos criterios con la caracterización local de los no humanos. En suma, la propuesta se centró en la delimitación de una serie de rasgos definitorios de la persona mazateca, que van desde la constitución y materialidad corporal, el espacio habitado y los hábitos sociales, tales como las normas alimenticias sustentadas en el consumo de maíz (Nanni, 2013).
- 3 La profundización de mi investigación en Mazatzongo, tras el viraje hacia la sociología, me permitió prestar más atención a la diversidad de escenarios de conflictividad social en la comunidad. Cuestiones de suma importancia en la vida cotidiana como el faccionalismo político, las expresiones de desigualdad de clase, o la jerarquía entre hombres y mujeres, me hacen ahora enfatizar que los malestares anímicos pueden ser también, la forma en que se expresa alguno de estos fenómenos.
- 4 En el caso de Mazatzongo, el alma o componente anímico—nombrado también espíritu—, es aquella fuerza que permite, en sí, la vida misma: la voluntad, el pensamiento, la intencionalidad y el entendimiento. Desde esa perspectiva, algunos animales, el maíz y también las entidades no humanas, poseen una animosidad similar que dota de presencia y agencia a los existentes del mundo. Siguiendo los planteamientos de López Austin, todos los seres del cosmos comparten dicha sustancia sutil, pues, en el tiempo mítico, “eran como gente, hablaban como gente, tenían pensamientos y pasiones porque eran personas” (2006, p. 54). De acuerdo con Descola (2004) esta “interioridad similar”, inmaterial, atribuida tanto a humanos como a no-humanos es justamente lo que permite que se establezcan vínculos y comunicación entre ambos (Nanni, 2013).

en español—, *Yogú Nindú*—dueño del cerro asociado con Martín Caballero— y *Notchó Chiquinró*—Abuelita Hambrienta—, salen al encuentro de las y los caminantes en sus andanzas diurnas o nocturnas por los cafetales, los ríos, los cerros y las cuevas. Este conjunto de conocimientos se presenta en un campo semántico cercano a aquello que, para hacerse inteligible a la escucha foránea, es considerado una leyenda, una historia casi fantástica, un rumor. Desde las y los pequeños, hasta los más mayores, saben o conocen algún relato relacionado con la existencia de estas entidades. No hay que confundirse: aunque se narra con fabulaciones son anécdotas que alguien, en efecto, experimentó.

Los encuentros son generalmente fortuitos y suele ser recurrente que se produzcan en soledad: la persona está aislada de otras al momento en que la aparición tiene lugar. ¿Qué han visto las miradas testigo de estas presencias? Los chaneques, cuando son percibidos al hacerse visibles a los humanos, se muestran como criaturas pequeñas, de poca altura; su figura es extraña, fuerte y desnuda. Se manifiestan a ciertas horas precisas del día, salen a bañarse al río, hacen reuniones grupales donde se alimentan y conviven entre sí. Viven en los árboles y en las rocas cercanas a las afluentes, pero también pueden avistarse en los cafetales. Estos seres tienen un poder extraordinario: cuando lo deciden, son capaces de transformarse tomando la imagen corporal de un hombre o una mujer para engañar la percepción de la persona incauta.

En el día son pequeños chamaquitos, se dejan ver por los niños. Y hay lugares apartados, como lugares encantados, ya te enseñan. Cuando estás cerca agarra la personalidad de acá, nativa; se transforma a la persona que es de acá de la comunidad. Lo ves caminando y todo, pero se va transformando a una persona que es de acá para que no tengas miedo y vayas. (Maximino Dorantes, entrevista, 31 de marzo de 2010).

Intrépidos, entablan comunicación con las personas mediante el engaño de presentarse con un rostro y cuerpo conocidos. El *yolo'o* emula la forma e imagen corporal de determinada persona humana: su cara, su complexión física, su manera de caminar y hasta su forma de vestir.⁵ Se refiere que, ante el encuentro, tratará de llevarse el alma de la persona,

5 Siguiendo a López Austin “lo sobrenatural [el alma] en esta tradición forma parte de todos los seres; pero en algunos se encuentra limitada por una capa más gruesa de materia pesada [el cuerpo]” (2006, p. 171). Para Aguado Vázquez, la imagen corporal es “el conjunto de evidencias referidas al cuerpo humano” (2011, p. 44) y, para Taylor es “un especial tipo de apariencia corporal, practicar ciertos tipos de comportamiento comunicativo y social, y poseer ciertos estados de conciencia” (1993, p. 205). Otro planteamiento interesante es el de Pitarch, quien distingue entre el *cuero-carne*—la composición física y material de la persona— y el *cuero-presencia*, entendido como “la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa” (2010, p. 181). En Mazatzongo, indicadores como la estatura, el color de la piel, poseer todas las extremidades, el tono de la voz e incluso la cantidad de vello corporal, son señalamientos de un cuerpo e imagen cabalmente humanos. Esto es notable cuando se han referido con cierta extrañeza sobre la corporalidad de algunos mestizos y extranjeros debido a su exag-

perderla entre las sombras de los cafetales, las veredas o los ríos. En estos casos, quien resulte atrapado por la interacción enfermará inevitablemente.

De manera similar ocurren los encaros con el dueño del cerro, *Yogú Nindú*, personaje asociado con San Martín Caballero. De gran altura, con tez pálida y cabellos güeros, anda en caballo vestido de negro. Vive al interior de los cerros, por lo que generalmente aparece allí o en el cruce de cuatro caminos. Es dueño de todo lo que hay: las plantas, los animales, el agua y la tierra. En los relatos se explica que, muchas de las veces, intercepta a las personas para ofrecerles dinero a condición de que le sirvan eternamente en el destino *post mortem*. Su portentosa riqueza implica que se establezca una relación asimétrica con el *Yogú Nindú*, por lo que es recomendable rechazar sus insistentes ofertas y sacarle la vuelta con prontitud.⁶

¡Un señor grande! De todo como un rey. No es un señor pobrecito o algo así, ¡no! Es un personaje, pues. Una persona físico, como nosotros, pero está lleno de cosas. De momento lo tienes ahí, desaparece. Nadie ha contado que el dueño del cerro sea feo, sea monstruo, es un rey que vive dentro. (Maximino Dorantes, entrevista, 31 de marzo de 2010).

Por último, en Mazatzongo existe otra entidad conocida como Abuelita hambrienta o Mujer de agua fría, que habita en una cueva muy cercana a la comunidad. Ella es la dueña del cerro conocido como La Garrapata, desde donde fluye una cascada. Como el *Yogú Nindú*, es propietaria de la tierra, del cerro y de los animales que allí viven y está relacionada con la abundancia o escasez de la cosecha de maíz. Cuentan, además, que dentro de su casa hay *shundiles*, piedras con forma humana de alto valor cuya posesión está estrictamente prohibida para los humanos. Apropiarse de sus tesoros trae consigo el castigo del cuerpo, la mente y el alma.⁷

Sí tiene dueño, como este cerrito que está aquí donde está La Garrapata, está un cerro y muchos dicen que está ahí la Abuelita, la Abuelita hambrienta, es

erada altura o a la palidez de su piel. Los chaneques y los dueños de los cerros emulan la imagen corporal humana con la intención de posicionarse en los encuentros intersubjetivos con los humanos, pues la imagen percibida del otro permite el establecimiento de la relación, aunque, como se explica en los relatos, las intenciones de los no humanos sean, muchas veces, perniciosas (Nanni, 2013).

- 6 Para conocer más, Incháustegui (1983; 1994) presenta una extensa y bonita serie de relatos sobre la relación de varios pueblos mazatecos de Oaxaca con la figura del dueño del cerro.
- 7 Los dueños, tanto *Yogú San Martín* como la Abuelita, son poseedores de un tipo particular de piedras que, dependiendo de la situación, presentan cierta intencionalidad. Estas piedras se encuentran en de las cuevas; algunas tienen la forma de una persona humana, pero también las hay de muchas otras. En Mazatzongo se les llama *shundile*, y son, en pocas palabras, las pertenencias de los no humanos que habitan en el cerro; artefactos y objetos idénticos a los que los mazatecos guardan comúnmente en casa: metates, camas, cucharas, platos, fogones, etcétera. Sin embargo, cuando una persona los roba y los usurpa de su medio, adquieren la capacidad de hablar. Romero explica, con gran detalle, el origen mitológico de estas entidades, con los nahuas vecinos de Tlacotepec (2011).

la dueña de ese cerro porque no puede entrar uno ahí como quiera. (Maricela Carrera, entrevista, 17 de marzo de 2011).

Hay personas en el río que es mujer de agua fría, vive en el río. Como mujer... ahí pues está el agua fría, la mujer de agua fría, ahí vive ella, pero le dicen Notchó Chiquinró. Ahí vive dicen que la abuela se transforma cuando hay sequías y cuando hay lluvias. (Macrina Dorantes, entrevista, 29 de marzo de 2010).

Estas entidades, aunque en ciertas interacciones se asemejen a las personas humanas, pertenecen a un grupo de sujetos cuyas imágenes, hábitos e intenciones son particulares. Las diferencias se centran, mayormente en los siguientes aspectos: 1) la imagen corpórea es sutil, transformable, anómala e intangible; 2) sus hábitos de socialización excluyen a la comunidad de los humanos; incluso los espacios en que moran les están vetados o condicionados a cierta normativa de usufructo;⁸ 3) la cualidad de su intencionalidad, al momento de las interacciones, suele ser predatoria y asimétrica.⁹ La condición desigual entre grupos, por lo tanto, se pone de manifiesto en tanto el contacto acarrea una serie de consecuencias generalmente funestas para las personas, de las que solo es posible escapar si se tiene la suficiente fortaleza anímica.

El espanto: encierro del alma

El diagnóstico del espanto se realiza una vez que la persona presenta ciertos síntomas asociados: decaimiento, falta de apetito, fiebre, dolores y pulso acelerado. Es importante preguntar qué sitios peligrosos pudo haber visitado, haciendo hincapié en los recorridos recientes por los caminos solitarios, los ríos, el monte; en suma, lugares en los que la presencia de los no humanos es característica. Generalmente, lo que sucede en este caso es que la persona susceptible irrumpe en un territorio que le es ajeno—si bien no completamente desconocido—,

8 Las normativas para usufructuar los espacios y bienes de las entidades no humanas, como el agua de los ríos y la tierra fértil para la milpa y el cafetal, generalmente implican actos de respeto y solemnidad por parte de las personas humanas: atravesar con sigilo, pedir permiso de manera verbal, ofrendar flores, cacao, piedras o cruces, evitar el medio día o la noche y, especialmente, no realizar actos considerados indebidos, como el consumo de alcohol y las relaciones sexuales (Nanni, 2013).

9 Incháustegui (1994) indica que la cosmovisión mazateca está centrada en el reconocimiento del poder que ostentan las entidades no humanas respecto a los humanos, y enfatiza la libertad que estas entidades tienen para incursionar en el espacio y tiempo humanos; mientras que, a la inversa, se trata de una exención otorgada a los especialistas rituales en ciertos contextos. De acuerdo con Boege (1988), la existencia de una jerarquía que ordena las relaciones sociales, no solo entre los humanos, sino con los seres mitológicos es producto de la posibilidad que éstos otorgaron a los mazatecos para sembrar y vivir de la tierra. Así, reiteradamente, las y los humanos están emplazados a cumplir con las normativas cotidianas y rituales, en pos de conservar el favor. En una actualización de estas premisas, Torres Cantú (2015) explora la equiparación del *Chikón*, del dueño del cerro o el diablo, con los caciques y comerciantes ricos en la Mazateca Baja, señalando la subordinación de los humanos a esta entidad y, por lo tanto, su reflejo en las relaciones de poder entre personas.

lo que puede provocar que su alma quede atrapada en el lugar. A veces, el espanto ocurre por el sobresalto ocasionado por una caída, un ruido o un animal; pero, también, puede suceder en caso de la acción directa y malintencionada de los no humanos. En cualquier caso, desposeída de su fuerza anímica, la persona espantada no puede realizar sus actividades cotidianas con normalidad, se va debilitando y la falta de energía y ánimo provoca una especie de aislamiento y dilución de los comportamientos sociales esperados por su comunidad.

Considerado un padecimiento riesgoso, es importante que, una vez identificada la posible interacción nociva, se reciba atención especializada. El sistema médico alópata no puede tratar la enfermedad, pues las dolencias físicas son más bien un reflejo de una profunda afectación anímica y social. En todo caso, en las primeras etapas de la observación de los malestares, las y los familiares del paciente le administran algunos recursos paliativos para el temporal alivio del dolor y la fiebre. La atención especializada, por tanto, se vuelca sobre los conocimientos y prácticas locales de procuración y restitución de la salud.

Para curar el espanto y, más específicamente, para lograr el regreso del espíritu al cuerpo, debe realizarse una limpia con huevo y ruda—*Ruta chalepensis*— que confirme la pérdida del componente anímico. Posteriormente, la persona encargada de ejercer el proceso de sanación—que puede ser su familiar o algún especialista— acude al sitio donde ocurrió el susto; una vez allí procede a golpear el suelo o el agua con una vara o con la planta cuatro milpas, mientras grita el nombre de su paciente; el llamado incluye, además, peticiones dirigidas a su alma, rogando que no permanezca en ese lugar y que vuelva a casa. Para fortalecer la curación es recomendable llevar una prenda consigo y que alguien, desde casa, le llame con una jícara.

Otro de los remedios consiste en rociar agua bendita en el rostro del espantado, también llamándole por su nombre. Como coadyuvante, se puede hacer un té con agua o un puño de tierra del lugar, hervido con hojas de vergonzosa—*Mimosa pudica*— y ruda, que debe tomarse durante cuatro días. El paulatino mejoramiento del enfermo supone que su espíritu ha regresado del encierro. En algunas ocasiones el espanto afecta gravemente a la persona y los síntomas indican un alejamiento casi total de su entorno material: sin resquicio de fuerzas para moverse, pierde también la capacidad de hablar, beber y alimentarse, lo que imposibilita la recuperación de su espíritu; por lo tanto, un caso de tal severidad puede, en última instancia, conducir a la muerte.

Casi feneció una joven mujer que se encontraba sola lavando en el río. De la mujer había un hombre enamorado que solía, sigilosamente, acompañarla en sus faenas. En aquella ocasión, ella se detuvo a realizar las labores cerca de una gran roca que, por su for-

mación y acomodo, hace una cueva oscura y profunda a un lado de la afluyente. Concentrada, de pronto comenzó a sentirse rodeada de un frío que le penetró los huesos. Unos segundos después de la sensación, miró que su compañero se aproximaba tiernamente: platicaron, se abrazaron, se quisieron en secreto, pasando por alto la normativa de no intimar en lugares prohibidos. Tras el idilio, de repente, la figura del hombre se desvaneció. En tal instante, la mujer, como si despertara de una ensoñación, comprendió que su encuentro cercano había ocurrido con un *yolo 'o* quien, para engañarla, se hizo pasar por su amante. El espanto de la realidad la enfermó gravemente, trastornando su cordura. Cuentan que se estaba muriendo. Casi se muere.¹⁰

El malaire: encuentros desafortunados con los no humanos

La intrusión de un elemento ajeno y sutil en la composición de la persona se conoce como *malaire*, otra de las enfermedades que pueden desatarse tras el contacto con las entidades no humanas. A diferencia del espanto, este padecimiento también puede ser provocado por otra persona que, a causa de algún conflicto, busca afectar a alguien de esta manera. En Mazatzongo, el malaire por contacto no humano se manifiesta por la falta de sueño y sosiego, fiebre y dolor de cabeza. Para su curación, primero es necesario diagnosticarlo a través de una limpia similar a la del espanto. Mientras se frota el huevo por el cuerpo de la persona enferma, se ora por su bienestar; seguido de esto, se quiebra en un vaso de agua y la información que arroje será leída por la especialista.

En caso de que aparezca una nubecita blanca muy grande o si la yema está reventada, la enfermedad es muy fuerte, por lo que se debe ampliar el tratamiento. En ese caso, es imperativo ahumar al paciente con un ramo tejido con algunas palmas de las cuatro esquinas del techo de la casa y nido de telaraña. Con esta curación, se espera la expulsión del aire nocivo y la desaparición de los síntomas físicos del malestar, lo que resulta en el restablecimiento paulatino del comportamiento y la restitución de la salud. Sin embargo, puede causar graves sufrimientos que se manifiestan en una suerte de pérdida de la cordura. La inquietud que provoca en la persona es asociada a cuadros de locura debido a la extrañeza del comportamiento en que deviene.

¿En qué casos esto sucede? Alguna vez un hombre caminó por los dominios de La Garrapata, hogar de la Abuelita hambrienta. Maravillado con el agua cristalina, los peces brillantes y la abundante vegetación, se apresuró a entrar en la cueva. Sus ojos nunca habían visto las piedras, los *shundiles*, que allí dentro se encontraban: había pequeñas figurinas de

¹⁰ La recreación de esta historia la escribí a partir de la entrevista con Maximino Dorantes, 31 de marzo de 2010.

forma similar a la suya, pero también metates, ollitas, platos; algunas de ellas eran grandes y relucían como el oro. Debido a la carestía que padecía, obedeció a su impulso por llevar consigo esas riquezas y volvió a su casa. A la caída de la noche, en un suave abrazo se reunió con su mujer y, así como los enamorados que se encuentran en el río, se quisieron.

El hombre no tenía idea de que, al unirse sexualmente con ella, estaría agravando la trasgresión que había cometido al robarse los tesoros.¹¹ Al día siguiente comenzó con normalidad sus actividades, sin embargo, llegado el momento de dormir, unas voces le impidieron conciliar el sueño. Cada noche su cabeza se llenó del susurro de las piedras, que le exigían las regresara a su lugar. Asustado, así lo hizo; sin embargo, a partir de entonces perdió todo rastro de cordura. Cuentan que se aventó al monte como si fuera un temazate:¹² “vivía en la roca, vivía en la cueva, en el camino se dormía, comía cualquier cosa [...] cantaba, andaba de noche, hablaba en las calles [...] a comer fruta, hierba; a comer hoja, ya no comía tortilla”.¹³ Para él, la recuperación fue imposible y su vida culminó de trágica manera.¹⁴

“No es una enfermedad normal”: malaire y recursos terapéuticos excepcionales

La enfermedad del malaire, como ya señalé, puede ocurrir como manifestación de un conflicto o enemistad entre personas o familias en tanto la volición humana también puede ser perniciosa: el desacuerdo, el rencor y la envidia a veces derivan en actos vindicativos, indirectos, que depositan el malaire en su objetivo. Tanto como en los casos por contacto no humano, el malaire produce pronto malestares físicos que muchas de las veces dañan partes específicas del cuerpo, como la piel, la boca, el cuello, el estómago, el útero y la cabeza. El sufrimiento provocado por las repentinas dolencias corporales desata sensaciones anímicas cercanas a la pérdida de la cordura pues, al no identificar con claridad la causa de la enfermedad, la persona afectada entra en un estado de constante desesperación y desasosiego.

52

11 El resguardo de las actividades sexuales en contextos de interacción con los no humanos suele ser un asunto de mucha importancia. Tal cuestión no solo implica no llevarlas a cabo con las entidades, sino en contextos de proximidad a su territorio, o bien, en los procesos de curación de las enfermedades ocasionadas por su contacto. Aunque podemos esbozar que el ejercicio de la sexualidad es un indicador más que podría establecer la distinción entre colectividades, este tema requeriría un mayor estudio. Para conocer más, puede consultarse el trabajo de Romero (2011) y Pérez Téllez (2011).

12 El temazate (*Mazama temama*) es un cérvido pequeño color rojizo, que habita los cerros de la serranía.

13 De acuerdo con Echeverría, para los antiguos nahuas, la locura y el pensamiento trastornado, ocasionaba que “la persona perturbada se comportara de forma contraria a lo establecido” (2017, p. 143). Vivir en los espacios habitados primordialmente por los no humanos, permanecer en vigilia durante la noche y no alimentarse con tortilla señalan que la pérdida de cordura trastoca, diluye, los comportamientos esperados de una persona humana (Nanni, 2013).

14 La recreación de esta historia la escribí a partir de la entrevista con Maximino Dorantes, 31 de marzo de 2010, y con el señor Luis Juan, diario de campo, 11 de junio de 2010. El entrecomillado corresponde a la entrevista con el señor Maximino.

Sin embargo, la misma peligrosidad e incomodidad del padecimiento dirige al paciente en su búsqueda de remedios diversos: muchas veces se prueba, primero, con la medicina alópata, cuyos alcances son paliativos y limitados, pues no tratan la raíz de la afección. Ante la falta de mejoría, se da un momento de socialización respecto a la enfermedad y, generalmente, alguien sugiere que es pertinente probar con recursos más eficaces. En ese caso, si la recomendación viene de alguien con experiencia en malaire, se procede a recibir el tratamiento; si no es así, es importante realizar una limpia para confirmar el diagnóstico. Debido a la urgencia de restituir la sanidad de la persona afectada—quizá sabida como un hilo fundamental del tejido colectivo y no solo madeja individual—, en los casos de malaire por interacción entre humanos se recurre a los recursos excepcionales de curación.

Así, los escenarios de este tipo de dolencia solo pueden ser contrarrestadas con el auxilio de plantas medicinales como el manto de la Virgen—*Rivea corymbosa*—, la hoja de María pastora—*Salvia divinoru*— o el consumo de algunos hongos. Las experiencias con estos insumos de sanación son tratadas con la más profunda seriedad pues producen un estado de “sueño” o de “borrachera”, por lo que los métodos para su administración observan una serie de reglas: deben consumirse en la casa propia y estar al cuidado de una sola persona que debe permanecer en completo silencio, lo que reduce el riesgo de verse trastornado por el movimiento y las voces ajenas; por eso mismo, suele tomarse en el cobijo tranquilo de la noche. La sacralidad del encuentro implica otra restricción: la abstinencia sexual. En caso de que se presente alguna perturbación durante el proceso el tratamiento resultará inservible y, peor aún, desatará o agravará la locura.

De acuerdo con la planta elegida para la curación se realizan diversos procedimientos para su administración, pero suelen tomarse en infusiones. Todas estas plantas le darán al doliente la facultad de establecer un diálogo con entidades divinas; frecuentemente la Virgen María o el mismo Jesucristo.¹⁵ Además, al consumirlas, ensoñará el escenario del conflicto, que se le revelará como causante del padecimiento; así, la mediación sagrada de las plantas, orquestrará una especie de diálogo entre las partes enemistadas y, quien sea responsable de la enfermedad, recibirá una reprimenda por su mal actuar.

Muchos de los relatos que me fueron convidados son experiencias personales de dolencias específicas—casi nunca iguales—, en las que la persona comenzó a padecer signos de una enfermedad inexplicable. Fue el caso de una mujer vendedora de maíz que, de un momento a otro, comenzó a sentir la aparición de granos en su garganta que provocaron que poco a poco dejara de probar comida y agua. Se sentía débil y desesperada y, aunque la

15 Los datos recopilados durante las estancias de trabajo de campo fueron proporcionados por familias cuya afiliación religiosa es católica, por lo tanto, las referencias a lo divino suelen anclarse en dicho imaginario.

enfermera de la clínica de salud local le proporcionó alguna medicina para su malestar, nada la calmaba. Decidió tomar un tratamiento excepcional, tanto por ser un recurso resguardado para los casos más severos de enfermedad, como por la presteza de su alivio.

Del manto de la Virgen molió un puñito de las semillas, que mezcló con un poco de agua. Bebió la medicina y pidió a sus hijos e hijas, a su esposo y a su hermana, que la dejaran tranquila. Encerrada, a media hora más o menos de beber el líquido, vomitó algo parecido a un manojo de cabello. Sin perder la calma, durmió y tuvo un sueño que le hizo bien. Alguien le habló y le pidió que se sintiera aliviada, que dejara atrás la preocupación; le explicó, también, que su padecimiento era el resultado del malaire que una persona había posado sobre ella, debido a su negativa por fiarle el maíz.¹⁶

Otra mujer relató sobre el día que tomó un té con María Pastora. Llevaba un tiempo sintiendo una opresión en el vientre; preocupada, decidió tomar la curación para esclarecer las razones de su dolencia. Al soñar, la Pastora le explicó que tenía malaire alojado en la matriz: uno de sus vecinos se había enojado con ella, pensando que era la responsable de una herida en la pata de su cochino. En ese instante, le pidió perdón al hombre y le relató que el animal había resbalado en el lodo, demostrando su inocencia. Después del momento de reivindicación, la planta le pidió que se acuclillara y arrojó *de su interior un nido* de sangre; luego de eso, restituyó su salud. Aunque el embarazo llegó a buen término, dijo que las *várices en las piernas* de su hija son una secuela del malaire que a ella misma le hicieron.¹⁷

Ella misma probó hongos curativos cuando era muy jovencita; lo hizo para iniciar un proceso de tratamiento para uno de sus tíos que estaba enfermo de la sangre y ya no tenía fuerzas para levantarse. Cuatro días después de darle los hongos volvió a visitarlo para comprobar su mejoría; sin embargo, descubrió que la curación no había resultado según lo esperado. Sospechaba que el hombre había mantenido relaciones sexuales con su esposa al momento de la curación, por lo que cometió una grave falta en la normativa de sanación. El tío “se puso loco, ¡se atarantó!, brincó solito, decía solo, gritaba solo, hablaba solo”. Desconcertada, logró salir de la casa y fue a recoger un poco de tierra del lugar donde había cortado los hongos, remedio que aprendió de su abuela pues se dedicaba a la curación. Así, puso la tierra en agua con cacao y otra hoja que ya no recuerda. Cada vez que el hombre tenía sed, le daban de beber la preparación y, poco a poco, se compuso, “se normalizó”.¹⁸

16 La recreación de esta historia la escribí a partir de la entrevista con Esperanza Figueroa, 16 de junio de 2010.

17 La recreación de esta historia la escribí a partir de una conversación con Macrina Dorantes, 14 de junio de 2010. Escribí en mi diario de campo el relato.

18 La recreación de esta historia la escribí a partir de la entrevista con Macrina Dorantes, 3 de noviembre de 2012.

Ligas invisibles: las afectaciones del alma y la locura

En todo este recorrido, ¿cómo se visibiliza la locura? Mayormente el trastorno se manifiesta en una serie de comportamientos considerados erráticos que poco a poco demuestran el alejamiento social de la persona afectada, es decir, parece tratarse de una especie de separación anímica y, por lo tanto, conductual y hasta física, del individuo frente a la colectividad humana. Si bien no todos los casos por enfermedad de espanto o malaire devienen en el padecimiento, tanto en las relaciones con los no humanos como con los humanos y las plantas de curación, se alude a la existencia de un riesgo de experimentarla.¹⁹

Algunos punteros con los cuales es posible identificarla pueden ser los siguientes: 1) trastorno del sueño y la vigilia: se duerme menos en tanto la mente está alterada por voces e interacciones desconocidas; 2) inquietud física: se rechinan los dientes, se vocifera, se canta a todo pulmón, se camina incansablemente por el pueblo, los cerros y los ríos; 3) desdén por la comida: pérdida de apetito y hábitos de consumo, reflejados en inusuales formas de alimentarse que excluyen, muchas de las veces, la tortilla y la comida cocida; 4) dilución de los vínculos familiares y sociales: la casa propia deja de ser un espacio de convivencia, debido a la modificación de los hábitos la persona se aísla paulatinamente de su grupo.²⁰

El quebranto anímico causado por estas enfermedades puede indicar que aquella persona que se aleja de los *habitus* comunitarios, entrando en un estado de locura. La pérdida de la cordura podría implicaba la apertura de un inciso particular de comportamiento que deja de ser *propiamente* humano. Tal cuestión no significa que el padecimiento derive en una emulación del comportamiento de los *yolo'o*, de la Abuelita hambrienta, del *Yogú Nindú*. En ese tenor, la locura no es un acto de transfiguración, ni de mudanza de una colectividad a otra; es, en todo caso, la activación de una excepción: una experiencia de contenido liminar desde donde pueden visibilizarse el conjunto de conflictos y rupturas posibles en el entramado de lo social, que incluye de cerca a las entidades no humanas. Así, es posible hallar una constante: la locura como expresión manifiesta de ciertos aspectos de la cosmovisión, un signo de raigambre compartida, señala la importancia del orden y el equilibrio social.

19 Aunque es una información que requiere mayor profundización, también el alcoholismo, en sus casos más severos y debilitantes, está relacionado con el malaire por conducto humano y con la locura. Por ejemplo, una persona que desea mal a otra, puede decantarse por hacerla presa del consumo de bebidas embriagantes, a sabiendas de que la dependencia, que no cede, irá enloqueciendo al consumidor.

20 Como mencioné, en mi tesis de licenciatura propuse una serie de índices sobre las cualidades corporales y de los hábitos sociales en Mazatzongo para dilucidar la noción de persona. En general, una persona humana mazateca tiene tranquila y fuerte el alma, se comporta con sosiego y discreción, respeta los códigos sociales—como el uso del idioma, la contemplación de las jerarquías, el seguimiento de los rituales comunitarios—, la base de su dieta es la tortilla y mantiene, estrecha y fomenta los vínculos de parentesco consanguíneo y filial, entre otros (Nanni, 2013).

Pero, al mismo tiempo, los padecimientos aquí abordados también trastocan profundamente la vida interior personal, por lo que el terror que cada persona experimenta ante el riesgo de perder la cordura ilumina las variables. *¿Puede también la locura ser una expresión de la tristeza, el desconsuelo o la desesperación causadas por la enemistad, la subordinación, el apremio económico?* *¿Las conceptualizaciones indígenas de la enfermedad y la locura pueden ser una manifestación íntima y personal no solo de su cosmovisión, sino de experiencias concretas relacionadas con las condiciones materiales y las relaciones de poder?* *¿De qué manera, desde el oficio etnográfico, pueden explorarse cuestiones como estas?* *¿Cómo, además, vincular lo que desde la antropología más clásica se considera lo subjetivo con la urdimbre sociocultural, material e histórica?*

En todo caso, las y los investigadores interesados en estos otros temas, o en su relación con la profundidad simbólica de los pueblos, podemos atender los tonos y los ritmos emocionales de la remembranza, en orden de vincular el sufrimiento provocado por la enfermedad, con otros aspectos de la vida social igualmente importantes. En algunos de los relatos presentados, al volver a escuchar, me queda la sensación de que entre líneas, como ligas invisibles, podría haber experiencias anímicas muy plurales, relacionadas con la historia de vida de cada persona—bien nutrida de los referentes de su cosmovisión—, pero también vinculadas a las condiciones materiales no solo de la comunidad, sino de los grupos diversos a su interior.²¹ Aún con ello, la particularización de los casos de enfermedad y locura aluden al conjunto: aquello que es humano presenta cierto *carácter*, por lo que, al momento de trastocarse, se aleja de lo común. *Y lo común, es también, una experiencia particular e histórica.*

Rigor y matiz: apuntes vinculantes a manera de reflexión final

56

Así como la información de campo y la etnografía son un espacio y tiempo abierto a la constante de la interrogación, las posibilidades de vinculación teórica se nos presentan como un campo diverso de anclaje. En este caso, las afectaciones a la salud integral que experimentan las y los mazatecos en sus interacciones perniciosas, han de ser vinculadas a conversaciones propias de la producción de conocimiento antropológico, en tanto es requisito para la rigurosidad científica de la disciplina. Para ello es necesario, otra vez, preguntar. *¿De qué*

21 Como ya mencioné, también es posible apreciar la conformación de diversos grupos y facciones que responden a distintos escenarios de conflicto o jerarquización. Confrontaciones directas e indirectas por ocupar los cargos políticos, por acumular dinero y poder o por dominar la estructura familiar, son algunos aspectos de la vida comunitaria que podrían indagarse a la hora de explicar las enfermedades aquí presentadas. Reparar en estos fenómenos quizá nos permita volver más flexibles las categorías teóricas a las que recurrimos; particularmente la de *comunidad* que, generalmente, tiende a homogeneizar las experiencias situadas al interior de los grupos.

manera las afecciones anímicas y corporales compartidas en Mazatzongo expresan la caracterización de un sistema complejo de relaciones intersubjetivas? ¿Las experiencias concretas de su malestar contemporáneo encuentra ecos en otras latitudes y tiempos históricos? ¿Lo común del padecimiento anímico alude a la singularidad epistemológica de los pueblos indígenas?

En general, las y los antropólogos dedicados a indagar e interpretar la vida y el conocimiento indígena en México, hemos encontrado en el planteamiento de la existencia de una súper área cultural una especie de punto de partida para señalar la persistencia y la reiteración, la expansión, de ciertas prácticas sociales tanto cotidianas como rituales—el trabajo y la organización política, la relación con el entorno ecológico, la sacralidad, etcétera. Desde mediados del siglo pasado, el concepto de *Mesoamérica*, de Kirchhoff (2000),²² sacudió las investigaciones subsecuentes y la propuesta logró definir, en gran medida, a la antropología mexicana, en tanto las investigaciones etnográficas encontraron en ella un referente teórico propio (Medina, 2000). Pese a que la mayor parte de las fuentes consultadas por el etnólogo alemán fueron producidas en el siglo XVI, las y los investigadores interesados en dicha área cultural no dudaron en hacer suya la categoría para producir gran cantidad de etnografías de los pueblos indígenas.

Así, si bien antes del surgimiento de *Mesoamérica* la antropología mexicana había ya prestado atención a los contextos y circunstancias de los pueblos,²³ es a partir de entonces que las investigaciones se relacionaron estrechamente con los patrones culturales contemporáneos de los pueblos, comprendidos como parte de un *continuum* geográfico e histórico. A decir de Medina, se fortaleció una corriente fuertemente vinculada a las orientaciones teóricas culturalistas que, más adelante, fijó su atención en el novedoso tema de la cosmovisión (2000).

Los estudios de la cosmovisión mesoamericana, de la mano de las academias nacionales y los convenios con diversas instancias de investigación estadounidenses—como el

22 El término Mesoamérica fue acuñado por el investigador Paul Kirchhoff, en 1943, con el propósito de proponer un concepto que denominara una amplia región continental, clásicamente situada en el norte del continente, hasta entonces llamada “México y Centroamérica” o *Middle America*. Definir un área cultural a partir de un conjunto de rasgos comunes, permitiría concebir súper áreas y sub-áreas de influencia y difusión entre distintos grupos lingüísticos que, en su relación, son precisados geográficamente como una totalidad histórica (Kirchhoff, 2000).

23 Medina (2000) señala que, la antropología en México se formó como campo de estudio de interés general a finales del siglo XIX y principios del XX, por lo que el proceso se vio fuertemente influenciado por la consolidación del Estado-Nación. Ya desde el Porfiriato se consideró el impulso a la cultura como una vía para construir algunos de los símbolos de la identidad nacional. Sin embargo, como ha sido documentado, el enfoque no hacía más que explotar el pasado precolonial al tiempo que se pregonaban políticas de exterminio y mestizaje forzado de los pueblos indígenas (Sánchez Cordero, 2015, p. 485).

Instituto Lingüístico de Verano—, establecieron una serie de intereses, temas y geografías que captaron las narraciones etnográficas. Las comunidades tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas fueron el primer laboratorio para probar modelos de búsqueda de datos y de interpretación, mismos que fueron promovidos en México por Robert Redfield, quien definió la importancia del estudio de la *comunidad* como fundamental para la investigación social.²⁴ Así, la visión fue perfilándose hacia el estudio sistemático de ciertos grupos con base en criterios lingüísticos y comunitarios.²⁵

De manera similar, paralela, a dicha conceptualización, el trabajo de López Austin ha sido fundamental para delinear ciertos principios interpretativos—como los que he retomado aquí—, que pueden resumirse en el amplio entramado de la cosmovisión mesoamericana. Para el autor, la cosmovisión es, sobre todo, un “hecho histórico de producción de pensamiento social” que, por su carácter, “implica también su permanente transformación” (López Austin, 1996, p. 472). Si bien la señalización sobre su devenir de larga duración parece indicarnos que la cosmovisión es homogénea, el autor enfatiza que la heterogeneidad de percepciones y acciones implican una congruencia sistémica—mas no absoluta— en el grupo social que la comparte. Además, es un producto de las relaciones sociales cotidianas entabladas entre sus miembros.

En el cruce de estos paradigmas fundamentales del conocimiento antropológico, la *cosmovisión* podría entenderse, de manera muy simplificada, como el entramado global de significación y acción de las *comunidades* que habitan el súper área cultural *mesoamericana*.²⁶ Así, los pueblos precoloniales, aquellos que resistieron el exterminio colonialista—y también el nacionalismo moderno—, y los contemporáneos, comparten, desde esta perspectiva, un proceso filosófico histórico para explicar, comprender y actuar en y sobre el mundo. Sin embargo, como lo indica López Austin, aunque la cosmovisión mesoamericana supone una “fuerte unidad de las concepciones profundas”, también guarda en sí una “gran diversidad y riqueza” (1996, p. 473) en sus expresiones.

24 Fuertemente influenciado por el culturalismo de Franz Boas y el funcionalismo de Bronislaw Malinowski, Redfield sentó un legado importante en la producción de etnografías mesoamericanas, puntualizando, más que en los años previos, las temáticas de las cuales habría de ocuparse la antropología mexicana. Investigadores como Alfonso Villa Rojas (1971), Calixta Guiteras (1965) y Ricardo Pozas (1979), realizaron investigaciones en Chiapas guiados en cierta medida por Redfield (Medina, 2000, p. 122-123).

25 Desde la perspectiva de Medina, los estudios conducidos bajo este concepto tendieron a obviar otros aspectos históricos vinculados con la realidad de los grupos investigados en tanto el pasado colonial y los procesos de configuración nacional se trataron con poca o nula profundidad, pues “la comunidad aparece sólo como un referente empírico ocasional para la caracterización de una totalidad cultural, definida por la vigencia de una lengua amerindia” (2000, p. 79-80).

26 La simplificación anterior no pretende sintetizar ni suprimir otras varias propuestas de investigación social en México, vinculadas al indigenismo, la antropología aplicada, los estudios agrarios o la teoría marxista (Stavenhagen, 2012).

Teniendo en cuenta esta última consideración, me gustaría esbozar una última serie de preguntas. ¿Cómo podemos producir nuevo conocimiento antropológico sobre los pueblos de raigambre mesoamericana, que nos permita tejer el vínculo entre la *unidad* y la *singularización* de la cosmovisión? Quizá resulte más sencillo—que no fácil— indagar en los conceptos comunes expuestos en la gran riqueza de investigaciones etnográficas; leer trabajos previos sobre alguna de las categorías de interés y vincular la particularidad anecdótica de los casos a la generalidad de su significado. En el caso de la salud, la enfermedad y la terapéutica indígena, existe una especie de consenso en su interpretación que ilumina, principalmente, su carácter fuertemente comunitario, vinculado al mantenimiento del orden social que incluye, por supuesto, no solo a las personas humanas, sino también al corolario de entidades no humanas de rasgos mitológicos.²⁷

Además de llegar a esa interpretación, ¿cómo podemos dilucidar la singularidad de *las* cosmovisiones indígenas? ¿Cómo identificamos la riqueza *cotidiana* que las nutre? Es probable que las y los etnógrafos podamos abordar la cuestión a partir del interés por vincular las mismas categorías de análisis con los contextos diversos de la historia reciente de los pueblos.²⁸ Los procesos de conflictividad política, la articulación de circuitos migratorios, la imposición de políticas económicas estatales; la existencia de jerarquías y campos de dominación internas, el flujo de enemistades o alianzas locales y regionales; el acceso diferenciado a la escolarización, la profesionalización y las nuevas tecnologías, ¿de qué manera transforman y dotan de contemporaneidad a las cosmovisiones indígenas? ¿Cómo es que estos aspectos influyen—si es que lo hacen— en la experiencia cotidiana percibida y vivenciada de la cosmovisión?

Sin pretender dar una respuesta, es factible que la abstracción teórica y conceptual de la salud, la enfermedad, la locura y la terapéutica, en este caso, pueda singularizarse a partir de la indagación de la experiencia concreta del bienestar y el infortunio en su relación con otros aspectos de la vida social comunitaria. Quizá, entre tanto, dichas vetas del oficio etnográfico iluminen, justamente, la permanente transformación del pensamiento social, de

27 Ha de notarse que, en la exposición presentada sobre el tema, yo misma he seguido ese camino interpretativo pues, en su momento, fue el anclaje teórico que nutrió mi tesis. En ese sentido, todos los cuestionamientos planteados en esta última sección han de entenderse como preguntas e inquietudes que ya zarparon: son, tan solo, esbozos que podrían ser útiles, o provocar cierta curiosidad en las y los lectores.

28 Tanto en México como en otras latitudes, se han realizado investigaciones que muestran la posibilidad de estudiar, dialécticamente, aspectos históricos, materiales, políticos, económicos y simbólicos de diversos grupos sociales. June Nash (1979), Eric Wolf (1982), Paul Friedrich (1986), William Roseberry (1989), Sidney Mintz (1996), Jeffrey Paige (1998), Florencia Mallon (2003), entre otros, conjugaron el estudio histórico y antropológico para explicar procesos comunes a escala global a partir de la singularidad local. Las investigaciones de Eckart Boege (1988) y Federico Neiburg (1988) son, para el acervo sobre los pueblos mazatecos de Oaxaca, excelentes ejemplos de este tipo de esfuerzos.

la cosmovisión. En ese sentido, si gracias a los aportes teóricos de nuestros predecesores ya entendemos las semejanzas culturales presentes en la cosmovisión mesoamericana, podría ser un aporte excepcional, avivar el interés por los matices materiales y simbólicos de la misma.

Volviendo al tema de este texto, aun cuando la salud y la cordura guardan un lugar fundamental entre las prioridades de las y los mazatecos, y se articulan y expresan como signo del bienestar comunitario derivado de un equilibrio particular entre sujetos, la enfermedad y la locura podrían iluminar otros aspectos de la vida social anclados en procesos históricos derivados del conflicto político, la precarización económica y las relaciones de poder, por nombrar algunos.

En última instancia y más allá de la postura teórica que se quiera asumir desde la academia, las experiencias de salud/cordura y enfermedad/locura parten de, tocan y trastocan la materialidad primaria de la existencia—la condición física y tangible del estar vivo—, por lo que el modelo de atención y recuperación se trata, en todo caso, de un asunto primordial puesto que es, muchas veces, cuestión de vida o muerte: de preservación propia, de preservación de los queridos.

Referencias

- Aguado, V. J. (2011). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boege, E. (1986). Memoria histórica y acción política de los campesinos mazatecos. Las águilas y los héroes (cinco versiones). En Boege *et. al.*, (Coords.), *Religión popular: hegemonía y resistencia* (75-112). México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Boege, E. (1988). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México. Siglo XXI.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social. En Descola y Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (101-123). México. Siglo XXI.
- Descola, P (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Surrallés y García (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (25-35). Dinamarca. IWGIA.

- Echeverría, G. J. (2017). La construcción del cuerpo del “otro”: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas. En *Cuiculco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 70, 139-170. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuiculco/article/view/12002/12767>
- Friedrich, P. (1991). *Los príncipes de Naranja. Un ensayo de método antropológico*. México. Grijalbo.
- Incháustegui, C. (1983). *Figuras en la niebla. Relatos y creencias de los mazatecos*. México. Dirección General de Culturas Populares, Premiá.
- Incháustegui, C. (1994). *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. México. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Secretaría de Educación, Cultura y Recreación del estado de Tabasco, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Oaxaca.
- INEGI. (2010). *Principales resultados por Localidad (ITER)*. Censo de Población y Vivienda.
- INEGI. (2020). *Principales resultados por Localidad (ITER)*. Censo de Población y Vivienda.
- Kirchhoff, P. (2000). Mesoamérica [1943]. En *Dimensión Antropológica*, 7(19), 15-32. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wpcontent/uploads/003Dimension19.pdf>
- López Austin, A. (1996). La cosmovisión mesoamericana. En Lombardo y Nalda (Coords.), *Temas mesoamericanos* (471-507). México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección general de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, A. (2006). *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mallon, F. (2003). *Campesino y Nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán.
- Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mintz, S. (1996). *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México. Siglo XXI.

- Nanni, Á. Á. (2013). El maíz y la noción mazateca de persona. El caso de Mazatzongo de Guerrero, Puebla (Tesis de licenciatura). Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Nash, J. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Buenos Aires. Antropofagia.
- Neiburg, F. (1988). *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca: el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Paige, J. M. (1998). *Coffee and Power. Revolution and the rise of Democracy in Central America*. United States. Harvard University Press.
- Pérez, T. I. (2011). Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuila, Huahuchinango, Puebla. En Romero (Coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas* (83-96). Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras.
- Pitarch, P. (2010). El problema de los dos cuerpos tzeltales. En Gutiérrez y Pitarch (Eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio* (17-212). Madrid. Iberoamericana, Vervuert.
- Romero, L. (2007). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Obra Diversa.
- Romero, L. (2011). Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla (Tesis de doctorado). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Roseberry, W. (2014). *Antropologías e historias: ensayos sobre cultura, historia y economía política*. Michoacán. El Colegio de Michoacán.
- Sánchez, C. J. (2015). Las tensiones culturales en el Porfiriato. En Hernández, Ávila y Castellanos (Coords.), *Porfirio Díaz y el derecho. Balance crítico* (483-499). México Cámara de Diputados, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Stavenhagen, R. (2012). México al descubierto: seis décadas de sociología. En *Estudios Sociológicos*, 30 (extra), 7-27. <https://doi.org/10.24201/es.2012v30nextra.183>

Taylor, A. C. (1993). *The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human*. Malinowski Memorial Lecture.

Torres, C. B. (2015). Chikones y comerciantes: pescadores de almas. La mitificación de las relaciones de poder en tres localidades afectadas por la Presa Miguel Alemán. En Jacorzynski y Rodríguez (Eds.), *El encanto discreto de la modernidad: los mazatecos de ayer y hoy*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Wolf, E. (2005). *Europa y la gente sin historia*. México. Fondo de Cultura Económica.

Enfermedad, padecimiento y locura: el trinomio entre el nahualismo y la noción de persona en poblados *ñuu savi* de Tlaxiaco

Mario Alberto Ochoa Bahena

Resumen

Entre los pueblos *ñuu savi*, la persona es una entidad conformada por elementos materiales e intangibles cuyo desarrollo se vincula con el acontecer del medio social, el entorno natural y el mundo inmaterial. Las diversas interacciones de la persona suponen para ésta un constante riesgo de sufrir alteraciones y el desequilibrio de sus componentes esenciales. Con base en la relación causa-efecto, estas afecciones pueden manifestarse como padecimiento, enfermedad o locura. El objetivo de este artículo es explicar cómo se constituye el trinomio padecimiento-enfermedad-locura a partir de la noción *ñuu savi* de persona y su relación con el nahualismo. El escrito explora cómo la acción de los nahuales influye sobre la constitución física e intangible de la persona. El nahualismo, entendido como un conjunto de capacidades meteorológicas, oníricas y teriantrópicas, constituye una base para comprender los procesos de prevención, preservación, pérdida y recuperación de la salud. El comportamiento ambivalente de los nahuales revela su condición como agentes patógenos y, simultáneamente, como sanadores. Los efectos de la acción de los nahuales sobre la composición de la persona se expresan mediante diversos síntomas y dolencias, cuyos rasgos particulares les identifican como padecimientos, enfermedades o locura.

Palabras clave: persona, nahualismo, enfermedad, padecimiento, locura

Abstract

Among *ñuu savi* populations, the person is an entity made up of material and intangible elements whose development is linked to events of the social environment, the natural environment and the immaterial world. The unfolding of the person implies a constant risk of suffering alterations and the imbalance of its essential components. Based on the cause-effect relationship, these conditions

65

Mario Alberto Ochoa Bahena
Posgrado en Estudios
Mesoamericanos, UNAM
malbertochoaenah@gmail.com

Recibido: 3 de agosto del 2022.
Aceptado: 5 de enero del 2023.

can manifest themselves as disease, illness or madness. This article shows how the disease-illness-madness trinomial is constituted from the ñuu savi's person notion and its link with nahualism. The paper explores how the action of nahuals influences the physical and intangible constitution of the person. Nahualism, understood as a set of meteorological, oniric and therianthropic capacities, constitutes a basis for understanding the processes of prevention, preservation, loss and recovery of health. The ambivalent behavior of the nahuales reveals their condition as pathogenic agents and, simultaneously, as healers. The effects of the action of the nahuales on the composition of the person are expressed through diverse symptoms and suffering, whose particular features identify them as diseases, illnesses or madness.

Key words: person, nahualism, disease, illness, madness

Introducción

Desde la perspectiva popular euro-mestiza de México, la locura se define como la limitación e inhibición de las facultades cognitivo-sociales de determinados individuos. Los factores orgánicos, psíquicos y sociales involucrados en la gestación y el desarrollo de los trastornos asociados con la locura son múltiples y obedecen a distintas causas (Echeverría, 2017, p. 142-143). Pese a ello, la cotidianidad del “loco” está determinada por la acentuación de los rasgos negativos de su “disfuncional” forma de relacionarse con sus semejantes.

La lógica individualista, imperante con mayor profusión en las grandes urbes industrializadas regidas por la ideología liberal, aísla al “loco” de las interacciones sociales: le culpa de su condición y le condena por la misma. Como consecuencia, se anula su valor como persona en tanto no resulta útil para la dinámica de explotación técnica, producción masiva y consumo (Marcuse, 1993, p. 172-173). El estigma y el prejuicio, derivados los discursos morales en torno a la persona y su comportamiento (Echeverría, 2017, p. 140) constituyen el punto de partida del contacto entre la esfera “normal” de la sociedad y el ámbito de la locura.

Por otro lado, la atención requerida por el “loco” no se restringe, de ninguna manera, al tratamiento de sus “trastornos mentales”. En tanto ser humano, el “loco” también es susceptible de experimentar afecciones y dolencias completamente desvinculadas de la locura. La estigmatización del “loco” implica un obstáculo para una adecuada atención médica.¹

¹ En México el acceso a la salud se involucra, entre otras cuestiones, con tres factores desde los cuales se engendran relaciones desiguales: género, clase y etnicidad. Como se ha reportado en algunas fuentes (Gutiérrez *et al.*, 2019, p. 729; Raphael, 2012, p. 71-74), las mujeres, las personas con identidad sexual-genérica diversa, las personas de escasos recursos económicos y las personas originarias de pueblos autóctonos, entre otros grupos en situación de vulnerabilidad, enfrentan mayores dificultades, clínicas y sociales, para

Asimismo, además de los “locos”, existen otros grupos en situación de vulnerabilidad cuyo acceso a la salud está comprometida por el cúmulo de desigualdades estructurales y relaciones asimétricas.

En el caso de los poblados de tradición vernácula, en la actualidad persisten condiciones de discriminación y marginación en el campo de la salud. El diagnóstico y tratamiento de las diversas afecciones patológicas y psicosomáticas en estos poblados, además, son abordados exclusivamente desde los parámetros técnico-epistemológicos de la medicina y la psiquiatría occidental por parte del personal médico oficial (Kerckhoff, 2015, p. 26).²

En varios estados del país, concretamente en regiones de Oaxaca, se ha manifestado una tensión entre la labor de los terapeutas tradicionales locales y el ejercicio profesional de los especialistas de la medicina moderna (Rubel y Browner, 1999, p. 92).³ En el estado de Oaxaca, las leyes en materia de salud han limitado, si no nulificado, el campo de acción de curanderos, parteros, yerberos y otros especialistas de los sistemas tradicionales de salud debido al carácter excluyente de las políticas de salud y la práctica médica en las diversas regiones de México (Campos, 1997, p. 69).⁴

En Oaxaca las personas originarias de pueblos autóctonos representan la mayor parte de la densidad demográfica (Celaya, 2012, p. 16-18) y, a su vez, enfrentan altos índices de discriminación y marginación en relación con el acceso y la calidad de la atención médica.⁵

recibir una adecuada atención y un trato digno.

2 El uso de tecnicismos emanados de la ciencia médica, en términos de la relación médico-paciente, genera una brecha epistémica entre ambas partes (Aguirre, 1986, pp. 236-237). Además del desconocimiento de los conceptos médicos entre la población hispanohablante no especializada en ciencias de la salud, es preciso considerar las nociones alusivas a las afecciones corporales y psíquicas expresadas en lengua vernácula, cuyo sentido profundo exige un esfuerzo más allá de la traducción literal para garantizar un entendimiento óptimo.

3 En este espacio no se analizará con profundidad la conflictiva relación entre la medicina occidental y las terapéuticas tradicionales de México y Oaxaca. Sin embargo, considero, la cuestión es relevante debido a la emergencia de mecanismos para la conservación de creencias, narrativas y prácticas vernáculas diversas ante la presencia de concepciones disímiles y, en ocasiones, adversas.

4 En algunos poblados autóctonos de Oaxaca, los especialistas de la terapéutica local han sido incorporados como auxiliares en las unidades clínicas rurales donde la población recibe atención médica. En otros casos, no obstante, los especialistas locales han abandonado su práctica o, incluso, operan desde la clandestinidad. Si bien no se manifiesta un rechazo explícito hacia la presencia de médicos foráneos, muchas personas de estos poblados dan preferencia a los terapeutas locales para atender sus malestares ya sea con base en el prestigio y el reconocimiento de su labor (Rubel y Browner, 1999, p. 90) o debido a la desconfianza adquirida hacia el personal médico oficial.

5 Actualmente, como resultado de controversias territoriales entre Oaxaca y Chiapas, junto con el reconocimiento en la constitución local de afromexicanos y tacuates, la entidad oaxaqueña alberga una exuberante diversidad sociocultural y lingüística conformada por dieciochos pueblos autóctonos/originarios: afromexicanos, amuzgos, chatinos, chinantecos, chochos, chontales, cuicatecos, huaves, ixcatecos, mazatecos,

Como consecuencia de las políticas indigenistas y de aculturación iniciadas durante el siglo XX, en las regiones de Oaxaca aún persiste el ímpetu de asimilar a las poblaciones vernáculas en la dinámica nacional a través de la homogeneización de conceptos y prácticas en campos como la educación y la salud (López *et al.*, 2017, p. 152).

La controversia entre las concepciones nativas y la occidental respecto a la salud radica, entre otras cuestiones, en la forma de pensar al ser humano y su constitución biológica y sociohistórica. La ciencia positiva, en primer lugar, considera persona únicamente a aquellas entidades individuales adscritas al ámbito de lo humano, instituidas como unidades finitas y tangibles, asimismo determinadas por una base biológica.

Desde la óptica de las ciencias biomédicas, el origen de las afecciones corporales-orgánicas y psicosomáticas es resultado de la intervención de factores ambientales, biológicos congénitos o adquiridos y psicológicos (Kerckhoff, 2015, p. 35-36). Ergo, las explicaciones nativas en torno a malestares corporales, espirituales y mentales como consecuencia de un desequilibrio de los componentes de la persona (Rubel y Browner, 1999, p. 86) con frecuencia son menospreciadas por los representantes de la medicina occidental.⁶ Las narrativas alusivas a la pérdida del alma, el antojo, el mal de ojo, el espanto, el malaire y otras manifestaciones de este desequilibrio son calificadas como supersticiones o “padecimientos culturales”.⁷

En contraparte, entre los pueblos de tradición vernácula de México existen diversas concepciones acerca de la persona. Cada pueblo ha forjado una noción particular de persona con base en factores como la cosmovisión, la lengua y la interacción con otras poblaciones, ya sean de la misma filiación cultural o ajenas a su tradición. Un rasgo común de estas concepciones autóctonas consiste en la existencia de otros tipos de personas más allá del ámbito meramente humano.

En los pueblos de tradición mesoamericana de Oaxaca, como el *ñuu savi* o “pueblo de la lluvia”, la noción de persona ofrece un marco conceptual acerca de cómo se identifican, a partir de sus atributos y elementos constitutivos, los rasgos característicos de la

mixes, mixtecos o *ñuu savi*, nahuas, tacuates, triquis, tzotziles, zapotecos y zoques.

6 El etnocentrismo y el racismo en el pensamiento euro mestizo mexicano (Gruzinski, 2007, pp. 65-66); Navarrete, 2016, p. 43) manifestado por miembros del personal médico adscrito a localidades con demografía mayoritaria o totalmente autóctona, revela cómo son concebidas, desde la asimetría, las nociones locales acerca de la enfermedad, el padecimiento y la locura.

7 Esta clasificación engloba el conjunto de malestares y dolencias no reconocidas por la ciencia biomédica, llamados también “síndromes culturalmente delimitados” (Osorio, 2001, p. 36) o “de filiación cultural” (Fagetti, 2004, p. 11).

enfermedad, el padecimiento y la locura, así como sus causas, efectos y tratamientos. Enfermedad, padecimiento y locura conforman un trinomio alusivo a los malestares corporales y psíquicos causados por elementos intrínsecos de la persona y factores externos a ésta. Asimismo, estos males pueden engendrarse desde la perniciosa acción de ciertas personas como consecuencia de la transgresión de normas y la tensión en las relaciones sociales.

Como acontece en otras tradiciones, en varios poblados *ñuu savi* existe un tipo de personas con cualidades extraordinarias capaces de influir, negativa o positivamente, en el campo de la salud: los nahuales. El nahualismo *ñuu savi* se expresa de múltiples formas, tales como la experiencia onírica, el control de elementos atmosféricos y la capacidad de mutar la apariencia física por la de un animal—doméstico o silvestre— o un elemento meteorológico. Asimismo, los nahuales manifiestan conductas ambivalentes hacia los demás pobladores, a partir de las cuales se gestan relaciones antagónicas o de colaboración, según sea el caso.

Con base en estas consideraciones, el objetivo de la presente entrega es explicar la constitución del trinomio enfermedad-padecimiento-locura a partir de la interacción entre la noción *ñuu savi* de persona y la práctica del nahualismo. Es decir, se pretende desentrañar cómo influye el conjunto de creencias, narrativas y prácticas alusivas a los nahuales en la manifestación de síntomas, dolencias y malestares de la persona.

La hipótesis central del trabajo es la siguiente: la acción de los nahuales, mediante el ejercicio de sus diversas capacidades extraordinarias, es un factor determinante para el deterioro o conservación de la salud física, emocional y psíquica. La intencionalidad de los nahuales, fundamentada en el estado de las relaciones personales y sociales, definirá el nivel de daño sufrido por la persona afectada, cuya sintomatología le revelará como portadora de un padecimiento, una enfermedad o de trastornos asociados con la locura.

Inicialmente, se abordará la noción *ñuu savi* de persona y su constitución en relación con sus elementos intrínsecos y su relación con el entorno circundante a ésta. Seguido de esto, se analizará la cuestión del nahualismo para comprender cómo se circunscribe en los procesos de prevención, conservación, pérdida y recuperación de la salud. Asimismo, se expondrán las nociones de enfermedad, padecimiento y locura con base en la relación persona-nahualismo.⁸

8 En los poblados *ñuu savi* existen numerosas concepciones y explicaciones en torno a la enfermedad, el padecimiento y la locura. No obstante, para efectos del presente trabajo, únicamente se abordarán las causas y efectos del deterioro de la salud en relación con las narrativas y prácticas referentes a los nahuales.

El material de trabajo, consistente en creencias, narraciones y prácticas versadas sobre la influencia del nahualismo en el ámbito de la salud, se recolectó en diversas estancias de trabajo de campo en diversas locaciones de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta de Oaxaca.⁹ El registro etnográfico consistió en conversaciones y entrevistas, el recorrido de lugares asociados con la narrativa local acerca de los nahuales y otras entidades, la observación directa—no participante— de actividades vinculadas con los procesos de recuperación de la salud y, finalmente, el aprendizaje de variantes locales del *tu''un savi*.¹⁰

Los datos recabados en trabajo de campo permitieron la descripción inicial de los procesos locales alusivos a la salud para, posteriormente, comparar las semejanzas y diferencias entre las diversas nociones *ñuu savi* en torno al problema planteado. El procedimiento descriptivo-comparativo propició la formulación del trinomio padecimiento-enfermedad-locura como un conjunto heterogéneo a partir del cual se explican los factores vinculantes entre el nahualismo y la noción de persona.

La persona y su diversidad en la tradición *ñuu savi*

Los pueblos *ñuu savi* son descendientes de un vasto y antiguo conjunto de poblaciones extendidas en las costas, las serranías y los valles del sur de México. En la actualidad, la gente *na savi*¹¹ habita mayoritariamente en la Mixteca de Oaxaca,¹² así como en otras regiones

9 En este artículo se muestran resultados de trabajo etnográfico en poblaciones *ñuu savi* del distrito político de Tlaxiaco: San Felipe Tindaco—agencia municipal de la ciudad de Tlaxiaco—, San Esteban Atlatlahuca y Santiago Nuyoo en el periodo 2010-2022. Asimismo, se incorpora información provista por pobladores de San Agustín Tlacotepec, San Pablo Tijaltepec, San Pedro Molinos, Santa María Yosoyúa y Santiago Yosondúa, entre otros municipios del distrito de Tlaxiaco, Oaxaca.

10 *Tu''un savi* es un glosónimo genérico para designar al vasto conjunto de lenguas habladas en las poblaciones *ñuu savi*. Las palabras en lengua vernácula utilizadas en este escrito pertenecen a las variantes san sau de San Esteban Atlatlahuca, Tlaxiaco y *tu''un ka''an kaji* de Santiago Nuyoo, Tlaxiaco. Agradezco a Basilia Riaño Bautista, Sacarías Cruz Sandoval, Sergio Fabián Cruz Sandoval—San Esteban Atlatlahuca—, Benita Bautista Velasco, Israel Sarabia Bautista, Carmelita Sarabia Bautista, Oroncio López Cruz, Timoteo Fernández García López y María Vázquez López—Santiago Nuyoo—, entre muchas otras personas, por su invaluable apoyo para el aprendizaje del *tu''un savi* en su forma oral y escrita.

11 *Na savi*, “gente de la lluvia”, es un gentilicio genérico utilizado para hacer referencia a todas las personas pertenecientes al conjunto de poblaciones conformantes del pueblo *ñuu savi*. De manera local, en cada variante lingüística el gentilicio toma diversas formas. En San Esteban Atlatlahuca, Tlaxiaco, se utiliza el término *ñayuu ñuu sau*, mientras en Santiago Nuyoo se implementa el término *ñivi ñuu savi*, “gente” o “personas de la lluvia”, en ambos casos. Para efectos del presente escrito, el término *na savi* es utilizado para referir exclusivamente a conjuntos de personas, mientras el vocablo *ñuu savi* se utiliza para aludir a asentamientos y nociones culturales del pueblo de la lluvia.

12 La Mixteca es una vasta zona geográfica y cultural extendida en parcialidades de los actuales estados de Guerrero, Oaxaca y Puebla. En el caso del estado de Oaxaca, la Mixteca es una de las ocho regiones económico-administrativas: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales. La región Mixteca de Oaxaca se subdivide en dos: Mixteca Baja—integrada por los distritos

enclavadas en los estados mexicanos de Guerrero, Oaxaca, Puebla y Veracruz. La diversidad de ecosistemas, las variantes lingüísticas y el contacto con diferentes grupos culturales ajenos a la tradición *ñuu savi* han propiciado la creación y transformación de innumerables concepciones acerca de la constitución de la persona y el mundo habitado.

En el distrito de Tlaxiaco¹³ dominan los climas templados con suelos semiáridos, con excepción de la zona sur, colindante con Putla, donde el clima es más cálido. Las bondades naturales del entorno tlaxiaqueño, compuesto por cerros, cuevas, ríos y otras formaciones naturales, albergan flora y fauna endémica e introducida. La biodiversidad de los ecosistemas tlaxiaqueños resulta de vital importancia para las actividades alimenticias, económicas y rituales. Asimismo, la orografía de la zona, prominentemente montañosa, históricamente ha determinado las características de los asentamientos *ñuu savi* desde la antigüedad y el periodo novohispano y, con ello, las consideraciones acerca de qué y quiénes habitan el mundo natural y social.

Además de los asentamientos humanos y el medio natural, el mundo *ñuu savi* está constituido por una tercera parte. Ésta es la expresión de una doble naturaleza del espacio, donde lo tangible y cotidiano se separa del “mundo otro” (Fagetti, 2014, p. 123). Se trata de un espacio paralelo al mundo tangible, donde moran seres de materia sutil y el tiempo es una ilusión. Este “mundo otro” es accesible mediante distintos umbrales, los cuales pueden localizarse en sitios naturales como cuevas y manantiales, así como en el paisaje urbanístico donde se desarrolla la vida social.¹⁴

Junto con las múltiples formas biológicas, en el paisaje biocultural *ñuu savi* habitan también otras expresiones de la alteridad más allá de lo humano, lo biológico y lo tangible. La antigua herencia cultural *ñuu savi* perseverante en la actualidad, influida durante los últi-

de Huajuapán, Juxtlahuaca y Silacayoapan— y la Mixteca Alta—Coixtlahuaca, Nochixtlán, Teposcolula y Tlaxiaco. Adicionalmente, los distritos de Jamiltepec—Costa— y Putla—Sierra Sur— conforman la zona cultural conocida como Mixteca de la Costa. En las tres Mixtecas de Oaxaca, además de los *na savi*, habitan también afrodescendientes, amuzgos, chochos, tacuates y triquis.

13 El distrito político de Tlaxiaco es uno de los siete distritos conformantes de la Mixteca Alta de Oaxaca. Está constituido por treinta y cinco municipios donde impera la demografía *na savi*, con excepción de San Martín Itunyoso—triqui. Estos municipios se concentran alrededor de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, la cual funge como cabecera distrital.

14 Los cruces de caminos, los cementerios, las cuevas y la espesura de los montes son lugares peligrosos “pesados”, como se les llama comúnmente entre los *na savi*. En estos sitios suelen manifestarse seres fantasmales, espíritus, figuras grotescas y el diablo, cuya presencia compromete el estado de salud de quienes se encuentran ante su presencia. La palabra *tatyí*—aire—, localizada en diversas variantes del *tu'un savi*, hace referencia a las materias sutiles merodeadoras del entorno *ñuu savi*. Es un campo semántico donde se engloban: espíritus errantes, espíritus de la naturaleza, sombras, aires, espectros fantasmales, entre otros agentes potencialmente patógenos.

mos siglos por el pensamiento occidental y judeocristiano (Echeverría, 2012, p. 15; Pitarch, 2013, p. 214-215), establece la existencia de más de un tipo de persona. Como sucede en otros pueblos de tradición mesoamericana y de otras áreas culturales, los humanos son sólo una de las múltiples entidades dotadas de cualidades y atributos definitorios de la persona. Los ancestros, los dueños del monte, los santos,¹⁵ los espíritus, los nahuales, entre otros seres, son personas cuyas acciones pueden repercutir, negativa o positivamente, en la salud, la economía y la vida de los *na savi* (Barabas, 2006, p. 26).

La presencia de estos seres en el paisaje ñuu *savi* conlleva cuestiones muy importantes: protegen el entorno y a sus habitantes, además de aplicar severos castigos a quienes infringen las normas de convivencia o atentan contra los bienes colectivos. Son los dueños de los animales silvestres y de las plantas. Su intervención en la vida humana, benevolente o caprichosa, es decisiva para la preservación de la salud entre los *na savi*: poseen la facultad de arrebatar o devolver la salud.

La ritualidad ñuu *savi* en Tlaxiaco se encuentra indisolublemente ligada con estas entidades. En las cumbres de los cerros, en las cuevas o en los nacimientos de agua se practican diversos ritos propiciatorios para atraer la lluvia o para solicitar el retorno de las almas de quienes son doblegados por la enfermedad. Para Ronald Spores (2007, p. 120) las nociones de muerte y enfermedad entre los *na savi* permiten la conservación de creencias, narrativas y prácticas asociadas con las entidades habitantes del paisaje.¹⁶

Elementos constitutivos y atributos de la persona *na savi*

En las concepciones occidentales, la persona es reconocida como una expresión de la individualidad humana dotada de distintas cualidades derivadas de la intervención divina o de su capacidad biológica para razonar (Bartra, 2014a, p. 159; Zavala, 2010, p. 297). La palabra “individuo”, etimológicamente, hace alusión a una unidad indivisible, tanto biológica como filosóficamente (Fontúrbel y Barriga, 2009, p. 45).

15 Los ancestros, los dueños del monte y los santos, generalmente concebidos como manifestaciones de un mismo conjunto expresado en la expresión *ito'’o ñuu»un*— “dueños de la tierra” en *tu'’un ka'’an kaji* de Santiago Nuyoo— pueblan en diferentes partes de la geografía ñuu *savi*. Los santos con menciones más abundantes en el ámbito de los dueños de la tierra son: San Cristóbal, Santa Cristina, Santa Elena, San Juan, San Marcos y Santa Teresa, entre otros.

16 En algunos sitios se llevan a cabo largas jornadas a pie hacia las cumbres de las montañas, las cuevas o los nacimientos de agua para ofrendar a San Marcos y solicitarle lluvia para una cosecha abundante y la salud colectiva. En otros lugares, dentro de las milpas se localizan montículos de piedras, réplicas de los cerros (López Austin, 2011, p. 161), conocidos como *ve'’e San Cristóbal* o *ve'’e Santa Cristina*—“casa de San Cristóbal” o “casa de Santa Cristina”— en san *sau* de San Esteban Atlatluca, en cuyo interior se depositan ofrendas para pedir al dueño-santo la reparación de la salud de alguna persona.

Contrariamente, para los *ñuu savi* la persona es una entidad no limitada a un sólo cuerpo físico. Sus componentes (físicos e inmateriales), así como sus atributos característicos, dependen no sólo de sus capacidades intrínsecas y la intervención divina, sino también de su desarrollo en la vida colectiva (Chinoy, 2012, pp. 70-71). En este sentido, la noción *ñuu savi* de persona inicialmente se define como una entidad biopsicosocial (Manuela Sepúlveda, comunicación personal, febrero de 2020), es decir, expresada, mas no limitada, mediante un cuerpo físico y capacidades cognitivas intrínsecas, perteneciente a una colectividad de donde emanan sus atributos y características constituyentes. Con base en estas consideraciones, es preciso destacar la siguiente premisa: la persona entre la gente *na savi*, es un *dividuo*, es decir, una entidad divisible con múltiples valencias corporales, psíquicas y sociales.

Como se ha visto, la persona en la tradición *ñuu savi* rebasa los límites del conjunto humano. En este sentido, las diferentes personas moradoras del mundo *ñuu savi* se vinculan a través de relaciones cosmológicas, jurídicas y rituales. El cosmos, compuesto por el entorno natural, el medio social y el “mundo otro”, se rige a través de un conjunto de normas desde las cuales emanan derechos y obligaciones para habitar, trabajar la tierra y aprovechar los recursos brindados por los númenes del paisaje.¹⁷ La reciprocidad entre la persona humana y los demás tipos de personas constituye un punto de quiebre, pues el incumplimiento de esta obligación conlleva una serie de sanciones de diversa índole, entre las cuales se encuentra el ámbito de la salud.

Muchas de las actividades económicas y rituales *ñuu savi* se encuentran determinadas por la obligación de mantener relaciones de reciprocidad con las potencias del paisaje, quienes brindan o limitan el acceso a los recursos naturales del entorno y propician la regeneración vegetal. Como sucede en las relaciones económico-rituales humanas, la reciprocidad con los númenes del paisaje se cimienta en la ejecución de ofrendas e intercambios (Barabas, 2006, p. 152-153). Con la finalidad de obtener la aprobación de estas entidades, los *na savi* ofrecen bebidas, alimentos u otros bienes materiales. Estas transacciones permiten actividades como la cacería, la agricultura, la recolección, la construcción de viviendas, edificios comunitarios y caminos.¹⁸

17 En otros casos etnográficos se ha localizado una estrecha relación entre la idea de norma jurídica y las concepciones cosmológicas locales. Mirna Villegas (2015, pp. 267-268) aborda el caso de los mapuches de Perú, y llama la atención en torno a la noción del *Az Mapu* como fuente de las concepciones jurídicas mapuche. El *Az Mapu*, indica la autora, es un código universal mediante el cual se establecen normas de conducta destinadas a la preservación del equilibrio cósmico. Se trata de un sistema meta jurídico regulador de la vida mapuche en torno a la tierra, las relaciones espirituales, sociales, económicas y jurídicas como partes integrales de una totalidad compleja.

18 La complejidad de estas transacciones con las potencias del paisaje depende de la actividad a realizar. Por ejemplo, cuando las personas se disponen a ingerir alguna bebida antes de beber deben derramar tres gotas

Con base en el conjunto de normas rectoras del mundo *ñuu savi*, la noción de persona se compone de elementos cosmológicos—tangibles e inmateriales— y atributos jurídicos reguladores de las relaciones con el entorno y sus habitantes. A diferencia de los animales comunes, las plantas, los hongos y demás seres meramente naturales—por demás importantes para la cotidianidad y la ritualidad *ñuu savi*— la persona—humana y no humana— está dotada de cualidades como la conciencia, la intencionalidad y la voluntad. Los actos y la toma de decisiones de la persona, en tanto portadora de estas cualidades, son susceptibles de punición si contravienen las normas locales. De este modo, es posible extraer algunos conceptos de la ciencia jurídica para comprender cómo se constituyen los elementos y atributos de la persona *na savi* desde su propio contexto sociocultural.

Jurídicamente, la persona es una entidad dotada de atributos como el nombre, la residencia, el estado civil, el patrimonio, la capacidad y la nacionalidad (Treviño, 2002, p. 45). Con la finalidad de analizar la composición de la persona *na savi* en relación con el ámbito de la salud y los desequilibrios somáticos, se enfatizará en los siguientes atributos: nombre, patrimonio y capacidad. A la luz de la evidencia etnográfica, estos atributos permiten establecer los orígenes de los malestares y dolencias de la persona resultantes de la intervención de nahuales y, asimismo, los procesos terapéuticos para el restablecimiento de la salud, como se verá más adelante.

Junto con sus atributos, la persona *na savi* se constituye a partir de un conjunto de elementos anímicos, corporales y extra corporales, mediante los cuales se relaciona con el mundo y sus habitantes (Martínez y Barona, 2015, p. 13-14). En el caso de los pueblos de tradición *ñuu savi* de Tlaxiaco, he localizado la existencia de los siguientes elementos anímicos: alma/corazón, espíritu, sangre y una coesencia o animal compañero. De esta manera, la persona *na savi* se divide en un cuerpo físico, la mente, y un conjunto de elementos anímicos. La correlación entre los atributos de la persona y sus características corporales anímicas determinan el temperamento, la conducta, las capacidades sociales, el habla y demás características de la persona.

en el suelo, como un acto de comunión con la tierra y sus númenes. Las consecuencias de no realizar este acto oscilan entre la aparición de seres grotescos, caídas repentinas y otros incidentes causantes de males como el espanto y la pérdida del alma. Los trabajos agrícolas, a su vez, se encuentran precedidos por la entrega de ofrendas propiciatorias. La cacería sólo puede llevarse a cabo mediante el intercambio con los dueños del monte, a quienes se debe ofrendar comida o semillas de cacao. De no realizarse el protocolo, los dueños esconden a los animales ante la vista humana, hacen emerger ejemplares sumamente fieros y peligrosos o estropean las armas de los cazadores. La construcción de viviendas, edificios comunitarios y caminos, igualmente, está condicionada por la reciprocidad con los númenes de la tierra. Si éstos no reciben los dones prescritos, provocan derrumbes, accidentes y otras calamidades donde muchas personas han perdido la vida.

Si bien desde el momento del nacimiento la persona es portadora de los elementos anímicos anteriormente mencionados, éstos deberán desarrollarse y fortalecerse durante el ciclo de vida. El otorgamiento del nombre constituye uno de los puntos clave para su desenvolvimiento en el mundo social y espiritual *ñuu savi*. En la actualidad, el bautismo se restringe, casi de manera exclusiva, a la práctica del catolicismo.¹⁹ Hace algunos años, cuando un infante veía la primera luz, se acostumbraba a dejarle a la orilla de la milpa, en medio del bosque o en un cuerpo de agua sobre una cuna de carrizo. La finalidad era observar qué animal se acercaba al recién nacido y, con base en las características de la especie, los padres nombraban a su descendiente. De esta manera, se adjudicaba la influencia del animal sobre el desarrollo de la personalidad del niño y, además, éstos quedarían vinculados vitaliciamente mediante la relación persona-coesencia o *alter ego* (Galinier, 2012 p. 397-398), unión conocida en la teoría antropológica como tonalismo.²⁰

La personalidad, expresada a través de su nombre y su animal compañero o coesencia, se define también con base en dos elementos intangibles o sutiles, los cuales dotan de pensamiento, voluntad y voz a la persona (Echeverría, 2017, p. 140): alma y espíritu. Con base en la comparación de las creencias de numerosos pueblos de tradición mesoamericana, Roberto Martínez (2011, p. 33) considera, atinadamente, al corazón como el alma o esencia de la persona. En *tu'un savi* en algunos poblados *ñuu savi* de Tlaxiaco la palabra ánima se traduce simultáneamente como alma y corazón.

El alma habita en el corazón de la persona *na savi*. Ésta le es conferida, durante los últimos meses de embarazo, por los númenes del paisaje (López Austin, 2011, pp. 25-27). Como parte de una compleja teoría *ñuu savi* sobre la transmigración de las almas, cuando alguien fallece su alma se desprende del cuerpo y regresa a los sitios sagrados del paisaje, donde los dueños de la tierra le cuidarán y le asignarán un nuevo cuerpo. Asimismo, el alma/corazón es el elemento definitorio del temperamento—apacible o iracundo, temeroso o temerario— de la persona.

19 Actualmente, los católicos son mayoría entre los *ñuu savi*. No obstante, en las últimas dos décadas ha aumentado el número de personas practicantes de religiones alternativas al catolicismo.

20 En muchos casos, como producto de diversos procesos históricos y lingüísticos, se ha concebido la relación persona-coesencia, en tanto cualidad de poseer un “doble”, como sinónimo de “tener nahual”. Esta verbalización es muy frecuente en el lenguaje cotidiano y en afirmaciones académicas. No obstante, como han demostrado varios autores (Aguirre, 1992, p. 104; Martínez, 2011, p. 110), existe una diferencia, práctica y teórica, entre sólo vincularse con una entidad extracorpórea y poseer la capacidad para actuar bajo dicha forma, ya sea mediante el éxtasis, la experiencia onírica o la transfiguración corporal.

Por su parte, el espíritu o *tatyi* ḡ,²¹ es el elemento otorgante de la voz y la vitalidad de la persona. A diferencia del alma, la cual regresa a los dueños de la tierra después de la muerte, el espíritu debe irse al camposanto o, de lo contrario, permanecerá errante en los cruces de caminos y las penumbras. Por tal razón, resulta de gran importancia el rito funerario del levantamiento de sombra o espíritu en los poblados ñuu *savi*. Si este elemento no se retira del lugar donde la persona falleció o fue velada, el espíritu permanecerá en el sitio para atormentar a sus familiares, tornándose así en un factor de riesgo para la salud colectiva.

Por otro lado, el patrimonio es un atributo de la persona mediante el cual ésta se vincula con los acechantes peligros de la salud. El patrimonio—en términos de economía doméstica— es el conjunto de posesiones materiales heredables para el sustento y bienestar de la familia: viviendas, terrenos laborables y animales domésticos. El éxito económico de algunas familias genera envidia y malos deseos, máxime hacia quienes mejoraron su posición socioeconómica a partir de la emigración o del recibimiento de remesas desde el exterior. Como consecuencia, el patrimonio es un factor de riesgo para la persona debido a la proclividad de sufrir daños a manos de los nahuales. Sobre este punto volveré más adelante.

La capacidad,²² asimismo, es un atributo de la persona indispensable para la creación y conservación de relaciones sociales. Este atributo se vincula con la noción de trabajo y colaboración comunitaria. Sin embargo, la capacidad no necesariamente dota a la persona de la fuerza para trabajar. La fuerza, en este sentido, es la energía necesaria para realizar determinadas tareas (Good, 2009, p. 380). Hay quienes poseen la fuerza para trabajar la tierra, ya sea su terreno familiar o en los tequios, mas no la capacidad para dirigir. Y viceversa. Algunas personas tienen la capacidad para convocar, convencer, negociar y dirigir, no así la fuerza—ya sea por “debilidad innata” o por la edad. Con base en estas consideraciones, la capacidad provee a la persona de las características necesarias para ostentar derechos y obligaciones (Treviño, 2002, p. 87).

Con respecto a la dicotomía capacidad-fuerza, la sangre es el elemento contenedor de la fuerza vital de la persona. En primer lugar, el pulso generado por el flujo sanguíneo, en su recorrido por el cuerpo hasta el corazón, es un indicador sobre el estado anímico,

21 “Espíritu” o “voz” en tu”un ka”an kají de Santiago Nuyoo.

22 Se considera a una persona capaz cuando manifiesta virtudes como la cooperación, la honestidad, el liderazgo y la solidaridad. Para los na *savi*, la oratoria es una característica deseable en la persona. Las asambleas, los tequios y las fiestas son espacios donde la gente es observada en función de su capacidad de convencimiento, desenvolvimiento, facilidad de palabra y negociación.

emocional y físico de la persona. En las concepciones *ñuu savi*, existen dos tipos de sangre: débil y fuerte. La fortaleza o debilidad de la sangre definirá la propensión de la persona para sucumbir ante los factores de los nahuales, espíritus errantes o actos de brujería.

El nahualismo entre los *ñuu savi* de Tlaxiaco

El concepto de nahualismo, en tanto construcción histórico-antropológica, reúne un vasto y heterogéneo conjunto de creencias, narrativas, nociones y prácticas alusivas a gente con habilidades como la teriantropía,²³ el control meteorológico y la cualidad de actuar en el mundo inmaterial mediante la experiencia onírica (Martínez, 2011, p. 141).

En los poblados *ñuu savi* de Tlaxiaco, el nahualismo posee múltiples formas, cuyas características particulares se expresan a través de diversos términos en lengua vernácula. En cada poblado, los términos en *tu''un savi* alusivos a los nahuales difieren entre sí no sólo en términos de las variaciones lingüísticas, sino en los sentidos profundos propios de cada marco contextual.²⁴ Incluso en los poblados donde el uso del *tu''un savi* se ha visto total o parcialmente interrumpido, aún persisten términos vernáculos mediante los cuales es posible rastrear la noción local acerca del nahualismo.²⁵

Junto con la multiplicidad de formas del nahualismo, vistas en diversas variantes de *tu''un savi*, entre los *na savi* de Tlaxiaco es descrito a partir de parámetros desiguales. Con base en los datos recabados, el en los poblados *ñuu savi* se clasifica como: 1) don o virtud; 2) condena o maldición.

23 La teriantropía alude a la transformación, voluntaria o involuntaria, del cuerpo humano en algún animal doméstico, silvestre o fantástico. Esta transformación, también conocida como transfiguración, supone la modificación parcial o total de los márgenes corporales. Con respecto a esto, en la literatura alusiva a los nahuales y otros seres de la narrativa mesoamericana se ha utilizado de manera recurrente el término metamorfosis. No obstante, considero importante señalar la cualidad no regresiva de la metamorfosis. Es decir, se trata de una transformación definitiva, a diferencia del nahualismo, donde los nahuales vuelven a su forma original. En casos excepcionales, el nahualismo se manifiesta como un proceso de metamorfosis cuando la transformación de los márgenes corporales es consecuencia de un castigo.

24 En *tu''un ka''an kaji* de Santiago Nuyoo se utilizan los términos *ñaan nuvi* y *te''e nuvi* (mujer nahual y hombre nahual, respectivamente). En san sau de San Esteban Atlatlahuca los términos para referirse a los nahuales se construyen a partir de la partícula *jenduu*—“padecer”. De forma genérica, *jenduu* suele entenderse como la traducción de nahual. Empero, para especificar las particularidades de cada nahual, se utilizan marcadores de género y el nombre de un animal o meteoro. De este modo, por ejemplo, se utiliza la fórmula *nduude va''u* para referirse a un hombre nahual-coyote, o *nduuña koo* para aludir a la mujer nahual-víbora.

25 En San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, desde hace algunas décadas el *tu''un savi* cayó en desuso. Sin embargo, la memoria colectiva permitió la conservación de topónimos y vocablos alusivos a los nahuales. En este poblado, las palabras *te ndakui* significa “hombre fuerte”. La fuerza sobrehumana es una de las características de los nahuales en dicha población. Asimismo, estas palabras funguen como toponimia de San Felipe Tindaco.

Estas clasificaciones se desprenden de los distintos orígenes de la condición del nahualismo. En algunos poblados se trata de una condición congénita traspasada a través de vínculos consanguíneos, mientras en otros lugares los infantes pueden nacer como nahuales independientemente de la condición—nahual o no nahual— de sus progenitores. Contrariamente, en otros sitios el nahualismo es una cualidad adquirida mediante procesos como bautizo nahualístico²⁶ o, por otra parte, a partir del llamado del “don” mediante la experiencia onírica.²⁷

Desde una definición mínima, el nahualismo implica el vínculo de la persona con un ser externo a su corporalidad—un “otro”— perteneciente al ámbito de lo no humano.²⁸ Este “otro”, *alter ego* o coesencia, generalmente involucra formas animales en el caso de las personas comunes. Entre nahuales, no obstante, también es frecuente encontrar esta relación coesencial con elementos atmosféricos. Todas las personas *na savi*, tanto las comunes como los nahuales, poseen este vínculo, aunque no todos conocen la identidad de su *alter ego*. A diferencia de la persona común, la persona nahual goza del pleno control sobre las acciones de su coesencia, ya sea durante el estado onírico o la vigilia. Ésta es una de las razones por las cuales los nahuales son concebidos como agentes patógenos y, a la vez, como avezados curanderos.

Buen nahual y mal nahual: entre la causa y la cura

En la literatura etnográfica e historiográfica se han reportado numerosas características del conjunto de seres—humanos y no humanos— denominados como nahuales. En algunos casos, a los nahuales se les adjudican funciones como protectores comunitarios (Báez-Jorge, 1998, p. 199). En diversas latitudes, contrariamente, los nahuales aparecen como agentes malignos dedicados a causar estragos entre la población (Alcina, 1993, p. 85; Fagetti, 2015, p. 31). Sin embargo, también se han registrado situaciones donde los nahuales operan de forma ambivalente, como fue el caso de fray Bernardino de Sahagún (2006, p. 538) entre

26 En varias locaciones ñuu savi de la Mixteca Alta y la costa existe la creencia en un ser zoomorfo conocido como *Koo savi* o “serpiente de lluvia”. Los cuerpos de agua donde mora este animal fantástico—manantiales, ríos, honduras y cascadas— durante mucho tiempo fueron utilizados como sitios donde se practicaba el bautismo de infantes. El bautismo en los lugares habitados por *Koo savi* otorgaba, asimismo, la condición de nahual a los bautizados. Un ejemplo de esto se encuentra en *Tytié ñivi nuvi*, “Cascada de los nahuales” en Santiago Nuyoo, Tlaxiaco.

27 Un don, en palabras de Maurice Godelier (1998, pp. 24-25) es una transferencia voluntaria, solicitada o no, de un bien dirigido hacia una persona que no puede rehusarse a aceptarlo. En el ámbito del nahualismo ñuu savi, el don es la posesión de cualidades innatas o, en otros casos, reveladas durante la vida de la persona mediante los sueños o estigmas corporales (Fagetti, 2015, p. 9).

28 En tu”un ka”an kají de Santiago Nuyoo se utiliza el término *Kiti nuvi* para distanciar el concepto de coesencia o animal compañero de las personas nahuales o ñivi nuvi.

mexicas, Jacques Galinier (2012, p. 398-401) entre otomíes y Roberto Martínez (2011, pp. 101, 514-515) entre diversos pueblos de raigambre mesoamericana.

El comportamiento de los nahuales entre los *na savi* nunca permite tener certezas con respecto a éstos. A veces se muestran hostiles y con preferencias ermitañas, además de ser rencorosos y vengativos. Contrastantemente, en ocasiones se comportan colaborativos y accesibles. En este sentido, un nahual puede ser “bueno” o “malo” dependiendo de su intencionalidad, primeramente, y también dependiendo del estado de las relaciones entre éste y sus congéneres.

Para tratar de comprender el comportamiento ambivalente de los nahuales, propongo utilizar la teoría de la cismogénesis²⁹ formulada por Gregory Bateson. Para Bateson, la cismogénesis es “un proceso de diferenciación en las normas de comportamiento individual resultante de la interacción acumulativa entre individuos” (Bateson, 1990, p. 198-2001). Con la finalidad de describir los factores definitorios de las relaciones entre las partes involucradas, Bateson propuso dos tipos de cismogénesis: 1) Cismogénesis simétrica: relaciones caracterizadas por situaciones de rivalidad o competencia; 2) Cismogénesis complementaria: relaciones marcadas por la dicotomía dominio-sumisión (*ibidem*).

La noción del buen nahual o del mal nahual dependerá, entonces, de la relación específica forjada entre éste y las personas del poblado. Si se trata de un pariente o un amigo, posiblemente el nahual manifestará una actitud positiva y protectora. Contrariamente, el comportamiento de ese mismo nahual puede ser distinto en relación con otras personas con quienes mantiene relaciones de tensión. En ambos casos, el nahual se relaciona de manera asimétrica: tanto el ímpetu protector, como el deseo de provocar daño, colocan al nahual en una posición ventajosa—cismogénesis complementaria. Las relaciones entre nahuales, asimismo, suelen ser conflictivas y competitivas—cismogénesis simétrica.

A través de los sueños, y gracias al control sobre su *alter ego*, los nahuales son capaces de provocar estragos en la salud de las personas, máxime aquellas consideradas como portadoras de “sangre débil”. Así, el mal nahual es un agente patógeno, portador de desequilibrios patológicos y psicosomáticos. Paralelamente, el nahual puede utilizar sus habilidades para velar por la recuperación de la salud de sus congéneres, expresión de su faceta de buen nahual.

29 En algunas traducciones aparece como “esquismogénesis”.

Enfermedad y nahualismo

La concepción de la enfermedad refiere a la observación y la sistematización objetiva de los síntomas presentados por el paciente y los métodos para tratarlos. Este proceso puede efectuarse mediante la óptica de la ciencia biomédica y, simultáneamente, desde la perspectiva de los especialistas locales de la salud. El conjunto de adjetivaciones derivadas de la observación directa corresponde a la clasificación denominada “enfermedad en tercera persona” (Amezcuca, 2000, p. 64), es decir, el cúmulo de conocimientos en torno a los daños corporales, orgánicos y psíquicos recabados por los especialistas de la salud—occidentales y/o tradicionales— y socializados colectivamente. Este proceso permite comprender, desde las diversas perspectivas, las características de la enfermedad incluso si no han sido experimentadas directamente.

Entre los *na savi* de Tlaxiaco coexisten las perspectivas de la ciencia biomédica y las de la medicina tradicional local. Con base en los síntomas manifestados por el paciente, se distingue la necesidad de acudir a la unidad clínica local o, de ser el caso, con un terapeuta tradicional. En ambos casos, la enfermedad para los *na savi* es un desequilibrio o discontinuidad de los elementos vitales de la persona.

Entre las enfermedades más comunes relacionadas con el nahualismo destaca la enfermedad conocida como “espanto”. Estas enfermedades se manifiestan a través de síntomas como deshidratación, fiebre, insomnio, malnutrición y fiebre. Asimismo, cada una de estas enfermedades, junto con sus tratamientos específicos, se relacionan con los atributos y los elementos anímicos de la persona. Las razones por las cuales los nahuales provocan la enfermedad entre las personas se cimentan en su naturaleza ambivalente, puesto que pueden dañar a las personas como penitencia a una falta o —robar, evadir el trabajo colectivo, hablar mal de terceros— o, igualmente, debido a diferencias y enemistades con determinadas personas. Dadas sus capacidades para controlar el temporal, ya sea a través de ráfagas de viento, relámpagos o el descenso de la lluvia, los nahuales también suelen propiciar enfermedades respiratorias.

El espanto, consistente en la pérdida del alma a causa de una caída repentina o un sobresalto, es una enfermedad inhibidora de las capacidades motrices y cognitivas de la persona. Como se vio líneas arriba, entre los *na savi* se estima al corazón como morada del alma; la relación entre el órgano cardíaco y la sustancia sutil—alma— conlleva factores más allá de lo metafórico. Clínicamente, cuando una persona sufre un sobresalto o recibe una noticia mortificante, el corazón sufre repercusiones físicas.

Recorrer los paisajes ñuu *savi* puede propiciar el encuentro con animales cuyas características físicas—proporciones corporales superiores— y su comportamiento hostil hacia los humanos los identifican como “falsos animales” (Martínez, 2011, p. 92), generalmente asociados con los “dobles” de los nahuales. Estos encuentros son una de las principales fuentes de la enfermedad de espanto.³⁰ El enfrentamiento con un nahual, generalmente, desemboca en una situación negativa para la persona humana común. Si bien los nahuales no siempre logran dañar físicamente a su víctima, con suma frecuencia la enfermedad emerge y deteriora el estado físico y emocional de la persona.

Cuando una persona *na savi* experimenta el espanto, su alma se desprende del cuerpo. Este desprendimiento propicio, como consecuencia de sus síntomas, la pérdida de la fuerza física y espiritual, derivando en la nula capacidad para socializar, trabajar, comer y hablar. Las consecuencias sociales pueden ser severas para la persona: sin la fuerza necesaria para participar en los tequios, las asambleas y demás formas de colaboración comunitaria, la persona corre el riesgo de rezagarse entre sus congéneres.

Asimismo, los *na savi* con frecuencia emiten la siguiente sentencia: las personas de corazón y/o sangre débil son más susceptibles de contraer enfermedades como el espanto. En otras palabras, el desarrollo de la constitución de la persona determina el grado de proximidad con el ámbito de la enfermedad.

Para el tratamiento del espanto, el nombre de la persona es esencial para la recuperación de la salud. El alma es un contenedor de rasgos como la vitalidad, el pensamiento y las emociones (Echeverría, 2017, p. 140). Por ende, cuando el alma de la persona se encuentra en un estado errante, los ritos curativos practicados por los terapeutas locales sólo podrán ser efectivos mediante la invocación del nombre de la persona con la finalidad de indicarle el camino de vuelta al cuerpo.

El patrimonio es uno de los medios más utilizados por los nahuales para dañar la salud de las personas. Cuando un nahual roba o mata animales domésticos, la persona afectada enferma debido a la pérdida de su alma. La visión de un coyote-nahual robando o consumiendo la carne de cerdos, borregos y pollos puede poner en riesgo el equilibrio de la persona, dependiendo de si es una persona de sangre fuerte o débil.

30 En varias partes de la Mixteca Alta se cuentan anécdotas sobre gente que estaba conviviendo con otros a la hora de la comida, en el trabajo o en una conversación cuando, súbitamente, se desplomó sin explicación aparente. Más tarde llegaba la noticia de que un cazador había matado a una liebre, que una serpiente había sido asesinada por el temor de su mordedura o que un rayo había alcanzado un árbol y quedó atrapado dentro de éste. Debido a su estrecho vínculo, si el *alter ego* del nahual sufre algún daño, éste lo manifestará en su cuerpo o, de ser el caso, morirá junto con su coesencia.

Padecimiento y nahualismo

El padecimiento, catalogado como la experiencia subjetiva, de los procesos patológicos y psicosomáticos enmarcada en un contexto cultural determinado (Amezcuca, 2000, p. 64; Osorio, 2001, p. 31) nos permite un acercamiento más estrecho en torno a la relación entre las afecciones de la persona y la práctica del nahualismo. Mediante la narración de las experiencias de quienes experimentaron padecimientos vinculados con la acción de los nahuales, es posible entender cómo se desarrollan los distintos desequilibrios en la constitución de la persona.

La relación padecimiento-nahualismo entre los *na savi* de Tlaxiaco implica la experiencia vivencial, mediada por el sufrimiento, de la persona hacia el ámbito de los nahuales. A través de este proceso, la persona *na savi* puede acceder a espacios conformantes del mundo espiritual paralelo o “mundo otro” (Fagetti, 2014; 143) originalmente vetados para la gente de su condición (humana), es decir, aquellos lugares donde moran los seres de materia sutil y las coesencias de los nahuales.

Los relatos acerca del padecimiento, a la luz del nahualismo, revelan cómo perciben el proceso tanto la persona afectada como los nahuales, quienes pueden tener la intención de dañar o de ayudar. La verbalización de la experiencia complementa la observación objetiva de la que es objeto el concepto de enfermedad y permite obtener información más detallada sobre cómo se vive el proceso de salud-enfermedad en relación con el nahualismo. Los sueños y demás encuentros cercanos con los nahuales, se gestan a partir de construcciones sociales que vinculan ciertos procesos personales a un gran cúmulo de explicaciones en torno a las relaciones entre nahuales y no nahuales.

Entre la gente *na savi* de San Esteban Atlatluhuca, el término genérico para designar a los nahuales, *jenduu*, igualmente hace alusión al padecimiento. Este vocablo expresa la condición de los nahuales como un padecimiento relacionado con una vida doble (Oliveras, 2015, p. 156) de hombres—*nduude*— y mujeres—*nduuña*. En este poblado, el nahualismo se entiende como la división de la persona en dos vidas paralelas, proceso que conlleva sufrimiento emocional y dolor físico. Asimismo, esta condición otorga a los nahuales la cualidad de ser seres transespecíficos (Martínez y Barona, 2015, p. 48), por lo cual tienen la facultad de desdoblarse y actuar bajo la perspectiva de otras entidades.

El acto de soñar permite a las personas comunes conocer a su compañero o “doble”. Muchas veces estos sueños pueden mostrar una perspectiva nueva del entorno. Es una forma alternativa de relacionarse con la tierra, puesto que el sueño transporta a ese “mundo otro”

poblado por los dueños de la tierra y los seres de materia sutil. Soñar implica la posibilidad de sortear las barreras físicas hacia espacios nuevos, es un proceso mediante el cual la persona se “desdobla” en animales o elementos de la atmósfera para visitar los sitios que en su forma humana le resultan inaccesibles. Toda persona es capaz de soñar, pero sólo los nahuales, pueden controlar sus actos en el sueño (Fagetti, 2014, p. 143).

Por otra parte, el ámbito de los sueños suele ser un espacio donde nahuales y no nahuales, a través de la noción del animal compañero, interactúan de manera directa. Durante el sueño, los nahuales son susceptibles de sufrir daños irreparables: si su *alter ego* es herido, su cuerpo humano refleja el daño, lo cual puede provocar incluso la muerte.

Isabel Sandoval es una mujer *na savi* originaria de San Esteban Atatlahuca, Oaxaca. Durante su vida tuvo diferentes experiencias cercanas con las potencias de su entorno, como la lluvia, los rayos y los nahuales. Entre sus vivencias, doña Isabel narra que experimentó a través de la experiencia onírica, la interacción entre la gente común y la gente nahual. En el relato, doña Isabel cuenta las carencias de su juventud, las cuales le obligaron a pasar periodos de hambruna. Para empeorar su situación, un día de plaza sintió cómo el antojo de consumir carne le carcomía las entrañas.³¹ Debido a la malnutrición, la debilidad se apoderó de su cuerpo hasta que no pudo moverse más. Vencida por el cansancio, comenzó a soñar.

Durante el sueño adoptó la forma de un coyote, su coesencia animal. Caminaba los montes desde la perspectiva visual del animal. En sus recorridos la acompañaba una amiga, quien se manifestó ante ella también como coyote, aunque éste contaba con proporciones corporales y dentales más abundantes. Se trataba de una mujer-coyote, es decir, una persona nahual. Su amiga la encontró en el sueño con el objetivo de ayudarle a superar el hambre, ya que eso podía generar mucho daño a la salud de doña Isabel. Para saciar su hambre, ambos animales se dieron a la tarea de buscar animales de presa.

Debido a la inexperiencia como cazadora, Isabel, desdoblada en un coyote, no conseguía probar bocado. Por tal motivo, su amiga le aconsejó buscar comida en un sitio más accesible. Entonces fueron a un corral donde había chivos. Degustaron a uno de los infortunados chivos y, cuando estaban a punto de satisfacer su apetito, fueron sorprendidas por el dueño del corral. Doña Isabel logró encontrar refugio entre la maleza, mientras su amiga escaló un árbol y se situó en una de las ramas. El escondite en la rama no fue suficiente y una bala alcanzó al animal en el que estaba transformada la mujer.

31 El antojo es uno de los padecimientos más frecuentes entre los *na savi* de Tlaxiaco. Éste es causado por la imposibilidad de satisfacer las necesidades alimentarias básicas. Como consecuencia, las personas se desdoblan en su *alter ego* animal durante el sueño, de manera involuntaria, como una forma inconsciente de intentar satisfacer la necesidad no cubierta.

Al despertar, doña Isabel experimentó mareos y vomitó piedras, hierbas, sangre y trozos de carne. Más tarde, recibió la funesta noticia: su amiga, reconocida abiertamente como *nduuña va'u*—mujer nahual-coyote—, había sido encontrada sin vida sobre su petate. Asimismo, un vecino se encontraba enfermo, ya que la visión nocturna de dos coyotes devorando a uno de sus animales le provocó espanto. Durante mucho tiempo, doña Isabel sintió un profundo pesar por la pérdida de su amiga. Pronto fue necesaria la ayuda de un curandero. De no haber atendido su depresión, ésta pudo desembocar en la pérdida de la cordura (Isabel Sandoval, comunicación personal, 23 de julio de 2016).³²

Los sueños, asimismo, son espacios que los nahuales, en su fase de curanderos, utilizan con la finalidad de encontrar las almas extraviadas a causa del espanto o las coesencias dañadas de sus amigos y familiares. Como en el relato de doña Isabel, los sueños muestran la cara solidaria de los nahuales, quienes buscan ayudar a sus congéneres para evitar que la desgracia se cierne sobre ellos.

Las prohibiciones alimenticias igualmente aportan experiencias subjetivas acerca de la relación padecimiento-nahualismo. Un relato registrado en San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, ejemplifica esta cuestión. La narración cuenta sobre dos hombres, uno originario de la costa y el otro de la Mixteca Alta, quienes se encontraban de paso por el territorio de San Felipe Tindaco tras una travesía comercial a la costa. Las inclemencias del tiempo, en complicidad con la oscura noche, obligaron a estos hombres a buscar refugio, por lo que se internaron en una cueva. Tras varias horas, los barrizales impedían que pudiesen seguir su camino, así que decidieron pernoctar en el sitio.

Movido por el hambre, el originario de la zona de montaña comenzó a buscar comida, y sólo encontró una serpiente. El hombre proveniente de la costa le advirtió sobre el peligro de comer ese animal, pues se trataba de un animal sagrado. El hombre *na savi* hizo caso y devoró al animal. Por la madrugada, el tacuate despertó y, para su sorpresa, su compañero *ñuu savi* se había transformado en una inmensa serpiente. Durante el sueño sufrió una metamorfosis—transformación no regresiva— como castigo por devorar a la serpiente.

Locura y nahualismo

La relación locura-nahualismo, como el conjunto de trastornos asociados con la perniciosa acción de los nahuales, se manifiesta de diferentes formas. Por una parte, la locura es uno de

³² La grabación fue realizada en san sau de San Esteban Atlatluca con soporte en audio. El material cuenta con la autorización para ser utilizado. La traducción del material fue realizada por Sergio Fabián Cruz Sandoval.

los efectos engendrados de un daño intencionado proveniente de un nahual, quien mediante el ejercicio de sus habilidades extraordinarias propicia el desequilibrio orgánico y psíquico en la persona.

Asimismo, la noción de locura entre los *na savi* desvela algunos aspectos de las consideraciones en torno a la conducta de los nahuales. En ocasiones, los nahuales *na savi* son etiquetados como “locos” debido a su reacia actitud hacia las normas comunitarias y/o con respecto a la posición socioeconómica de los pobladores más acaudalados.³³

La locura es una construcción sobre la alteridad en la cual se proyecta el rechazo hacia la diferencia (Bartra, 2014b, p. 12-15; Echeverría, 2012, p. 19). Entre los *na savi* de Tlaxiaco, quienes sufren alteraciones en sus facultades cognitivo-sociales a manos de los nahuales, así como los nahuales mismos, se inscriben en este ámbito de la alteridad. Las vías más frecuentadas por los nahuales para enloquecer a las personas son las siguientes: provocar una gran impresión o susto mediante ataques directos o la súbita aparición de formas grotescas—animales con espuma o sangre en el hocico, de grandes colmillos y garras—, con la finalidad de generar un trauma permanente en la persona. El otro método consiste en una afección conocida como “enfermedad de nahual”.

La enfermedad de nahual es provocada por la invasión de un nahual en el cuerpo físico de la persona. Cuando un nahual posee un cuerpo, la persona presenta diversos síntomas degenerativos. La habilidad del nahual para poseer cuerpos ajenos, no obstante, no debe confundirse con las relaciones inter corporales examinadas por Alfredo López Austin (2008, p. 107; 2013, p. 57), quien indica que los nahuales introducen alguno de sus elementos anímicos para controlar a otro ser. En el caso de la enfermedad de nahual descrita por los *na savi*, la posesión del nahual se enfoca en desestabilizar el cuerpo y los componentes anímicos de su víctima, y no ejercer control sobre sus actos.

La enfermedad de nahual, asimismo, provoca trastornos socio cognitivos en la persona, entendidos por los demás pobladores como locura. Por un lado, hay quienes llaman loco a la persona poseída por el nahual como sinónimo de mentiroso o mitómano. Por otra

33 La correspondencia locura-nahualismo se manifiesta en otros campos también. La envidia originada en el patrimonio de la persona puede colocarle en el radar de los nahuales. En la narrativa de San Felipe Tindaco, Tlaxiaco y San Esteban Atlatluca existen varios relatos versados sobre cómo los nahuales acudían a los mercados regionales con la finalidad de robar a los ricos. El deseo de perjudicar a los ricos consistía, primeramente, en dañar directamente al acaudalado para, de esta forma, ayudar a familias en situación de pobreza extrema. En estos relatos, el nahualismo se revela también como una práctica contraria a la desigualdad socioeconómica y el acaparamiento de recursos. Por esta razón, los caciques de la época—aproximadamente entre los años 50 y 60 del siglo xx— acusaron de “locos” a los nahuales e instaron a las poblaciones a repudiarlos (Filiberto Morales, comunicación personal, 19 de julio de 2011).

parte, algunos testimonios refieren cómo la persona poseída no pudo superar el trance: como consecuencia de la invasión de un agente patógeno, el nahual, se volvieron locas. Como ha observado Jaime Echeverría (2017, p. 140) entre los antiguos nahuas del centro de México, entre los *na savi* el daño provocado a los elementos anímicos de la persona—de los cuales dependen su personalidad, temperamento, voluntad y capacidades cognitivas— transporta a la persona hacia la locura.

Las personas afectadas a raíz de la intervención de los nahuales son consideradas locas debido a que manifiestan conductas consideradas como anormales (Echeverría, 2012, p. 20-24) en los humanos: caminan con la mirada perdida, gruñen, rasguñan, muerden y sólo desean ingerir carne cruda. El efecto de la acción de los nahuales sobre las personas locas conlleva que éstas olviden su nombre y su posición dentro del ámbito social, se comportan como si fuesen animales.

La locura como secuela del accionar de los nahuales implica la pérdida de la capacidad para trabajar y socializar, la voluntad y los rasgos definitorios de la personalidad. En este sentido, la locura inhabilita no sólo a los elementos anímicos de la persona, sino también sus atributos y cualidades intrínsecas.

Conclusiones

Enfermedad, padecimiento y locura son tres niveles un complejo y heterogéneo conjunto referente a las vulneraciones de la persona *na savi* emanadas de sus interacciones sociales y espirituales durante su ciclo de vida y su tránsito por un mundo multidimensional. Este trinomio, con base la diferenciación de sus rasgos particulares y articulados, paralelamente, por características comunes, permite entender cómo influye la práctica del nahualismo en la concepción de la salud y la noción de persona entre los pueblos ñuu *savi*.

A partir de las nociones ñuu *savi* de enfermedad y padecimiento resulta posible entrever el cúmulo de relaciones derivadas en el proceso denominado locura. Dentro de las concepciones ñuu *savi*, la locura es un proceso complejo y no limitado a la simple homologación con la idea de insanidad. La reducida idea de la locura como un padecimiento o una enfermedad mental conlleva la imposición de ortodoxos modelos clínicos como única vía válida para diagnosticar, tratar y comprender al “loco”. Asimismo, la persona loca puede experimentar dolencias y malestares completamente desvinculadas de la locura. El sufrimiento físico y emocional del “loco”, no obstante, ocupan un lugar secundario entre las prioridades de un entorno social hostil con ésta y otras formas de alteridad distanciadas y excluidas respecto a determinados círculos socioculturales (Krotz, 2013, p. 58-59).

La multiplicidad de tipos de personas—humanas y no humanas— es esencial para comprender los procesos de prevención, conservación, pérdida—temporal o definitiva— y recuperación de la salud: la interacción entre las distintas entidades personales es uno de los orígenes de los malestares orgánico-corporales y psicosomáticos. Las narraciones sobre el encuentro con los nahuales, los dueños de los montes y demás entidades pobladoras del mundo ñuu *savi* revelan cómo se articula el trinomio enfermedad-padecimiento-locura en relación con la noción de persona y los procesos vinculados con la salud. El conjunto de afecciones provocadas por los nahuales expone la dinámica existente entre nahuales y gente común y cómo esto repercute en el estado anímico, emocional y físico de la persona según el daño recibido.

El conflicto, tácito o explícito, entre nahuales y pobladores evidencia la faceta del nahualismo como el origen de dolencias y malestares (Alcina, 1993, p. 76), los cuales desembocan, según los síntomas mostrados por la persona, en enfermedades, padecimientos y/o locura. Simultáneamente, los nahuales también se desempeñan como sanadores en situaciones donde los vínculos emocionales, parentales y de afinidad les motivan a velar por la salud de terceros.

Los nahuales constituyen un elemento que manifiesta el estado de las relaciones sociales al interior de los poblados ñuu *savi*; explican las enemistades, alianzas, afinidades y solidaridades. Mediante su accionar, los nahuales contribuyen en la dinámica desarrollada entre los pobladores y establecen los modos de relación e interacción, muchas veces con efectos directos en la salud de las personas.

Los nahuales, ya sea como especialistas de la curación o como agentes patógenos, están presentes en la vida de la persona *na savi*, con la cual gesta una compleja red de relaciones de cooperación y protección, así como conflictivas y coercitivas. A partir de esto, considero que es posible reconsiderar la idea del nahual como un ser que actúa de manera arbitraria. Por el contrario, esta orientación podría facilitar nuestro entendimiento sobre la importancia del nahualismo en las transformaciones que se dan en las relaciones humanas, tanto en la salud como en otros ámbitos.

Referencias

Aguirre, B. G. (1986). *Antropología médica*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Aguirre, B. G. (1992). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México. Fondo de Cultura Económica.

Alcina, J. (1993). *Calendario y religión entre los zapotecos*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Amezcuca, M. (2000). Antropología de los cuidados. Enfermedad y padecimiento: significados del enfermar para la práctica de los cuidados. En *Cultura de los cuidados*, año 4 (7-8), 60-97. <http://www.index-f.com/cultura/7pdf/7-60-3005.pdf>

Báez, J. F. (1998). *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa. Universidad Veracruzana.

Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre las religiones en Oaxaca*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bartra, R. (2014a). *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*. México. Fondo de Cultura Económica.

Bartra, R. (2014b). *El mito del salvaje*. México. Fondo de Cultura Económica.

Bateson, G. (1990). *Naven, un ceremonial iatmul*. España. Júcar Universidad.

Campos, R. (1997). Curanderismo, medicina indígena y proceso de legalización. En *Nueva Antropología* 16 (52), 67-87.

88

Celaya, Y. (2012). Oaxaca: su tierra y su gente. En Romero, M. *et al.* (Coords.), *Oaxaca. Historia breve* (pp. 11-25).

Chinoy, E. (2012). *La sociedad. Una introducción a la sociología*. México. Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, J. (2012). *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*. Toluca. Instituto Mexiquense de Cultura.

Echeverría, J. (2017). La construcción del cuerpo del “otro”: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas. En *Cuicuilco*, (70), 139-170. <https://revistas.inah>.

gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/12002/12767

- Fagetti, A. (2004). *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los mecanismos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*. Puebla. Servicios de Salud del Estado de Puebla.
- Fagetti, A. (2014). Periplos por el “otro mundo”: el chamanismo nahua. En Millones y Limón (Coords.), *Illuminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y en México* (121-164). México. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fagetti, A. (2015). *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. México. Siglo XXI.
- Fontúrbel, F. y C. Barriga (2009). Una aproximación teórica al concepto de individuo. En *Elementos: Ciencia y Cultura*, 16 (74), 45-52. <https://www.redalyc.org/pdf/294/29411994006.pdf>
- Galinier, J. (2012). *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona. Paidós.
- Good, C. (2009). Oztotempan: “el ombligo del mundo”. En Broda, Iwanizewski y Montero (Coords.), *La montaña en el paisaje ritual* (375-393). México. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gruzinski, S. (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona. Paidós.
- Gutiérrez, J. et al. (2019). Desigualdades en el acceso a servicios, base de las políticas para la reducción de la brecha en salud. En *Salud Pública de México* 61 (6), 726-733. <https://ensanut.insp.mx/encuestas/ensanut100k2018/doctos/analiticos/5-10561-brecha.pdf>
- Kerckhoff, A. (2015). *La enfermedad y la cura. Conceptos de una medicina diferente*. México. Fondo de Cultura Económica.

- Krotz, E. (2013). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México. Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (2008). Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana. En López y Millones (Coords.), *Dioses del Norte, dioses del Sur* (15-144). México. Era.
- López Austin, A (2011). *Tamoanchan y Tlalocan*. México. Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (2013). *La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)*. En L. Millones y A. López Austin (Eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes* (pp.31-91). México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, C. et al. (2017). El mestizo en disputa. La posibilidad de una genómica nacional en México. En López et al. (Eds.), *Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica* (146-182). México. Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires. Planeta-Agostini.
- Martínez, R. (2011). *El nahualismo*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez, R. y C. Barona (2012). La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas. En *Anales de Antropología* 49 (2), 13-72. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30003-5](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30003-5)
- Navarrete, F. (2016). *México racista. Una denuncia*. México. Penguin Random House.
- Oliveras, D. (2015). La vida doble: nahualismo, brujería y terapéutica ritual en la Chinantla Media. En Gallardo y Lartigue (Coords.), *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (155-172). México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Osorio, R. (2001). *Entender y atender la enfermedad: los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue*. México. Consejo Nacional para la Cultura y

las Artes.

Raphael, R. (2012). *Reporte sobre la discriminación en México. Salud y alimentación*. México. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Rubel, A. y C. Browner (1999). Antropología de la salud en Oaxaca. En *Alteridades*, 9 (17), 85-94. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74791709.pdf>

Sahagún, B. (2006). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México. Porrúa.

Spores, R. (2007). Ñuu Ñudzahui. *La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura Mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la independencia*. Oaxaca. Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

Treviño, R. (2002). *La Persona y sus Atributos*. San Nicolás de los Garza. Universidad Autónoma de Nuevo León.

Villegas, M. (2015). Derecho propio indígena y derecho penal chileno: abriendo camino para su reconocimiento. En *Revista de Ciencias Penales Sexta Época*, 42 (3), 265-284. https://www.researchgate.net/publication/320383506_Revista_de_Ciencias_Penales_Sexta_Epoca_Volumen_XLII_N_3_2015

Zavala, J. (2010). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. En *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, (27-28), 293-318. <https://www.redalyc.org/pdf/384/38421211013.pdf>

A los cerros Abuelita María y Don Esteban se les respeta: un caso de locura en la Mazateca poblana

Maura Vázquez Vargas

Liova Micaela Cisneros Olivares

Resumen

Las relaciones establecidas por los mazatecos se extienden más allá de las redes humanas a otras formas de existencia con las que conviven, como sucede con los dueños de los cerros Abuelita María y Don Esteban, que conforman el paisaje en la zona mazateca dentro de la Sierra Negra de Puebla. Estas interacciones se conducen por un principio de reciprocidad e intercambios en donde se procuran alimentos energías y/o favores. Cuando las normas de interacción son infringidas posiblemente se desaten intencionalidades rapaces en las cuales la hostilidad, la enfermedad y el infortunio son consecuencias que las y los mazatecos pueden esperar. En esta entrega exploraremos el caso de don Mauro, a quien sus graves faltas de respeto hacia los cerros, a sus pertenencias y tesoros, le trajeron como castigo la locura. Su historia es bien conocida en la Mazateca poblana debido a que ha servido de advertencia para aquellos que llegan a menospreciar los saberes de los abuelos y abuelas, quienes han tratado de formar a las generaciones que les siguieron dentro de una red de relaciones enmarcadas por el respeto hacia los espacios que le han provisto a cambio sustentos y bienes.

Palabras clave: Mazateca poblana, reciprocidad, transgresión, locura, enfermedad

Abstract

The relationships established by the Mazatecs extend beyond human networks to other forms of existence with which they coexist, as happens with the owners of the hills, Abuelita María and Don Esteban, which make up the landscape in the Mazatec zone within the Sierra Negra of Puebla. These interactions are driven by a principle of reciprocity and exchanges where food, energy and/or favors are sought. When the norms of interaction are violated, rapacious intentions are pos-

93

Maura Vázquez Vargas
Posgrado en Antropología
UNAM
mauvav@gmail.com

Liova Micaela
Cisneros Olivares
Escuela Primaria Ignacio
Zaragoza, Mazatzongo de
Guerrero, Puebla
cisnerosolivares@gmail.com

Recibido: 3 de agosto del 2022.
Aceptado: 18 de enero del 2023.

sibly unleashed in which hostility, illness and misfortune are consequences that the Mazatecs can expect. In this installment we will explore the case of Don Mauro, whose serious disrespect towards the hills, his belongings and treasures, brought him the madness as punishment. His story is well known in the Mazatec of Puebla because it has served as a warning to those who come to underestimate the knowledge of the grandfathers and grandmothers, who have tried to form the generations that followed them within a network of relationships framed by the respect for the spaces that have provided them with sustenance and goods in exchange.

Keywords: Mazatec of Puebla, reciprocity, transgression, madness, disease

Introducción

Para los mazatecos los cerros, las cuevas y los ríos son poseedores de vida y subjetividad: sus dueños o los espacios mismos son capaces de entablar relaciones con los humanos, como si también fueran personas, pero que en realidad no son humanos. Menciona Carlos Incháustegui que “los mazatecos constituyen un pueblo que posee una fuerte espiritualidad dentro de la cual sabe que el mundo está vivo en todos sus componentes y que su propia soledad no es absoluta” (2000, p. 146). Los lugares sagrados y sus dueños, así como otras formas de existencia entre los que encontramos a los santos; los espíritus; los chaneques o *cholo’o*, en lengua mazateca;¹ algunas plantas medicinales; y una infinidad de seres y subjetividades conviven con los mazatecos de la Sierra Negra de Puebla. Los intercambios intersubjetivos que lleguen a ocurrir deberán ser llevados a cabo bajo puntuales normas de convivencia.

El establecimiento de normatividades sociales para con los no humanos se debe en gran medida a que estos pueden afectar para bien o para mal a sus interlocutores. La anterior es una visión y construcción del mundo compartida con sus congéneres de la Mazateca oaxaqueña, quienes mantienen una “[...] estrecha relación [...] con la naturaleza, generosa pero indomable, que la convierte en un gigantesco altar en donde se debaten por la vida y la muerte las fuerzas sobrenaturales y la endeble naturaleza humana” (Portal, 1982, p. 23). Por ello es importante tener presente que “estos seres tienen rasgos semejantes a los seres humanos: lenguaje, conciencia, emociones, cuerpos, espíritus, reproducción social y organización política. [Sin embargo] Varios de ellos son ambiguos, su exterioridad no está del todo definida, es cambiante y múltiple [...]” (Valdés, 2022, p. 83). Por lo tanto, suelen

1 Para ampliar la información acerca de las interacciones que establecen los mazatecos poblanos con lo chaneques consultar Vázquez (2022).

aprovechar sus potencialidades corporales, diferentes y muchas veces superiores a las de los humanos, y dañar los cuerpos y almas de mazatecos y mazatecas a través de la enfermedad, la locura o incluso la muerte.

Existen varios relatos que recorren los pueblos mazatecos de la Sierra Negra sobre gente que ha sufrido las consecuencias de un mal establecimiento de relaciones con los dueños de los lugares, como cometer graves transgresiones en los espacios y propiedades de estos no humanos. Los que nos han causado mayor interés e impacto han sido aquellos en los que se habla sobre personas que se han vuelto *ská*, palabra mazateca que hace referencia a la persona que está o que es loca. La persona *ská* puede ser aquella que transgrede las normas, que está bajo los efectos del alcohol o drogas, que es bromista, irresponsable o desobediente, y un extenso etcétera. Cuando se habla acerca de una situación o comportamientos locos se utiliza la palabra raíz *skó*, y ambos vocablos—tanto *ská* como *skó*— son utilizados para conjugarse y conformar otros términos mazatecos, dependiendo de cuál de las variantes del mazateco de Puebla hable quien enuncia.² Acentuamos que, locura no es sinónimo de enfermedad, no obstante, a partir de las nociones y conocimientos mazatecos sabemos que una persona puede volverse *skó kiayo* o loca por enfermedad.

Las causalidades para una enfermedad que deriva en locura son muy variadas. También hay un amplio repertorio dentro de la oralidad mazateca respecto a las formas de ser *ská* y cómo estas son incorporadas y desarrolladas en la persona. En este espacio nos centraremos en una de esas locuras a partir de desmenuzar una historia en particular con la finalidad de aproximarnos a las nociones locales de *skó* y cómo se le hace frente.³ Así pues, exploraremos el caso de don Mauro, habitante de Tepozapa, quien enloqueció por la enfermedad recibida como castigo debido a las faltas de respeto que cometió a una pareja de cerros de gran importancia en la región.

En este ejercicio de reconstrucción colocamos un gran peso en la narrativa mazateca, tanto la compartida colectivamente como la que proviene de la experiencia en el seno familiar y de cuidado de don Mauro. Para ello, nos remontamos a la recopilación de testimonios

2 La gente menciona que dentro de las comunidades de la Mazateca poblana hay diferentes variantes de la lengua. Observadores y estudiosos de su lengua materna han identificado al menos cinco variantes, muchas de las veces habladas todas dentro de un solo poblado. Estas variantes corresponden a los lugares de origen de las familias asentadas en la Sierra Negra de Puebla, los cuales pertenecen a la Mazateca oaxaqueña: San Lorenzo Cuaunecuiltitla; San Francisco Huehuetlán; San Pedro Ocopetatillo; Santa Ana Ateixtlahuaca; y San Jerónimo Tecóatl (Liova Cisneros, comunicación personal, 30 de junio de 2022).

3 Este texto forma parte de un trabajo más amplio, que se encuentra en proceso de desarrollo por la coautora Maura Vázquez, en el que se contempla una red mucho más compleja en la que se entreteje la persona *ská*.

convidados por la gente⁴ que habita y que transita por Mazatzongo de Guerrero.⁵ En esta comunidad mazateca conocen bien la locura a la que se enfrentó por varios años este hombre mazateco, pues los relatos han sido preservados a través de los años para advertir a aquellos que no creen en los conocimientos de los abuelos acerca de cuidar y respetar los espacios sagrados: los cerros, las cuevas, los ríos. Además, la reproducción de la trayectoria *skó* de don Mauro es plasmada gracias a las rememoraciones de su hija, Liova Cisneros, coautora de este trabajo.

Relaciones extendidas en la Mazateca poblana

En la Sierra Negra de Puebla, al sureste del estado, se asienta una gran cantidad de pueblos mazatecos. Estas comunidades se distribuyen en dos municipios: Coyomeapan, en el cual se encuentra Tequixtepec; y en San Sebastián Tlacotepec, donde se ubican Zacatepec de Bravo, Xalatiopa, Mazatzongo de Guerrero, La Garrapata, Tecolotepec, Tecuanapa, Tepexilotla, Pilola, Tepozapa, Peña Alta, Buena Vista, La Guacamaya, Cruztitla, Naranjastitla, La Corneta, La Cumbre, Rancho Santiago y Papalocauatla; mientras que Ovatero, Carpintero, Yobalastoc y Libres son poblados en los que cohabitan mazatecos y nahuas. Entre ambas demarcaciones se eleva un cerro que pareciera tener doble loma u ondulaciones, el Cerro Zizintepetl, o *Nindu Chikjuu* que significa cerro incordio, inflamado o boludo (Cisneros, 2021a). La ubicación del cerro ha sido retomada por los mazatecos poblanos para autodenominarse como *chjito ngi Chikjuu*, es decir, la gente que habita a sus faldas.⁶

La Mazateca poblana, al formar parte de una gran zona montañosa, con diversos y ricos ecosistemas que van del bosque a la selva húmeda, posee paisajes repletos de cerros, lomas, pendientes, sótanos y cuevas. En estos espacios los mazatecos no sólo entablan y desarrollan relaciones con otros mazatecos, nahuas, mestizos y foráneos, sino también

4 Algunos nombres son cambiados por seudónimos a petición de nuestros interlocutores.

5 Maura Vázquez ha realizado estancias de campo en Mazatzongo de Guerrero, Puebla, desde Todos Santos de 2015 y hasta la fecha de manera intermitente.

6 Esta autodenominación ha derivado de una larga labor realizada por profesores locales, entre los que destacan Andrés Mendoza Hernández; Graciela Carrera Cabanzo; Fortino Romero Mejía; Liova Micaela Cisneros Olivares; Lilia Emilia Merino Carrera; Ana Romero Mejía; Irma Juan Martínez, por mencionar algunos, y coordinados por la finada profesora Dominga Dorantes Mejía. Con la finalidad de documentar, recuperar y analizar su lengua madre, a la cual se acordó nombrar *An ngi Chikjuu* o idioma debajo del Zizintepetl, se organizaron estancias de trabajo por las diferentes comunidades que conforman la Mazateca poblana y en las cuales construyeron extensos vocabularios que incluyeron las variantes habladas en la Sierra Negra de Puebla. Los resultados de este proyecto, que constó de tres fases entre 2000 y 2010, permanecen archivados en las instalaciones de Educación Indígena del estado de Puebla. En años recientes, estas tareas han sido retomadas por algunos de los profesores implicados con la intención de rescatar los materiales que elaboraron y contagiar a nuevas generaciones el interés por la preservación y escritura de su lengua (Liova Cisneros, comunicación personal, 30 de junio de 2022).

con otras formas de existencia pertenecientes a estos lugares, y/o con los lugares mismos. Debemos destacar que no a todo el entorno les son atribuidas características sagradas, eso dependerá de si mazatecos y mazatecas entablan relaciones con cada espacio o no. Los otros seres que conviven con los mazatecos son percibidos como similares a las personas, pero también son diferentes debido a que en realidad no son humanos. Aunque todos los seres, humanos y no humanos, se encuentran constituidos por una parte anímica (Vázquez, 2018) que, como apunta Marie Nöelle Chamoux (2011) para el caso nahua, los dota de subjetividad, intencionalidad, reflexividad y sociabilidad; los no humanos son diferenciados por su corporalidad (Descola, 2001) y por sus formas de actuar que distan en gran medida o muy tenuemente de las que debiera poseer y poner en práctica un mazateco o mazateca (Vázquez, 2018).

Lo anterior resulta en interacciones intersubjetivas asimétricas en las cuales las corporeidades de los no humanos pueden producir confusión y engaños a los humanos, poniendo su salud o su vida en riesgo. En el caso de los existentes que son y/o que habitan los cerros, las cuevas o los nacimientos de agua, ocupan un lugar de gran importancia para el pueblo mazateco ya que también son percibidos como proveedores de sustentos para las personas establecidas en sus entornos. Es debido a ello que, según los preceptos mazatecos, es importante establecer relaciones respetuosas con ellos. Como cuenta el artista mazateco, originario de San Antonio Eloxochitlán, Sergio Nieto ‘Carrizo Trueno’ en una de las historias de su amplio repertorio narrativo sobre los antiguos, para quienes

La Montaña del Arcoíris situada frente al poblado de Ngixó era la morada del Señor del Arcoíris, deidad a la que se dirigían los pobladores del pueblo de Ngixó y los pueblos que los circundaban cuando sufrían alguna catástrofe o epidemia, ofreciéndole tributos y ceremonias rituales para conseguir así, el bienestar y la armonía. Se rumoraba que dicho personaje controlaba el trueno y la lluvia, plasmando los hermosos colores del arcoíris cuando aparecía en el oriente (Nieto *et al.*, 2021, p. 14 y 15).

De igual forma ocurre con, por ejemplo, el cerro Zizintepetl en la Mazateca poblana. Los mazatecos dicen que este es un lugar de mucho respeto debido a que es uno de los principales proveedores de agua y alimentos para los pobladores de la región. Cuentan que es un volcán dormido y que, cuando se active, el agua almacenada en su interior saldrá disparada e inundará a todas las comunidades que encuentre a su paso (Fernanda Mejía, comunicación personal, 28 de junio de 2017). También mencionan que en su interior hay un sistema de cuevas en las cuales se encuentran grandes riquezas y tesoros que no deben ser tomados pues le pertenecen al cerro, al Dueño del Cerro (Benigna Ayala, comunicación personal vía *Messenger*, 13 de abril de 2021), los cuales deben ser honrados por los humanos.

En el cerro Zizintepetl como en otros que componen la Mazateca de Puebla, así como para acceder a sus demarcaciones es necesario presentar respetos y realizar un pago a cambio, también lo es para hacer uso de sus recursos o de sus territorios. De lo contrario, los dueños se cobrarán por su propia cuenta, lo que muy probablemente implicará consecuencias funestas para el o los infractores. Las personas no deben introducirse a los accidentes geográficos que hacen parte de las elevaciones de la serranía sin antes saber cuáles son las normas que deben seguirse para no molestar a los dueños:

[...] Antes de ir, primero hay que preguntarles a las personas mayores si: ¿Se puede ir? ¿Qué hago? ¿Con qué voy a pagar? ¿Qué le llevo? Es igual que ir de visita a un lugar, a una casa. ¿Cómo llegas a una casa? Pues saludas. Pero al cerro no le vas a decir “buenas tardes”. El señor de la comunidad, que sabe, que conoce, te va a decir cómo le vas a hacer. En este caso, la mayoría de la gente sabe que, para llegar a un cerro, llegar a un río, hay que llevar tu cacao como pago para que estés ahí (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero 2022).

Los ancianos son los poseedores de los conocimientos acerca de cómo se deben llevar a cabo los intercambios entre humanos y dueños. También están los conocimientos especializados de la gente de saber, quienes además detentan las habilidades para fungir como mediadores entre ambas formas de existencia. No obstante, incluso conociendo los códigos que deben seguirse dentro de los espacios con dueño, hay un límite hasta el cuál puede y debe introducirse la mano humana. Es por eso que, nos hemos encontrado frecuentemente con muchas advertencias respecto a cómo relacionarnos con el entorno en los relatos que corren por las comunidades mazatecas de Puebla.

Los dueños de los cerros: acuerdos y pagos

En los relatos sobre los dueños del lugar uno de los personajes que sale a relucir es el *Chokún Nindu*, el Catrín del Cerro o el Dueño del Cerro. A él se le atribuye como propiedad toda la extensión territorial de la Mazateca poblana, así como la vegetación y la fauna silvestre que crecen en ella, las cuales están bajo su protección. El *Chokún Nindu* es una figura masculina imponente. Vestido pulcramente de pies a cabeza, porta un fino traje con sombrero y botas vaqueras. Los mazatecos dicen que, a comparación de ellos, es de muy alta estatura y con un aire extranjero debido a su particular piel blanca. Debido a su estampa, muchas veces es equiparado y llamado como San Martín Caballero.⁷ Esto se debe a que siempre lo acompaña su precioso caballo de gran tamaño y cuyo pelaje brilla por su rebosante salud (Petra Martínez, comunicación personal, 29 de diciembre 2021), un animal poco visto en la zona pues sólo aquellas personas que cuentan con altos recursos económicos los poseen.

⁷ Utilizamos las diferentes advocaciones del Dueño del Cerro de manera indistinta a lo largo del texto.

Las características que les son asignadas al *Chokún Nindu* también son poseídas por sus equivalentes de la Mazateca oaxaqueña: los *Chikones* o dueños de cerros, lomas y salientes. Tal es el caso de aquel *Chikón* que Carlos Incháustegui describe como “[...] un “sujeto güero, vestido de charro, montado en un caballo blanco” o como un comerciante próspero” (2000, p. 134). Entre los tzeltales, Pedro Pitarch (2013) menciona que una propiedad común para los seres otros, los no humanos, es su corporeidad y comportamientos extranjeros. Ante estas evidentes diferencias constitutivas José Calderón propone que el Dueño del Cerro:

[...] es una analogía que hacen los mazatecos con la relación clientelar que tienen para con la clase hegemónica. Siempre están en retribución, en deuda con alguien diferente a ellos y también, más poderoso, es el *Chikón/Shoko* pues, la otredad más amenazante, pero al mismo tiempo, provee de los recursos, si bien limitados, también necesarios para sobrevivir (2010, p. 44).

Para los mazatecos poblanos, San Martín Caballero es un rey que vive y manda en el cerro. Ahí se encuentra su familia, sus padres. Hemos escuchado algunos relatos en Mazatzongo que dicen que el *Chokún Nindu* está emparentado con otro par de cerros importantes de la región: *Noo'chó Chikjinro* o Abuelita Hambrienta y *Noxe Nomichó* o Abuelito del Cerro, de quienes hablaremos más adelante. “Dicen la gente de antes, los abuelitos, que esa Abuelita Hambrienta es mamá del que es la tierra [...]” (Fernanda Mejía, comunicación personal, 28 de junio de 2017), del Dueño del Cerro. Dentro del cerro también habita la esposa de San Martín. Ella es una muchacha extranjera, una gringa, que aceptó casarse con él y la llevó a su reino para compartir con ella todas sus riquezas (Nanni, 2013). El *Chokún Nindu* le daba todo lo que ella quisiera: los vestidos más preciosos, televisiones de pantalla plana, carros último modelo, celulares costosos... Todos estos objetos se localizan en su reino, pero para poder entrar a él, tuvo que primero despojarse de su carne humana, sólo así se puede acceder a sus dominios. A ella le entregó una de sus cuevas para que pudiera habitarla y hacer ahí lo que quisiera, así que para visitarla debe atravesar los caminos de la Sierra Negra (Yeretzí Martínez, comunicación personal, 29 de diciembre de 2021).

Las historias de quienes han tenido encuentros con el *Chokún Nindu* mencionan que su presencia es común en momentos y espacios específicos: al medio día o a la media noche, en los cruces de caminos o en el monte virgen. Cuentan los mazatecos que puedes verlo en el camino y en un parpadeo puede desaparecer, porque no tiene carne como aquella de la que se componen los humanos (Vázquez, 2018). Tropezar con San Martín Caballero no es tan extraño, pues él se pasea por la Mazateca poblana no sólo vigilando sus propiedades, sino también en búsqueda de alguna persona débil de corazón y ambiciosa que desee hacer un trato con él a cambio de riquezas (Petra Martínez, comunicación personal, 29 de diciembre

2021). Los mazatecos nos han contado que hay gente que le ha pedido ayuda para recuperar la salud propia o de un ser querido; para que tengan buenas cosechas; para resolver algún problema; o para solicitarle un favor económico. Sin embargo, el Dueño del Cerro pedirá a cambio no sólo que respeten sus espacios y pertenencias o un pago en cacao, sino también implicará que, cuando él lo deseé, solicitará el alma de la persona que firmó el acuerdo para llevársela a trabajar a su reino dentro del cerro (Yeretzí Martínez, comunicación personal, 29 de diciembre de 2021). En Oaxaca cuentan que:

En los antiguos caminos de herradura es posible encontrarse “con el mero Chikón”, que hace propuestas de compra, venta o trueque a gente común. Sin embargo, se dice, es riesgoso aceptarlas porque luego podría cobrar el Chikón llevándose al deudor a servirle en “su ciudad”, después de muerto o en vida. Además, el Chikón o “sus gentes”, pueden secuestrar personas en los caminos o cafetales, que tarde o temprano reaparecen con la memoria alterada y el sentido del tiempo perdido (Incháustegui, 2000, p.133).

Respecto a su astucia comerciante, nos cuentan en Mazatzongo que el *Chokún Nindu* puede trasladarse hasta Santa María Chilchotla o Huautla de Jiménez, en Oaxaca, y presentarse ante los locatarios y tianguistas como un acaudalado comprador que está interesado en adquirir grandes cantidades de sus productos. Les paga con billetes nuevecitos. Una vez que se ha retirado el cliente, los vendedores revisan su dinero y quedan atónitos al ver que los ha visitado y timado el Dueño del Cerro, pues sólo les ha dejado hojas secas en lugar de dinero (Manuel Martínez, comunicación personal, 13 de junio de 2022). Su capacidad de engaño y seducción le son de gran utilidad para cumplir todos sus propósitos.

Montado en su caballo el *Chokún Nindu* recorre los caminos de la Sierra Negra y en cada pueblo mazateco va revisando que sus terrenos, plantas y animales estén siendo utilizados correctamente y sólo bajo su aprobación. Para poder tener derecho a trabajar sus tierras, a cortar sus plantas o a cazar sus animales las personas deben cubrir la tarifa de doce cacaos, el dinero del monte y de los dueños, colocados en el lugar en donde se van a llevar a cabo las actividades mientras se le solicita permiso (Yeretzí Martínez, comunicación personal, 29 de diciembre de 2021). En ocasiones, tanto San Martín Caballero como otros dueños del lugar solicitan más elementos como pago. Estas tarifas y las formas en las cuales deben cubrirse son determinadas por las personas de saber, mencionadas previamente. Si no se realiza el pago correctamente, no se obtendrá el visto bueno del *Chokún Nindu* y es muy probable que la enfermedad pueda abatir a la persona que no ha cumplido con las normas de convivencia.

Menciona don Felix, originario de Mazatzongo de Guerrero, que en una ocasión adquirió un terrenito para sembrar café y en cuanto comenzó a trabajar enfermó gravemente. En la clínica local lo derivaron al hospital localizado en Huautla de Jiménez, Oaxaca, debido

a complicaciones en los riñones. En el nosocomio recibió tratamiento y estuvo en observación un par de días. Al darle el alta le dieron recomendaciones de cuidados que debía seguir de forma rigurosa indefinidamente para una mejor recuperación. Sin embargo, don Felix aún sentía muchas molestias como dolor y debilitamiento que le impedían regresar a sus actividades cotidianas. La prevaecía de sus sintomatologías a pesar de los medicamentos y atenciones era preocupante para él y su familia, por lo que decidieron recurrir a otras herramientas terapéuticas que pudieran dar respuesta a su padecer. Los hermanos de este trabajador del campo acudieron a un curandero en Zacatepec de Bravo quien, al utilizar la ropa de don Felix como medio de diagnóstico, dijo:

[...] que lo que [me] pasaba es que no le había pedido permiso al dueño del lugar antes de trabajar. No al que le compramos el terreno sino el dueño del lugar, como el Dueño del Cerro y del río. Entonces ese señor pidió muchas cosas para darle ofrenda al dueño y me curara (Felix Laya, comunicación personal, 03 de noviembre de 2016).

El curandero observó mediante la revisión de sus ropas que este hombre mazateco había recogido un malaire, o *tjú'kiskoji*, en el monte. Al haber faltado en los acuerdos con el Dueño del Cerro, éste se molestó y tomó medidas ante tales transgresiones. La enfermedad que adquirió se caracteriza por la introducción de un agente ajeno al cuerpo, alterando su composición y perturbando su salud (Vázquez, 2018). Para que el *Chokún Nindu* perdonara su falta y el malaire fuera expulsado de su cuerpo, el hombre de saber solicitó cacao, velas, flores y otros elementos que debía llevar al lugar en el cual se había desencadenado la enfermedad. Con esta ofrenda el curandero presentó sus respetos al Dueño del Cerro y abogó por la salud de don Felix (Jimena Castro, comunicación personal, 16 de enero de 2017). Fue hasta después de haberse realizado el ritual terapéutico que don Felix notó una verdadera mejoría y poco a poco pudo reincorporarse a sus labores en el campo nuevamente.

El malaire no es el único tipo de enfermedad que puede producir el encuentro con el *Chokún Nindu* o con otro no humano, también se encuentra el espanto, o *kjokiayo ngokit-sokjuni*. Una interacción mal llevada con estas otras formas de seres puede ser muy impactante para las personas, lo que posiblemente resulte en un susto que cause la pérdida de su espíritu (Vázquez, 2018). Al respecto, Incháustegui menciona que el *Chikón* “[...] inspira temor y desconfianza, pues se adivina que lo único que busca es infiltrarse entre los seres humanos para robarles el espíritu” (2000, p. 134). Ambos padecimientos, de no ser tratados correctamente o debido a su gravedad, pueden derivar en locura.

Como nos ha contado la gente en Mazatzongo, en el monte residen muchos peligros para los seres humanos, y por ello es importante que al sumergirnos en los lugares con due-

ño traigamos una protección. “[...] Hay que llevar tabaco para que no te vayas a espantar y no vayas a agarrar una energía negativa ahí” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). La gente que anda en el campo lleva consigo tabaco, pues este “[...] es caliente y protege de la frialdad de los espíritus y malaires” (Yeretzí Martínez, comunicación personal, 16 de junio de 2022). O hay quienes utilizan un preparado especial llamado Polvo de San Pedro o Tabaco de Siete Espíritus, nombrado así porque protege de siete posibles peligros. Se puede tirar un poco de Polvo de San Pedro o sólo el tabaco, mientras se reza una oración, alrededor de la casa o en los accidentes geográficos que la rodean para curar el lugar y proteger a la familia de los no humanos que rondan por ahí (Fernanda Mejía, comunicación personal, 18 de junio de 2022).

Cuenta doña Anita que el 28 de junio las mujeres recolectan las hojas del tabaco y las muelen con ajo para hacer una pastita que se pondrá a secar. El 29 de junio acuden a la iglesia para que en la misa o rosario dedicados a San Pedro se bendiga su preparación y continúen el proceso de secado. El polvo es almacenado y repartido en pequeñas porciones para colocarlas en una tela y/o una bolsa que portarán como amuleto sus familiares cuando van a trabajar al campo. Si se encuentran con un animal peligroso o llegan a escuchar o ver a un *cholo’o* u otro no humano, esparcirán un poco del polvo para ahuyentarlos. Si llegan a asustarse y se sienten mal frotarán un poco del polvo en su cuerpo para alejar a la enfermedad (Ana Centeno, comunicación personal, 28 y 29 de junio de 2022). De esta forma, mazatecas y mazatecos están protegidos ante la volatilidad que persiste dentro de los cerros.

Intercambios complejos con los cerros: reciprocidad y rapacidad

El camino que conecta a Tepozapa con Mazatzongo de Guerrero pasa a las orillas de una pareja de cerros muy importantes dentro de la región—ver fotografía. Uno de los cerros es conocido como *Noo’chó Chikjinro*, Abuelita Hambrienta, algunos mazatecos le reconocen también con el nombre de Abuelita María. En la Sierra Negra nos cuentan que dentro de la cueva habita una anciana, quien es la dueña de todo el cerro y lo que crece en él. Desde el camino se puede observar la entrada de la cueva y en ella se logra divisar un punto blanco: es su tacita. Durante la época de lluvias, si esta taza brilla significa que habrá una buena cosecha, pero si está opaca, como si estuviera vacía, significa que no será una buena temporada de producción agrícola para los campesinos de la Mazateca poblana (Yeretzí Martínez, comunicación personal, 26 de junio de 2017).

El cerro, la cueva y su dueña son una misma y diferentes a la vez, lo que le permite estar en su territorio y además desplazarse, complicando aún más las interacciones con los

mazatecos. Le llaman Abuelita Hambrienta porque siempre tiene un apetito voraz y sale de su cueva para recorrer los senderos que conectan los hogares de la región en busca de alimento. Debido a ello es importante que en las cocinas no se dejen trastes sucios sobre la mesa, ni se descuide el nixtamal, el cual debe estar siempre correctamente tapado para que no se eche a perder. Si la Abuelita encuentra la cocina y el nixtamal descuidados se comerá todo lo que se le atraviese. Además, el castigo para la familia será una temporada de escasez y hambruna (Cirila Carrera, comunicación personal, 25 de junio de 2022).



Fotografía 1. A la izquierda *Noo'chó Chikjinro* y a la derecha *Noxe Nomichó*. Fotografía de Maura Vázquez, diciembre 2021.

A un costado se encuentra el esposo, *Noxe Nomichó*, el Abuelito del Cerro, en ocasiones llamado también como Don Esteban. A él le pertenece todo el cerro y lo que se encuentra en su interior. El Abuelito del Cerro habita en una grieta de la cual emerge una cascada, justo frente a la cueva de la Abuelita María. Cuentan que, si se guarda silencio y se pone mucha atención, se pueden escuchar los murmullos de las pláticas que sostienen ambos abuelitos. De igual forma que su pareja, *Noxe Nomichó* es sus tres manifestaciones a la vez, aunque en su caso sus desplazamientos sólo ocurren dentro de su demarcación.

Al acercarnos a los dominios de *Noo'chó Chikjinro* y *Noxe Nomichó* debemos seguir ciertas reglas como no hablar fuerte, no introducimos a altas horas de la noche y no adentrarnos a ellos sin su autorización. Debido a ello, para poder acceder a los espacios de los dueños hay que llevarles una ofrenda y decirles que vamos a pisar sus caminos para recolectar alguna fruta o planta. Para hacer uso de sus tierras, consumir sus alimentos o si se va a cazar un animal de su propiedad se debe realizar el correspondiente pago en cacao (Petra Martínez, comunicación personal, 29 de diciembre de 2021), como el que solicita el *Chokún*

Nindu. Es imprescindible respetar los espacios que habitamos y que son proveedores de bienes para la comunidad:

A cada lugar hay que respetar. Hay espacios que son de una energía natural muy fuerte. Para poder ir, las recomendaciones de los adultos, de los abuelitos, y que pocos nos quedan todavía hoy en día, son primero llevar tu cacao y pedir permiso. Cada cacao vale un millón, si llevas dos cacaos son dos millones y así. Porque hay que pagar para entrar, porque es un espacio natural. No tenemos comparación con esa energía que llevamos nosotros, porque nuestra fuerza a veces es negativa y la naturaleza tiene sus propias energías también. Entonces hay que llevar el cacao para pagar el permiso. [...] Llegas y le dices al espacio “te voy a pagar por respeto y por permitirme llegar a este lugar, te agradezco y te pago”. Es como cuando tomamos el carro, para que tengas derecho a usarlo se paga pasaje, para que tú vayas y regreses. No se enoje el dueño del lugar, se le paga (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022).

Las relaciones llevadas de forma adecuada con los dos cerros se vuelven recíprocas (Descola, 2001), los intercambios entre mazatecos y no humanos se establecen con el fin de procurarse unos a otros. Los pueblos mazatecos tienen muy arraigado que “los humanos reciprocán con estos dueños de los cerros, ofrendan y reciben dones de la tierra: buena cosecha, agua, alimento, animales, vida, música” (Valdés, 2022, p. 82). Empero, si llega a haber faltas a esos intercambios por parte de los humanos, los dueños de los cerros tomarán acciones. Nos cuentan en Mazatzongo que, a transgresiones menores les corresponderán primero advertencias como lanzarles piedritas hasta correr a las personas. Y si las faltas son más graves, entonces pueden aprisionar dentro del cerro las almas de las personas y provocarles la enfermedad del espanto (Leonardo Ayala, comunicación personal, 25 de junio de 2022), o atrapar al ser entero de aquellos que invadan su propiedad, como cuenta nuestra coautora:

La gente que va a cazar animalitos se fueron y soltaron sus perros. El perro se fue siguiendo al animalito y los demás perros regresaron, pero ese se quedó allá en el cerro entre el de la Abuelita María y Don Esteban. Dicen que todas las noches ladraba el perrito. Estuvo 5 u 8 días ahí. El dueño del perro buscó quién lo podía ayudar a sacar el perro, no lo podían sacar hasta que consiguieron a un curandero. Ese curandero les dijo que hay que pagar para poder sacar al perrito. ¿Y cómo pagar? Pues con el cacao, el tabaco, todo un ritual tuvieron que hacerle al perrito y lo sacaron del cerro (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022).

También es de vital importancia respetar los tesoros que conservan en su interior *Noo'chó Chikjinro* y *Noxe Nomichó*, entre los cuales se encuentran unas figuritas de formas humanas talladas en piedra llamadas “*xantiles*, en nahua es *xantile*, en mazateco lo conocemos como *xondile*” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). Estas figuras se localizan dentro de estos y muchos otros cerros de la Sierra Negra, también

forman parte de los variados tesoros ubicados en el interior del cerro Zizintepetl. Para los mazatecos estas “[...] son figuritas que son de los más antigüitos, de la gente de hace años, de los primitivos. Eso tiene una cierta energía, y quizá hayan sido nuestros dioses, los antigüitos. Para ellos eran sagradas las figuritas” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). En los testimonios recolectados por Marisol Amador (2013) y Ángela Nanni (2013) en Mazatzongo de Guerrero acerca de los cerros Abuelita María y Don Esteban se recalca que los *xantiles* tienen un alto valor monetario para los dueños de los cerros y que para poder extraerlos de las cuevas es necesario dejar a cambio un pago (Gámez *et al.*, 2012). El monto por cubrir sólo puede conocerlo una persona de saber, quien además dictará la forma en la cual se realizará el ritual del intercambio.

En caso de que los tesoros de los cerros sean tomados correctamente, la persona que lo hizo debe guardar una cuarentena, tanto de alimentos que no han sido preparados dentro de su hogar como de mantener relaciones sexuales. De no llevarse a cabo estas prescripciones, los *xondile* comenzarán a hablar y a hacer ruidos hasta trastornar a la persona (Leonardo Ayala, comunicación personal, 25 de junio de 2022). Nos cuentan que “ha habido alguien que agarra la figura, [...] y casi se andaba muriendo porque en la noche hacían ruido las figuritas” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). Para que pueda dejar de oír sus voces tendrá que regresar los *xantiles* a su lugar de origen y con la ayuda de un curandero deberá pedir disculpas a los dueños para que no lo enfermen gravemente (Nanni, 2013). Por lo tanto, “[...] muchos le respetan y le tienen miedo al cerro. No vamos como quiera. Algunos como que sí se quieren atrever, pero a la vez dicen mejor me aguanto” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero 2022).

Como ha podido observarse, los vínculos de intercambio y acuerdos de convivencia que han instaurado los mazatecos poblanos con otros humanos y no humanos no los ha exentado del conflicto. Las faltas y transgresiones hacia los dueños de los lugares y sus espacios pueden tornar las relaciones a unas de tipo rapaz, como plantea Phillippe Descola (2001), en donde el humano se vuelve presa de los no humanos, de forma que su salud y vida corren peligro. Esto sucede también cuando se firma un trato con el *Chokín Nindu* y cuyo costo será servirle eternamente en su reino después de la muerte o cuando se quebrantan las normas de los dueños de los cerros. Eso fue lo que le sucedió a don Mauro:

No respetó y no llevó su pago. Y lo sabía porque su mamá era curandera, sabía de la medicina natural. Y a pesar de tener ya una edad, ya ser un señor adulto, no cumplió con ese respeto hacia la naturaleza. Y eso no es de apenas. Ese cerro se le conoce que merece respeto porque ahí han pasado varias cosas. Ahí se aparece la Abuelita María y Don Esteban [...] es un espacio de ellos (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022).

Consecuencias de la transgresión: la locura de don Mauro

La historia de don Mauro Cisneros se remonta a hace más de 50 años. Una mañana, él, su hijo mayor Constantino y su sobrino Florentino salieron muy temprano de sus casas, localizadas en el pueblo de Tepozapa, a recoger tepejilotes⁸ al pie de los cerros *Noo'chó Chikjinro* y *Noxe Nomichó*. De pronto, los jóvenes se sorprendieron al notar que don Mauro se encontraba arriba de una peña, cerca de una cueva, un lugar de muy difícil acceso. Él también estaba muy confundido, no se dio cuenta cómo llegó ahí. “Entonces el joven Florentino le gritó “tío Mauro [¿]cómo te subiste[?], [¿]bájate[!]”, pero el tío Mauro al querer bajar del cerro no podía descender” (Cisneros, 2021, s/p).

Florentino y Constantino tuvieron que regresar a la casa para recoger mecates y reatas y así poder bajar a este hombre mazateco. Mientras él esperaba, se introdujo en la cueva. Sin embargo, como hemos relatado previamente, estaba cometiendo una grave falta porque tanto para los mazatecos poblanos, como para los oaxaqueños:

Las cuevas poseen cualidades político-cosmológicas vitales en la trama que relaciona a los seres humanos y no humanos con esos territorios. De ellas emana la vida, pues guardan el agua que nutre manantiales, selvas y poblados. Bajo el suelo están las madres del agua y de la tierra, también las abuelas del fuego y del maíz. [...] Meterse a una caverna es delicado, son lugares sagrados, su perturbación implica que personas y pueblos enfrente peligros y afecciones (Valdés, 2022, p. 48).

No suficiente con esto, dentro de la cueva, don Mauro encontró los tesoros de la Abuelita María, los *xantiles*, y los echó a la bolsa de su pantalón. Regresaron sus acompañantes lo más pronto que pudieron. Le lanzaron el extremo de una cuerda para que la amarrara de una piedra o del tronco de un árbol y así pudiera descender. Con ayuda de sus machetes y morunas despejaron el camino y lograron ponerlo en tierra firme. Mientras regresaban a sus hogares, acordaron no decir nada a nadie.

Más tarde, “a la media noche llegó a cantar un tecolote [...]” (Cisneros, 2021, s/p) de gran tamaño y comenzó a dar fuertes alaridos hasta que despertó a don Mauro. Le dijo al resto de la familia: “creo que ya llegaron por mí” y salió de la casa. A la mañana siguiente no encontraban a don Mauro por ningún lado. La familia preguntó en los alrededores si no le habían visto, pero nadie sabía de él. Comenzaron a buscar fuera de Tepozapa. Dieron vueltas por Mazatzongo y en los puntos más alejados de la Mazateca poblana como Tequixtepec y Tepexilotla. Varios días después de su desaparición, la gente de Santa Rosa de Lima,

8 Planta silvestre, cuyo nombre en nahuatl significa “espiga de monte”, que crece en la Sierra Negra poblana, en la Mazateca alta y parte de la chinanteca oaxaqueñas (Flora y fauna Ixhuatlán del Café, 02 de marzo, 2021). Se prepara capeado, con huevo revuelto, hervido con frijoles, etc. Tiene un sabor muy particular, un poco amargo, y una consistencia como de elote tierno.

perteneciente al municipio de Santa María Chilchotla en Oaxaca, reportó que un hombre desnudo desconocido caminaba por el pueblo. “[...] Ahí lo encontraron, pero todo desnudo, ya desvariado, loquito, pues” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). Las autoridades lo llevaron a la cabecera municipal, donde lo encarcelaron y dieron aviso a poblados vecinos para que lo identificaran. La noticia llegó a la familia Cisneros, quienes solicitaron que lo trasladaran a Tepozapa para hacerse cargo de él.

Cuando llegó a su casa, Don Mauro hablaba sin sentido, estaba trastornado. Ante la situación, Constantino y Florentino tuvieron que relatar los hechos ocurridos el día anterior a su desaparición. Una vez que la madre de don Mauro fue enterrada, reprendió a los tres por haber transgredido las normas de los dueños de estos espacios sagrados. Al ser conocedora de la terapéutica mazateca, actuó inmediatamente para restablecer la salud de su hijo. “[...] Le dio el mantito [Manto de la Virgen, *Rivea corymbosa*], pero pues dijo ella que ella no podía curarlo” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). De modo que la familia se trasladó a Huautla de Jiménez, Oaxaca, para que recibiera el tratamiento que necesitaba.

Los sabios de Huautla de Jiménez confirmaron que don Mauro había enloquecido por haber tomado las pertenencias de los dueños de los cerros sin realizar el pago correspondiente. Lo cual empeoró por no haber respetado la normativa de no tener relaciones sexuales por cierto tiempo después de ingresar a un lugar sagrado y tomar los *xantiles*. Para quitarle lo loco le realizaron tres curaciones con los hongos sagrados. Después de los tratamientos, “le dijeron que sí se iba a curar, pero que tenía que cuidarse, guardar la cuarentena y no tener ningún tipo de relaciones amorosas con su esposa” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). Para culminar el proceso terapéutico, debían regresar los *xondile* a sus dueños, pero no los encontraron por ningún lugar. “[...] Mucha gente dice que esas figuritas regresaron a su espacio, regresaron a su lugar” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022).

A pesar de todo por lo que pasó, don Mauro no hizo caso de las exhortaciones que le hicieron los sabios y mantuvo relaciones sexuales con su esposa antes del tiempo señalado. Como resultado, la locura volvió a azotarlo. Menciona su hija Liova “mi abuelita dice “¿cómo le voy a hacer? Ya no hay remedio”. Por más que le buscaron, fueron a otro lado, ya no hubo remedio. Él quedó, para el tiempo de vida que tuvo, quedó así” (comunicación personal, 06 de enero de 2022). Los sabios consultados después de la recaída dijeron no poder darle tratamiento porque, debido a sus faltas, ya no había nada más que hacer. Quedó loco.

Una vida skó: el caso de don Mauro como advertencia para otros

La locura perturbo a este hombre mazateco por más de 30 años. No fue posible curar la locura de don Mauro, su madre y las otras personas de saber que fueron consultadas coincidían en que la gravedad de sus transgresiones, una tras otra, lo dejaron permanentemente perdido en los cerros Abuelita María y Don Esteban. Durante un mes o dos meses, mientras estaba cuerdo, realizaba sus actividades cotidianas dentro de su familia y de su comunidad. Y, de pronto, ocurría una crisis que coincidía con la llegada de

[...] la luna nueva, se ponía mal. Se venía al camino de Mazatzongo. Se iba al camino de Zacatepec. Donde había peñitas, ahí donde se encuentra ahora el puente, en esa particita donde está sombreado, ahí se estaba. [...] Decía que ahí estaban los, nosotros les decimos *chokún noxe* que son los dueños de los cerros, los dueños del camino [...] (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022).

Durante los periodos de locura, don Mauro decía que *Noo'chó Chikjinro* y *Noxe nomichó* le llamaban y le dictaban lo que debía hacer: lo habían asignado como un vigilante de la zona cercana a donde su encuentro con los *xondile* había tenido lugar. A los pies de esos cerros era en donde regularmente solía permanecer, ahí donde los mazatecos poblanos dicen que se quedó su alma. Explica una mujer de saber que, “algunos que se van [a] la cueva, quién sabe qué hacen. Ahí, creo, que lo agarra[n] su espíritu. Se queda ahí, creo, y se ponen locos [...]” (Rafaela Martínez, comunicación personal, 04 de enero de 2022). Como ella misma nos esclarece, el alma apresada, al estar en constante interacción con un espacio o entes sagrados, tiene la posibilidad de observar y escuchar cosas que otros mazatecos y mazatecas no pueden percibir.

En un hogar de Mazatzongo, cuenta una mujer que sus abuelos le hablaban de *Choskó Moro* o don Mauro loco, como lo llamaban, quien “se quedaba en la cueva, hacía lumbre. Según vende cosas, naranja podrida. Junta fruta que no sirve para vender. Se quedaba en el camino, gritaba y cantaba” (Marcelina Toledano, comunicación personal, 12 de enero de 2023). A veces sólo se dedicaba a caminar. Cuando sus pies se cansaban y donde le agarraba la noche se quedaba a descansar. En los lugares de descanso, don Mauro le solicitaba a la gente un pequeño espacio en los corredores de sus casas para que durmiera. Este hombre mazateco no estuvo exento del rechazo y del escarnio social. “Dicen que sí lo llegaron a golpear la gente porque no entendían que estaba enfermo” (Juana Ordaz, comunicación personal, 12 de enero de 2023). No obstante, también había quienes le daban algo de comer, y a cambio “[...] él agarraba la escoba, se ponía a barrer, [y] a hablar solito. “Por aquí esto va a pasar, esto va a suceder” decía” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). Al día siguiente continuaba su camino, sus pasos lo llegaron a llevar hasta Tequix-

tepec. Cuando se volvía a reencontrar con sus pensamientos, con su cuerpo, emprendía su regreso a su casa y vida, cumpliendo los compromisos con la familia y la comunidad.

Los extraños comportamientos de don Mauro fueron tornándose en eventos de la vida cotidiana tanto dentro de la familia Cisneros como de la comunidad y de la Mazateca poblana. Sus parientes no podían retenerlo durante los episodios de locura, por lo que le permitían que saliera a cumplir con lo que le dictaban los dueños de los cerros, pues sabían que al pasar el episodio *skó* él regresaría a su hogar. La gente curiosa se acercaba a escuchar todo lo que contaba *Choskó Moro*. Constantemente mencionaba que los dueños de los cerros le habían confesado que sucederían grandes cambios en la zona, como la construcción de un camino que pasaría a las faldas de los cerros que él frecuentaba.

Cuando llegó el momento para don Mauro, los mismos cerros reclamaron el resto de su alma para que esta formara parte de los seres que habitan dentro de ellos. El hombre mazateco sabía en qué momento debía ir a bañarse al río que corre bajo *Noo'chó Chikjinro* y *Noxe nomichó*, y ahí la muerte llegaría por él. No obstante, su vida y entrega eterna a los cerros tendría otro propósito, “la familia dice “*ya lo ya hjona ndiyo*”, que ya él pagó con su vida el tramo del camino, pensamos eso nosotros. Pensamos que él con su vida, con su espíritu, pagó ese camino” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). Nos han contado en Mazatzongo que el abrir pasos entre los montes y la construcción de caminos y carreteras tienen un costo. Los dueños piden pagos a cambio y sólo la gente de saber pueden contactarlos para que nos comuniquen qué es lo que quieren a cambio de usar su terreno. “Si no se hace como se debe, es cuando hay accidentes y pasan desgracias. Luego con la muerte de los trabajadores se cobran” (Ana Centeno, comunicación personal, 20 de junio de 2022). La carretera de la que hablaba don Mauro cuando se encontraba *skó* sí llegó a construirse, por desgracia esto ocurrió años después de su muerte y no logró ver el tramo de camino que actualmente conecta los estados de Puebla y Oaxaca. El pago por cubrirse fue muy alto, sólo así los dueños de los cerros otorgarían el permiso para usar parte de sus pertenencias y para que trabajaran en su tierra.

En Mazatzongo, cuando preguntamos sobre la posibilidad de explorar las cuevas de la región, es común que escuchemos “no se puede meter uno como quiera, sino nos ponemos locos” (Feliciano Ayala, comunicación personal, 31 de diciembre de 2021), mientras rememoran a *Choskó Moro*. Sobre él cuentan que era “ese señor [que] perdió la mentalidad. Nomás andaba y hablaba cosas que no” (Feliciano Ayala, comunicación personal, 31 de diciembre de 2021). Quienes no llegaron a verlo reproducen las historias relatadas por sus abuelos y abuelas. Una joven madre comparte, “mi abuelita me contaba que, por agarrar la

olla o las cosas, sus tesoros de la Abuelita Hambrienta, se puso loco.” (Juana Ordaz, comunicación personal, 12 de enero de 2023). Un joven mazateco contaba “sí supiste de los que salieron locos del sótano que está por La Puerta del Cielo, ¿no? [...]”. Se refería a unos foráneos que hace unos pocos años llegaron a explorar la red de cavernas de la región y que, al entrar a una cueva localizada en el camino entre Zacatepec y Xalatiopa, encontraron objetos que pertenecen al cerro. Menciona que tal vez los tesoros eran *xantiles* o armas de los revolucionarios, “[...] porque esos sótanos los usaban para esconderse [...]”, y seguramente los tomaron, como lo había hecho don Mauro, “[...] todo eso cuenta mi abuelito” (Ángel Ñoma, comunicación personal, 22 de junio de 2022). El abuelo de este joven le recalca que los más ancianos son los que saben cómo se debe acercar una persona a los espacios sagrados y no faltarles el respeto a sus dueños, de lo contrario es posible que haya serias consecuencias.

Reflexiones finales

La vida *skó* de don Mauro nos muestra sólo una parte de la complejidad de un fenómeno que, al ser traducido al español como locura, se ve reducido a lo que desde las ciencias de la salud pudiese clasificar como un trastorno mental. De esta forma se le desvincula de las múltiples relaciones sociales en las cuales se vieron implicados los procesos sociales y terapéuticos de este hombre mazateco. En su trayectoria logramos observar desde el tránsito entre la ruptura de normas, las transgresiones en las relaciones con los no humanos, incluidos *Noo'chó Chikjinro*, *Noxe nomichó* y los *xondiles* de quienes emanó la enfermedad, pasando por recurrir a las herramientas terapéuticas con potencialidades, entre el Manto de la Virgen y los Hongos, hasta llegar a la búsqueda por resarcir los vínculos con los seres dadores de bienes y salud. Cabe destacar que en este espacio sólo hemos dado cabida a una forma de volverse *skó* y de ser *skó*, pero que ha permitido acercarnos al tema tratando de cubrir todo el transitar de don Mauro y el entramado de su locura.

110

A pesar del transcurrir de los años la historia de don Mauro ha perdurado en la memoria de los mazatecos poblanos. Los ancianos han utilizado su experiencia para tener un impacto en las generaciones subsecuentes sobre las posibles consecuencias de menospreciar sus saberes. Cuando los más jóvenes comienzan a aventurarse en sus recorridos por los cerros o introducirse a las cuevas y los ríos, los abuelos y abuelas les advierten de no cometer faltas de respeto hacia esos lugares ni a sus dueños. Narrativas que se han reproducido entre los mazatecos poblanos:

Cuando vayamos a algún lugar del río o del cerro, mejor llevamos nuestro cacao, nuestro tabaco, porque hay que agradecerle y ser respetuoso con los espacios naturales. [...] La locura se da por romper una regla, al romper una regla se distorsiona,

se pierde, pero ahí se convierte en una enfermedad. Es una enfermedad que puede tener curación a través de los remedios naturales y, si no se hace como tal, puedes quedar como don Mauro enfermo de por vida (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022).

A partir de la experiencia de don Mauro es posible apreciar que los mazatecos y mazatecas se encuentran en desventaja al entablar relaciones con los que son como personas y que en realidad no son humanos. Las asimétricas particularidades de cada tipo de ser no dejan otra opción a los humanos más que respetar y acatarse a las reglas de socialización que los santos, los dueños, espíritus y seres otros han establecido a través las interacciones intersubjetivas. Así como sucede con *Noo'chó Chikjinro*, *Noxe nomichó* y *Chokún Nindu*, en las formas de pensar y construir el mundo mazatecas:

Para los hombres de estas tierras todo el ámbito es morada de seres traviesos, graves, vengativos y aun siniestros. Los cerros, el monte, los ríos, los arroyos, cavernas y oquedades, todos son morada de diversos “señores” [y señoras] a quienes hay que pedir permiso para ocupar el suelo, trabajarlo y transitarlo. En este sentido los hombres no son dueños de su *hábitat*, sino que conviven con los sobrenaturales basados en un convenio tácito por el cual el hombre debe pagar tributo permanente [...] (Incháustegui, 1977, p. 12).

Muchas veces hemos escuchado principalmente jóvenes que ponen en duda los antiguos saberes. No obstante, al mismo tiempo dicen que es mejor seguir las enseñanzas de sus padres y abuelos, pues más vale prevenir y llevar una buena relación con los dueños de los lugares. Por lo tanto, “[...] los mazatecos establecen con ellos una política ritual, de relaciones basadas en la reciprocidad de dones, las alianzas y el respeto a los límites, para evitar el conflicto y la depredación mutua que a veces sucede” (Valdés, 2022, p. 87). Es debido a ello que en la oralidad mazateca existe un amplio acervo de recomendaciones sobre seguir las normas de convivencia y que no se olvide que “cuando vayamos a algún lugar [...] hay que agradecerle y ser respetuoso con los espacios naturales. De lo contrario *mo'o moskóno*, enloquecemos, podemos quedar loquitos” (Liova Cisneros, comunicación personal, 06 de enero de 2022). La advertencia es que, al transgredir gravemente las normas sociales, en las cuales se incluyen a humanos y no humanos, la persona seguramente se verá trastocada y sufrirá severas afecciones como volverse *ská*.

Referencias

Amador, M. (2013). *Los huehuentones y el maíz: relaciones entre vivos y muertos, en la comunidad de Mazatzongo de Guerrero* (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). Colegio de Antropología Social. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Calderón, J. (2010). *Configuración de la presencia mazateca en Puebla: influencia cafetalera y contradicciones locales* (Tesis de licenciatura en Antropología Social). Colegio de Antropología Social. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Chamoux, M. N. (2011). Persona, animacidad, fuerza. En Neurath, Pitrou y Valverde (Coords.), *La noción de vida en Mesoamérica* (151-176). México. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Cisneros, L. M. (2021a). *El Cerro Zizintepetl (Nindú Chikjuu)*. Puebla. Texto inédito.
- Cisneros, L. M. (2021b). *Cerro encantado de Tepozapa: Abuelita María y Esteban en época de hambre o escasez*. Puebla. Texto inédito.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social. En Descola y Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (101-123). México. Siglo XXI.
- Flora y fauna Ixhuatlán del Café (02 de marzo de 2021). *Tepejilote o espiga de monte*. [Publicación de estado]. Facebook. [20ca4e122](https://www.facebook.com/227074424296978/posts/pfbid024d8X3YaNuycHbHwC6M37F4TF8hgTqiTXRpbyy2U2ziBW5qXRi-<u>ipzsKDz5YFfvXXRI/?sfnsn=scwspmo</u></p>
<p>Gámez, A, Nanni, A. y M. Amador (2012). <i>Mazatzongo de Guerrero: una comunidad mazateca de la Sierra Negra de Puebla</i>. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.</p>
<p>Incháustegui, C. (2000). Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales. En <i>Desacatos</i>, Invierno (005), 131-146.</p>
<p>Incháustegui, C. (1977). <i>Relatos del mundo mágico mazateco</i>. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.</p>
<p>Nanni, Á. (2013). <i>El maíz y la noción mazateca de persona. El caso de Mazatzongo de Guerrero, Puebla</i> (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). Facultad de Filosofía y Letras. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.</p>
<p>Peñalosa, C. J. (2021). El momento de la diversidad en México. En <i>Revista diversidad Cultural</i>, 5 (54) 11-15. <a href=)

- Pitarch, P. (2013). La montaña mágica: dos puntos de vista. En Pitarch (Ed.), *La cara oculta del pliegue: ensayos de antropología indígena* (117-140). México. Artes de México y CONACULTA.
- Portal, A. M. (1982). *Cuentos y mitos en una zona de la mazateca* (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Valdés, F. (2022). Seres del inframundo y exploración Neocolonial: diferencia ontológica en territorios subterráneos de los pueblos mazatecos de Oaxaca. En Felipe (Coord.), *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política* (47-113). México. Colegio de la Frontera Sur, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Vázquez, M. (2022). Transgresiones en la convivencia con los chaneques: interacciones humanos-no humanos en una comunidad mazateca de la Sierra Negra de Puebla. En Barranco y Taggart (Comps.), *Sistemas simbólicos y Ritualidad. Hacer con saber. Colección Etnografía Contemporánea del estado de Puebla, Tomo I* (187-198). México. Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- Vázquez, M. (2018). *Las almas mazatecas a través de los procesos de salud y enfermedad (Mazatzongo de Guerrero, Puebla)* (Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos). Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.



ETNÓGRAFOS

Je tsini chá Pee // *El tío Pedro*¹

Minerva Martínez José

Revisión de texto en lengua mazateca: Eloy García García

K'ua tsú nga tsuyanijmí chjuunre tsini chá Pee nga jngu xú nitjin je tsini Pee, tsitju xú ni'yare nga tajñu, ju s'én nga nsje nga ji síxa ngijñáre ya tiña Naxi Ndá Chjinga, k'ua xi ju s'én ndí íchjiin nga s'én xá ngaya ni'yare k'ua xú sian kiire nitjin nga mixú kitse juxchon ja'a chuba nga tuchan xú kitse tsútire nga kjie je'e na'enre, k'ua xú kitsure nare ngaje:

—Ja naa, ja naa, nga kjie je'eni na'enna, k'ua je tujuxchon, jñá tu ka'atjinre.

Je xú ndibá ma'ña k'ua tusí stsí xú xi tíba'a, je xú tuk'ua inchamare, tsejen tíjnaxúre jme chuba ji k'ua jme chuba je'eni nga ji síxá.

Nga je kuanni kitsuyaxúre xínkjín ka chuta nde ni'yare, k'ua ki kásje xú ngaje, ngajin ngijñá, ngajin xungá, ngajin tjingi, jña tjen mit'a, jña ndibájen xú xchon tanga mí xu kuansjere, k'ua xú sian tsatetsukon jngu nitjen nga incha kunyare tsini Pee.

Tuchan xú k'ua kitsu tikja'mere nga tísinkjinre akun, júxu kujitsu tsa koje nisin xú ka chjine nga'ndená tsa skút'ajin xú xkire nijmé, tsa kuan sjexúre jña tíjna tsini Pee.

Nda tjinni t'in tajñuye nchujun kitsu ngatsi'i xú. Nga je xú ndibá asén kikonxúre chjine, nga je xú kichu kitsuyanijmixúre jmexá xi tsú'bani.

K'ua xú kisisinre ngaje, tsik'éts'axúre ngayije Na'ere ngasu'nde jusian 'yaneñá xi chuta nangi én nukjuané, k'ua xú sian kisijere ngayije Chikon Nindu, nga kata sí'asen xúre k'ua'esjenre nga kata masjexúre jña tíjna tsini Pee, nga mi xú kjimasjere xínkjín, jñá xú kichaja asén nitjinre. Xí je xú k'ua kitsu nkjín xú k'a tsik'éts'ojó xi tejan nijmébe ngasun yáre k'ua ixú kitsu ngaje:

1 Primer lugar del concurso *Entre el juego y la locura: narraciones mazatecas* dentro del colectivo de mujeres mazatecas en la CDMX Énle Nimaná.

—Nda chútsejenre nijmébe, itísikakú jme ndiyá kiskibé, ngaya naxi ní tǐjna tsiniri, je naere Naxi Ndá Chjinga kiskibé'ñú tsu xkire nijmébe. Sa'a juxchonni, ngi'ndere nga kuan nchisen nda tasenñujunnoo júxchon ski'ndáya, k'ua tangín chja'o ngaje, tsején kuinú'yare xtare, Kitsúxú chjinebe.

Kjindiba'ónya xúni tikja'mere ngaje, kitsuyaxúre xínkjín ju kitsure chjinebe, k'ua xúsian tsakajña ngaje, k'ua jeraxú jeme nchisen nga tuchan xú kinu'yare xtare tsini Pee, nek'ua xú kituka nt'ie ixtire ka tikja'mere.

Ngaje xú kichut'are niki tǔ k'ua xúkuanre, nga je kitse ju kji'i nga kjiina, k'ua kinchjakaxú:

—Tsini Pee, japaa, jmé xi kuanri, tsuxúre ixtire.

—Ay, ay, 'yájunnu, tsuxú, jinnéjin ixtiri ndí tsini, tjián ni'yajánne tsuxure niki tǔ kjiinjajnda xú, jngu xú ngajo 'mbá kji'i jña kjiina nde; tǔ k'ua xú tsu.

—Majen, majen, jéní kiskibé'ñúna, kuan tsin ndiyábe, 'ñúni kitsukjon, mi'be jña tǐjna, mitsatǔ chuta jin xi kíkana, tinchakanáa ixti - kitsúxu.

Ne k'ua xú kiskibéya, kiskienmitjen xú, k'ua kika xú ni'yare, mi xu tǔ jme kitsenanginire tuxi nga mi xú te tsukjonni. k'ua ngaje xú kichut'are chjoonre tuju tǔ k'ua xú tsu nga kichu, 'yájunno, ngi ju nikanáa, tinchakanáa-tsuxú. Je xú tǔ tí'atsé ndí tsini Pee.

K'ua xú si'an ja'are nitjin, K'ua xú si'an ja'are nú, su'nda kui nitjin nga k'ua sian kichaja, juxi kis'etsuxure asén nitjinre, ningi tǔ jngu jin xú nitjin nga te nda kis'enni je s'én nga nsje, juxi tǔ yojore xú xi kisuku, mixú tsa kite tsja kis'enni, mi xú te kini nditsin, mi xú te kini ngajin jnure, mi xú te ki kja'áni chikín jus'en ngasa'a.

Tǔ yaxú ejna'a yáxilere ngintja ni'yare, tu k'ua xú sian ejna jnda, juxi mi xú i ngasu'nde tijnajin asénre, mi xu te je'esjennire 'ya jeni, tǔ sak'ua xú sík'antjeya nga'ndere jña ejna, mi xú te kisi tsjeni yojore, ningu ndsuku ka ningu nsja niki je xú tsik'éttju'ǐ ju tse'e jngu chu, tǔ k'ua xu tsakja jndí, je xú tǔ kinikuenda ju jngu 'ndí, tu k'ua xúsian kichajjin asén nitjin nga mi te je'esjennire, mi te kinchjanijmíni, tǔ ma baxúre ndí chjoonre k'ua tsu nga tsuya:

—Tuk'uakji'i nga ejna jnda, jusian nga incha chutsejennoo, kuan skájinre kjua'esjenre, su'nda nga k'ua sian kichaja ya Naxi Ndá Chjingabe k'uaá 'nda kisichaja an xi'inna mitsa tǔ jeni xi k'ua sian tǐjna-tsú.

K'ua xúsian asén nijmíka nga tsuyaxúre jusian tsateyuju ngasa'a, jmé xi tu kis'en ngi'ndere nga k'ua sian kichaja, inchá jen xúre nachji asu, jusian tsjakie nga ngasa'a nda

tíjna, tanga tuxi tsjaxúni mi xú te tsejen tsakjienni.

Tuk'uxú sian tsik'ejna ju kji'i nga kitjin ngisare ingasu'nde, tu fi, tu fi xú kuan xk'ién yojore ndí tsini Pee, mi xú te kisuku nga'ñúnire su'nda nga k'ien xú tuk'ua xú tsu ngisa xínkjín ka miyore:

—Níma xúni ndí tsini Pee kuan skáre, je neare Naxi Ndá Chjinga tsik'éjna 'ñú asén nitjinre.

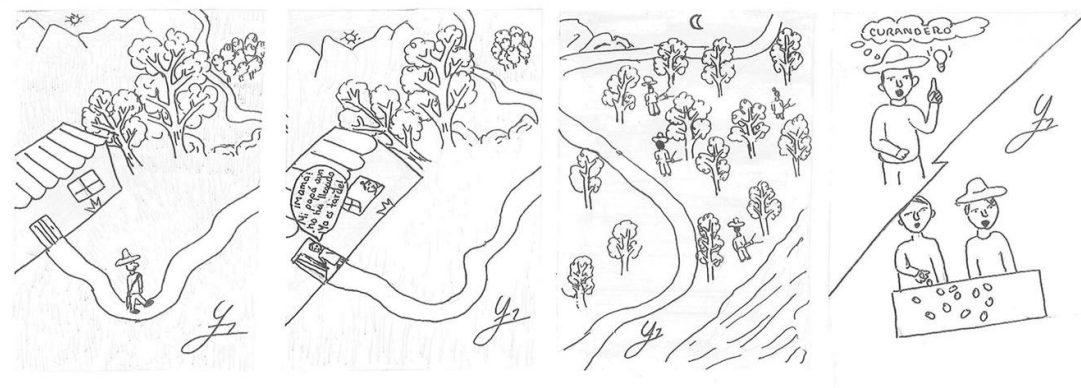


Imagen 1. Comic a lápiz y tinta negra de Yeretzi Martinez Granja (2022). Artista mazateca.

Cuenta la esposa del tío Pedro, que el tío muy tempranito como de costumbre tomó su machete y se fue a trabajar al campo, cerca del cerro de Aguazul y como todos los días las mujeres de la casa se dispusieron a los quehaceres del hogar sin fijarse en el tiempo y sin preocupación alguna; hasta que más tarde su hija se dio cuenta que no había llegado su papá del campo todavía, fue entonces que le dijo a su madre:

—¡Mamá, mamá, mi papá no ha regresado y ya es muy tarde...! ¿dónde se habrá demorado tanto?

Se preocuparon porque ya empezaba a caer la noche y llovía bastante, el tío Pedro era de las personas que se fijaba sus tiempos para ir y regresar del campo.

Entonces avisaron a la familia y vecinos para realizar una búsqueda exhaustiva, caminaron entre montes y arroyos, subidas y bajadas, pero no hubo respuesta alguna, se quedaron en vela toda la noche esperando a ver si aparecía el tío Pedro.

Analizando la situación un sobrino sugirió que iba ir a consultar con el curandero del pueblo para que le hiciera la lectura de maíz y le dijera donde estaba el tío Pedro.

Todos estuvieron de acuerdo con la propuesta y le dijeron que se fuera muy de madrugada a verlo, así lo hizo y cuando llegó con él le contó el motivo de su visita.

Después el curandero procedió a curar, así como en nuestra creencia mazateca, pidiendo a todos los dueños del universo que lo guiaran para poder encontrar al tío Pedro ya que estaba extraviado en el día y en la noche, que cuidaran de su alma y lo protegieran para que apareciera con vida, tiró varias veces los 13 maíces; analizaba y observaba hacia donde apuntaban, cómo caían, que formas tomaban en conjunto, después de un rato por fin dijo:

—Mira la ubicación de cada maíz, aquí señala el camino que tomó tu tío, él está dentro de un cerro, los dueños del cerro de Aguazul lo atraparon. Aquí nos dice la cuenta del maíz, que deben poner mucha atención, antes del mediodía él va a gritar muy fuerte; entonces ustedes deben ir por él—sugirió el curandero.

El sobrino regresó con esa información y se los contó a los familiares, mientras tanto estuvieron atentos hasta que por fin antes del mediodía efectivamente se escuchó un grito, sus hijos y sobrino se dirigieron muy apresurados hacia dónde provenía la voz.

Cuando llegaron estaba el tío Pedro ahí, acostado y con la mirada perdida junto a un hueco enorme. Ellos muy asustados le hablaron.

—Tío Pedro, papá... ¿qué fue lo que te pasó? —él solo respondió:

—¡Aaay! ¡Aaay!... ¿quiénes son ustedes? —dijo,

—Tío somos nosotros, tus hijos, vámonos a la casa ya te vinimos a buscar.

—No, no, ellos me atraparon, el camino no estaba, tengo mucho miedo, no sé dónde estoy, eran muchas personas, ¡ayúdenme! —decía angustiado.

120

Entonces sus hijos y sobrino ya no insistieron para no alterarlo más, solo lo levantaron y se lo llevaron a su casa; y cuando llegó con su mujer, repetía lo mismo que quienes eran, que no le hicieran daño, que lo ayudaran, temblaba de miedo el pobre tío Pedro.

Así transcurrieron los días y los años desde aquel terrible día, el tiempo se detuvo para él, ya nunca más fue el mismo, dejó de ir a la plaza como lo hacía antes, ya no iba a su milpa ni a cortar leña.

Siempre se le veía sentado en el corredor de su casa con la mirada fija, pensativo, perdido, como si no estuviera en este mundo, no se acordaba ni quien era él, de vez en cuando se cambiaba de un lugar a otro, dejó de asearse, tenía las uñas largas como de un felino, estaba andrajoso, lo tenían que cuidar como a un niño, se perdió en el tiempo y en el espacio

sin nada que recordar ni qué platicar; su esposa estaba muy triste y decía:

—Ahí donde lo ven, así se queda, se volvió loco desde aquel día en que se perdió y lo encontraron junto al hueco aquel en el cerro de Aguazul. Desde ese día perdí a mi esposo.

Sin embargo, ella trataba de animarlo, de hablarle, de contarle su vida pasada y le daba en la boca las memelas calentitas como a él le gustaba, pero era en vano comía muy poco.

Y así vivió el resto de sus días, su cuerpo se fue debilitando hasta que llegó el fin de su existencia, el tío Pedro murió en la demencia en la soledad de sus propios pensamientos. Sus familiares y amigos dicen:

—Pobre tío Pedro se volvió loco, su espíritu lo tienen atrapado los chaneques del cerro de Aguazul.

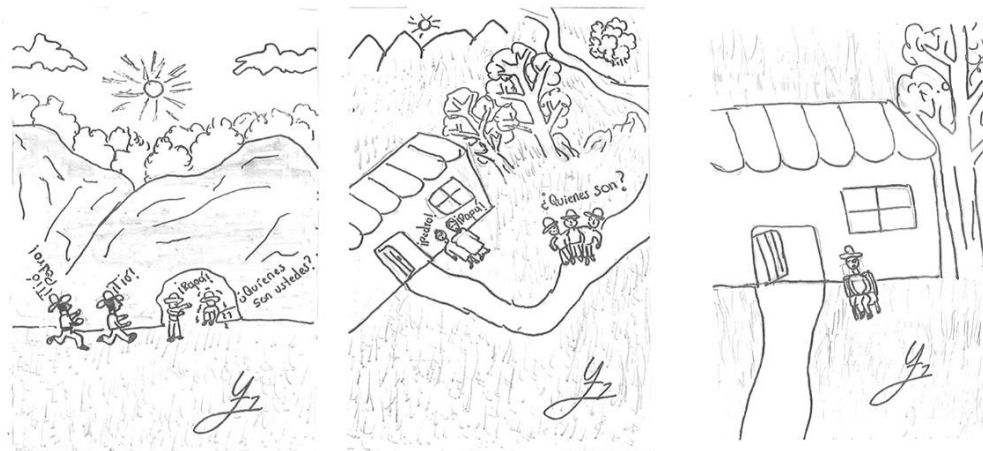


Imagen 2. Comic a lápiz y tinta negra de Yeretzi Martínez Granja (2022). Artista mazateca.

T'se chjon skaa // *Una mujer que enloqueció*¹

Heriberto Prado Pereda

Ñak'ani ikuan i naxinandaná. I tsaan-i.

Jngo ndi chjoon kuan skale.

Kui nichrjein, xojonle xo tso' bako ndiyá naxitsje.

Kui, i-fi, i nrua kis'in ni.

Xi to fet'ani, jngo nichrjein nga tinruani ndiyá naxitsje,

Je j'i kason ni ya nindo jan,

K'ua yani nga tofi tofi kiski'ndaya. Kji'nda tso, kji'nda ska,

K'ua, jme xi kuanle tsola chita xi kitseya kicha jee_.

K'ua kitso:

—Tjitojen-i. je li-i ya sik'ien ná, je titi nindo, kitsoni.

Je chita, tok'uamale,

To-ia tsakja'ñion, nga kuitjojen xo tsakaini kicha.

Xi je tsakja'ñion, Kiko sanda naxinandale k'ua ya kisingatsja xik-
jin.

K'ia nga kicho ya ni-iale jan, k'ua kitsole xikjin:

—Jme xi ncha n'e, sasa kjuan, tjian, toka a tsin ti-ia jen, je titi nindo,
je tjengikana je nijen li-íi_. Sasa kjuan tjian, i sik'ien ná, kitso.

Tok'uamale xikjin.

To k'uas'in tsak'ejna jo, jan nichrjein nga tsak'ejna ni-iale, tonga
li jio b'ejna jin, chanla tofi tofi kitjojndjá k'ua kitjo ni-iale k'ua ki ndiyá
najnra jan, jin nditsin ján.

1 Segundo lugar del concurso *Entre el juego y la locura: narraciones mazatecas* dentro del colectivo de mujeres mazatecas en la CDMX Énle Nimaná.

K'ua k'iana nga tifi ya ndiyáa, tofi, tofila tsak'atsje na'ñionle, jmeni k'ia nga kichó nda najnra jan, je kijna jtí ska ska. K'ia nga kichó nditsin jan'ni, tok'uamale jña chita, kji'ndayako; k'uamani nga k'uati kis'ejinle chita xáa_.

Kik'a k'ua kisikajnaya ndoyá. K'ia nga kichó tjingi xikjin, tok'uamale.

K'ia tsakatsji jngo chjinexki, k'ua kisijele kjuanda nga katasinda.

Je chjinexki nga kichó, y'a jngo nindo k'ua tsinyale, k'ua, kisikajna feni. K'ia nga kjuá nile, je ndani, kitso chjine xki., tonga majain, likui kuanda jin. K'uamani nga kikoni ni-iale, tonga to nindo, to nindo sinchale tonga likui manda jin.

Chan k'ua tso jngo xikjin xi kitso.

—'bene an jngo chjine. Tosa ya tjiankoleé.

K'ua kijoyani, k'ua, Kiko ya ts'e chjine.

Je chjine, kisisinle, jos'in ianeé

K'ua je chjine k'ua kitso nga tjin chita xi ya kisikjas'en ya nindoo jan, k'ua 'ñion tjo 'ñion xi kis'ejnale, kui k'ua tis'in ni.

K'ua, xi je kuansinle na 'ni kuandani.

Je chita xikjin, nga kuan ni, kichjenongile, jmeni k'uakuan ni.

K'ua kitso, nga, yala kinruani tjo nga, jngo x'in tsak'ajmeko nichrjein kinrua jan, tonga likuini tsak'ejnako.

Tsa kui k'uakjima nile, kitso.

124

En cierta ocasión, hubo una amiga que enloqueció. En ese tiempo andaba tramitando un documento para conseguir un trabajo, por eso iba y venía de la ciudad de Oaxaca.

Sabemos, que un día venía de regreso cuando de repente en el cerro de los frailes sintió delirio de persecución y empezó a gritar desesperada porque decía que el cerro se quemaba.

A duras penas, las personas que venían en el autobús lograron controlarla, llevarla hasta su comunidad y entregarla a sus familiares. Al llegar, les gritaba:

—Qué hacen, por qué no corren. El cerro se está quemando, el fuego avanza y pronto nos devorará a todos si no nos ponemos a salvo. Corran, huyamos.

Así estuvo durante unos 2 o 3 días, hasta que se salió de la casa y se fue hacia el centro de la población; mientras iba avanzando, se iba quitando la ropa; de tal manera que al llegar al mercado ya iba totalmente desnuda. La gente, al verla se admiraba y gritaba.

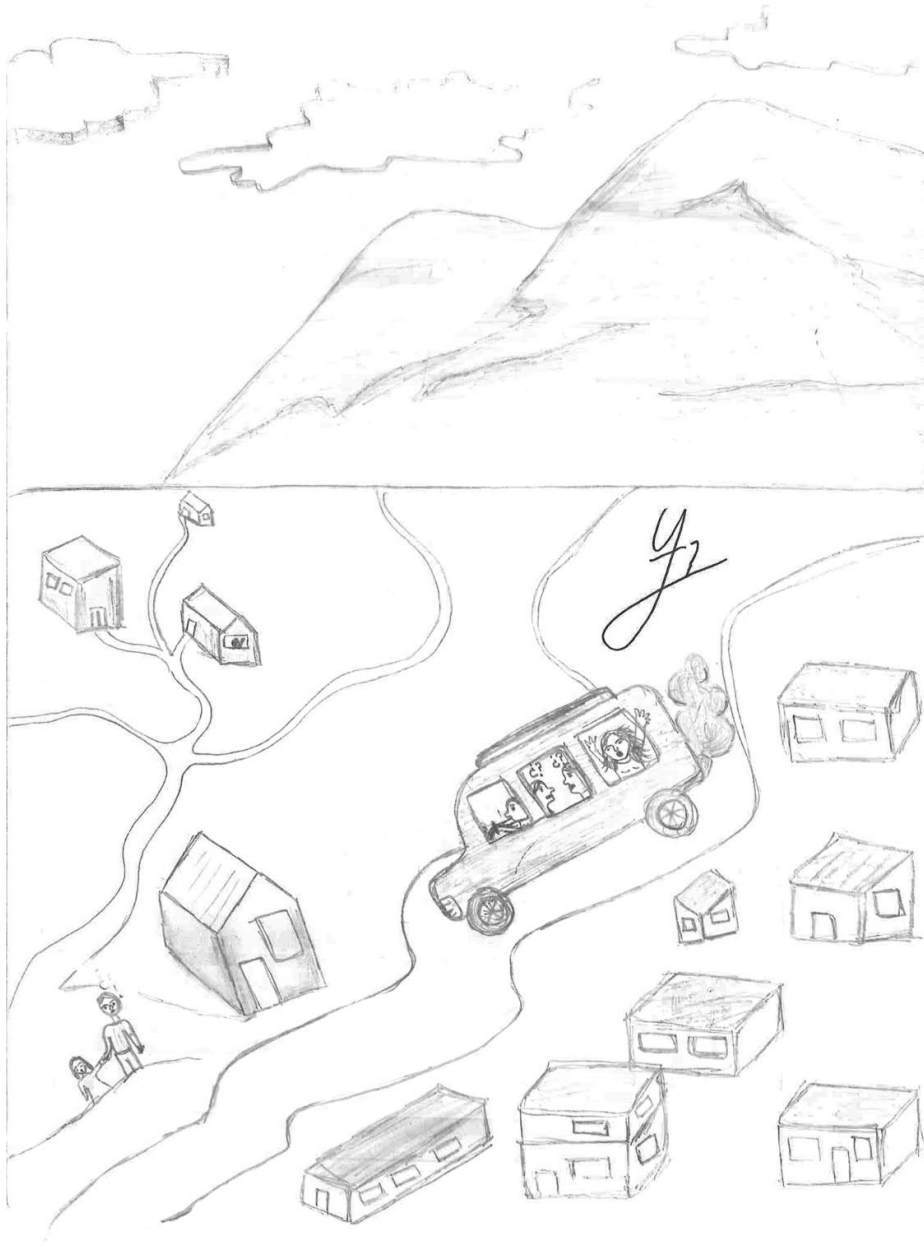


Imagen 1. Ilustración a lápiz de Yeretzi Martínez Granja (2022). Artista mazateca.

Fue así que la autoridad intervino y la encarceló. Al verla ahí, sus familiares pidieron a un médico que la curara. Este le inyectó un medicamento para dormirla, diciendo que al despertar ya iba a estar bien, pero no fue así.

Así la estuvieron controlando durante algún tiempo, pero el medicamento solo era para controlarla, no para curarla.

Hasta que alguien dijo que conocía a un sabio, que se la llevaran con él.

Después de tanto, la llevaron al sabio para que lo curara. Este con sus rituales diagnosticó que lo habían introducido al cerro, que le habían hecho una maldad, no dijo quién. Con este curandero quedó bien hasta la fecha.

Los familiares pensaron que la maldad habría venido de un novio que tuvo y que por diversas causas no se concretó en matrimonio.

Tuú eskojí xongó // *Malairé en el río*¹

Yeretzí Martínez Granja y Macrina Dorantes Mejía

Revisión de texto en lengua mazateca: Eloy García García y

Andrés Mendoza Hernández

Ngu nichrjēn tijnó xongó, jabí chó xu yaxkú chrju, ya kjomó kiskonimi-jíxua chrju chítójo. Kijíxuní, bosandiyó xú ichí ngo kjoyifu yijia. Kjóyoy-ixú chrja, kinixú skosun chjru, tamixú tsujmá xu tjinní. Kjoyindoxú kitsokjúnxuni yooxú tsótsajanna jabo che'én. Yo kísandu xitso ngoyó ndiyó, kisikitsjaaxnú: akuchín kachínaá? kjiíngisona ni'ya, ndo Noxi Xungé.

Bosandiyó kisandúxú chjrua kiji chongoxú chítójo. Yo kísandu xitso ndiyó, dsonchokunxú ndo tijnó ngo fini ni'ya, kinixú samó tjangia chjito, tamitsujío xu tjinnina. Yoó ngo kjoyifuxúna yijia, kiskindee tojngu kisichjo tojngu, mitsu tikíxinina. Tsobojnoxú mikie mo kisa' afá.

Ndo kjonchijian yichí xikjén ngo kikjutsajaán xuana yaá xu kijnona, mixutá bitsánna, tu botatjí tonjuxú, ñi'ixú kjindeé kinixú tsu sabachian, nra'axuna, kinixú tsu chjito mu'uan, kinixu tjínxú situun kujuxú moxuana ja, tamitsu jió xu tjínina tsuxú xikjén: skólana ja. Kisikajíxú. Ti'oxú kiskinduyona, jinrukujuxúna ni'ya, kiskindeexú kisikjiánxú xikjén, yáaxú kjomana nojmó.

Kitsokjúnna kosooxú kjindeena baxkunxuá kibo chí, kidsúxú no'ian: jmá kjomana jabi te? skóla kidsúxuna. Kitsuxú skoyóola jmanina sikotsuju kibo dsen kitsujuyóxuní, mixudsú kidsa'a chjinaxke, “já chjito kidsa'axú xu baa xko”

Ingu nichrjēn ji'í ni'yono'on kosakujuxue ñi'í kayona ti'a. Ñi'in skuxú skána ti'a. Chjo tonju, kjayifúxu kujú, mu'u tonjúxuá yijia. Banojmíxuna xu kjomoti'in xongó, ku kidsujuyóxunina jmaxú tjíanna ti'a Kiskiánongena akúmana a tijnoó, mitsu tijno jani chjo skó tsuna naa.

1 Tercer lugar del concurso *Entre el juego y la locura: narraciones mazatecas* dentro del colectivo de mujeres mazatecas en la CDMX Énle Nimaná.

Ti'ona kikodsijin xko, ni'yono titjano'o xko, kitsa'a xko_xu kidsi'i, kuju kisikinduyo, ndojóxú kisikujuna jabo xko. Kjongonchijian ji'i ngoní naa dsobo'o ngiso xko, xu kidsi'i kaju, xuki dsinduyo ndojóxú kisikujuna. Tofixú kisikojannina_xu xkaana, mikie xóti tuxiana. Kotsuna_jño xóti koxkiana, kikujeé dsa'a_chjina

Yoóxuna kitsua xongó kidsokjúnni yo kisokua che'en. Koxiana_ngo'o tajatjí, kuju tatsu'botji_ngo kotondojonina. Ko'móna_jabo che'en choskoyóo_chjito, kuju chjó mona_ngo kondo_joni jabo chjito.

Ya jia nichrjen, ngo kisikitsanxú, ngo dsokin xú ídsana_jabo xke. Ji'i kjanongi ngu nichrjen tsu tsumóxuni bachojnua_ngo'o. Ngó xeenna_ngo'o mujín mikiatsu bachojnue, tujaní ngo sixkiana_kuju sijatje_ngoto'o tsa'a_noinó baskiyó_kjochokun ko'oxuna_ngo mo mondojonina. Ko'oxú kisichjana, ndo jiana_ngo só ndo jia_fu só ngo yaskiyona_aan noinó. Yaja_fu sona_ji'ingonina, kjanongina_mixú cho'ojiana_jabo xu dsokjunina.

Ti'ona_xian takachjiina_xongó ndo_kitsokjunni kikatjana_tafu ngi'í. Tayo kisato'onia nondo kjochokun_jabo ngi'i, kujya kjomona nini dsobo'o idsana nin'da, kujna nondó xu kidsi'ina_xikayo. Ko'oxú kituxiniana, kjochiboo nini kitsosajina_xu chi'ikjún, jidsa'anona ngo ji'i tsoxunona kotjú ngo kjondojojú idsanina_ki'ndia

Kini xoti koxkiana_ngo nini kisichjokujna chjita_kujnini xóti kituxin ídsaniana_jabo che'en mikiatsu kiji ngisona_jabo xu skaana_yo kisajnona_jibo ngo ya kjondojo ídsanina

Ti'o_xóti nasiana_kebo chjito_mondojonina_kuju ti'iona_mi xóti móxkiana_dsaa maana_jabo che'en mikia xóti mondojoni. Ti'ona_ngo noinó najalaana_no'inó sichokuunnóna_kuju ti'ona_ngo kini kinukjolaana_noinó kjo_tajanina_xu sixkiana_xikayo_jana_xó xi kitse'ena_ngo'o. Mitsukje'é_xo ngiso.

Un día, cerca del río, un señor estaba recogiendo arena. Al terminar, subió el bulto en su caballo. Y se fueron. En medio del camino le agarró un dolor. Él sintió como que le habían cargado un bulto en su espalda, pero no tenía nada. No había nadie más. Se empezó a sentir débil y con miedo. Pensó: ¿cómo voy a llegar a la casa? Como estaba lejos su casa, hasta Peña Alta.

En medio del camino tiró su bulto y se fue su bestia, la perdió. Dejó su bulto en el camino, y se fue corriendo a una casa que cuidaba, estaba más cerca. En el camino sintió

que le iba siguiendo unas personas que lo querían agarrar para detenerlo, pero dice que no había nadie. Y de ahí le agarró más fuerte el dolor. El hombre empezó a gritar, a hablar, a decir cosas que no eran ciertas. Estando en la casa quiso dormir, pero no pudo. Hasta el otro día llegaron sus hermanos a verlo. Lo encontraron acostado, pero no estaba tapado, no se acostó bien.



Imágenes 1 y 2. Comic a lápiz de Yeretzi Martínez Granja (2022). Artista mazateca.

El hombre empezó a gritar. Gritaba que alguien le pegaba, que alguien lo amenazaba, que alguien le hacía maldad, decía. Pero dicen sus hermanos que no había nadie. Y ellos dijeron: “No. estás loco, hermano. No hay nadie”. Para calmarlo lo bañaron ellos y lo trajeron hasta su casa. Y ahí empezó a gritar otra vez. Le ofrecían comida. Pero él veía que según era víbora, que eran animales que estaban en su plato. Y sólo gritaba, y gritaba. Tenían miedo.

Su papá y su mamá dijeron “¿ora qué cosa le pasó a este? Entonces éste ya está loco”. Porque tiraba la comida y tiraba todo. Y empezaron a ponerse de acuerdo para ir a pedir ayuda. Pero ellos no fueron con los doctores, porque el doctor seguro iba a decir que se había caído o alguna cosa le pasó. Dijeron ellos: “vamos a ver alguna persona que sabe dar hojas, que sabe curar”.

Entonces un día llegaron a mi casa pidiendo ayuda porque su hijo estaba muy enfermo, y estaba muy loco: hablaba, se pegaba y gritaba y hacía cosas que no debe de hacer. Me empezaron a contar lo que le había pasado a su hijo en el río. Y empecé yo a reflexionar qué tenía. Les pregunté si tenía calentura o alguna otra cosa. Ellos me respondieron que no, que estaba loco. Nos pusimos a buscar las hojas. En mi casa, tengo sembradas las hojitas para los remedios. Le di hoja para bañarlo, para tomarlo, para limpiarlo. Y así le hicieron. Al otro día llegó otra vez la señora y llevó más hojas, otras hojas para que tomara. Y poco a poquito se le fue quitando, pero no se le quitó rápido.

Ellos creían que a lo mejor iba a curarle más rápido un curandero. Sí lo llevaron, al que nosotros le decimos los brujos. Acá, en Villasueta. Ahí encontraron un curandero que les dijo que algo le pasó en el río, que ahí le hicieron maldad. Pero yo le decía que mejor pidiera por él, que rezaran por él para que se curara de su enfermedad. Esa enfermedad es medio rara porque gritan las gentes y ya no comen, tiran las cosas.

Terminó el mes y dicen que ya había reflexionado un poco. Por igual vinieron a verme otra vez, que si podía yo limpiarlo. Pero no. Yo no le hago limpia a la gente, sino que yo le rezo y le hablo la palabra de Dios, y platico con ellos para que se curen. Y así lo fui haciendo. Hasta el mes o dos meses, llegaron otra vez, preguntando qué podían hacer porque no se le paraba el miedo. Pues ya le dije que fuera a enterrar el cacao ahí donde le empezó. Que pusiera un poco de agua bendita. Y que llevara un poco de tierra para que tomara la tierra también, con agua. Y así, poco a poquito, se le fue quitando. Y hasta me vinieron a dar gracias, cuando ya estaba mejor el señor. Y como le curaron rápido no dilató la locura, sino que rápido se atendió. Cuando rápido se atienden las personas se curan. Y cuando ya tiene largo tiempo, pues ya no se curan. Pero pidiéndole a Dios, en manos de Dios, pues todo se puede, cuando cree y tiene fe en Dios. Eso es lo que yo hice.



O T R E D A D

La locura en el arte; la locura creativa; la locura transgresora; la locura en la mujer...

Zeltzin Esmeralda Nieto Mata

Ser mujer, de raíces indígenas, de periferia y además artista, es considerado a veces una locura en un contexto en el que el papel de las mujeres está condicionado a determinados espacios y actividades en las cuales, cotidianamente se nos señala y oprime en múltiples formas. El arte ha sido un vehículo por medio del cual he desarrollado y tratado preocupaciones personales y colectivas, que surgen a partir de reflexiones precisamente en torno a mi ser como mujer y como artista.

Locura es escoger el camino de las artes en un mundo en el que todo gira en torno al dinero. Aunque parece ser que esta idea de que el arte no sirve para nada ha ido cambiando en los últimos años, me doy cuenta de que dentro de la lógica moderna y capitalista dedicarse a una actividad que no genera recursos monetarios ¡Es verdaderamente una locura! A menudo, la gente se pregunta de qué sirve el arte o de dónde salen las ideas. ¿Debe una estar loca para generar ideas creativas?

Como concepto, la locura ha sido muy atractiva para artistas de todos los tiempos. Personalmente me interesa mucho más desde el punto de vista de los pueblos originarios, en los que la condición de la locura se asocia a un padecimiento del alma o incluso a la interacción con espacios sagrados, momentos del día o conductas inapropiadas.

Cuando era más joven, casi adolescente, la locura me causaba cierto morbo, me gustaba ver fotografías de pacientes en viejas clínicas u hospitales psiquiátricos, y me preguntaba cómo o en qué punto una persona transitaba de un estado “normal” a un estado de locura, un estado “anormal”. Tras un acercamiento a autores que hablan desde una perspectiva antisistémica por llamarla de algún modo, comencé a preguntarme ¿Qué es la normalidad? ¿Por qué es mal visto estar fuera de la norma? ¿Por qué los “anormales” no pueden ser socialmente aceptados más allá de las clínicas y los hospitales?

En la ciudad, es frecuente ver a las personas caminar como autómatas, como desprendidos de su alma, con los ojos vacíos... ¿Acaso no es eso un síntoma de locura? ¿No está enferma una sociedad donde se asesinan a 12 mujeres diari-

135

Zeltzin Esmeralda Nieto Mata
artista nahua/mazateca
zelnahual@gmail.com

amente? ¿No está enfermo el señor que mira niñas de secundaria en el metro o en su celular? ¿Por qué nos gusta escuchar canciones que hablan de violar y asesinar mujeres? Sin embargo, nadie con esta conducta está encerrado en un hospital psiquiátrico, en realidad, parece ser “normal”.

En cambio, cuando una mujer transgrede la norma, se le señala como loca, histérica, enferma mental, anormal. A estas alturas, es evidente que para el sistema es más fácil y conveniente ponernos todos estos adjetivos y llenarnos de pastillas y antidepresivos antes que reconocer que nuestros enojos, frustraciones y demandas, son válidas y generadas por esa construcción patriarcal que justifica la violencia y la normaliza.

Creo que estamos enfermos del alma, ya nuestro ser no mira con respeto y dignidad a otros seres, humanos y no humanos. Nos ha enfermado el ritmo de la vida cotidiana en la urbe, el ruido, la velocidad con que ocurren las cosas, con que pasa el tiempo. En este sentido y en contraste con los procedimientos del mundo moderno, el arte se acercaría quizá, al modo en que los pueblos originarios perciben la locura y la tratan, pues esta actividad funcionaría como un método para sanar el alma, para hacerla hablar y para liberarse. Por ello he tomado como herramienta el arte en muchas de sus disciplinas, para hablar de los problemas que me aquejan, para acercarme a otros mundos posibles, para sanar y por qué no, para romper con la norma.



La fiebre. Ilustración que forma parte de la novel gráfica Ome Cempoalli Tonati. Tinta China sobre papel.



Lupe. De las siete Apariciones. Stencil sobre tela.



3650. Performance (2019).



3650. Huipil y estandarte bordados.



Mazorca. Lana y totomoxtle teñidos con tintes naturales.



Aretes de cerámica.



CON OLOR A TINTA

Chuvaj: enfermedad tsotsil de la locura y la analogía con las categorías occidentales

Diego Armando López Hernández

Reseña de tesis: López, J. (2018). *Chuvaj: Un acercamiento a la enfermedad tsotsil de la locura* (Tesis de licenciatura). Puebla, México. Universidad de las Américas Puebla. 134 págs.

La investigación de Jimena López Montaña en torno a la enfermedad *tsotsil* del *chuvaj* parte de la antropología médica con base en la historia de Xun, un joven habitante de San Gregorio en el municipio de Huixtán, estado de Chiapas, quien luego de escuchar voces y soñar con oscuridad enfermó de *chuvaj*, padecimiento que Jimena define como equivalente a la locura. De esta forma, el trabajo narra la problemática que existió en la búsqueda por recobrar la salud de Xun, así como la contraposición existente entre la medicina *tsotsil* y la occidental que complicó el proceso, pero jugó un papel importante en las reflexiones y temática de la investigación.

Durante sus prácticas profesionales, Jimena López logró integrarse en la comunidad a partir del diálogo con un grupo de mujeres artesanas textiles emparentadas entre sí. Empezó su investigación cuando escuchó el caso de un familiar que “perdido la mente”, pues su interés por la antropología médica la había llevado a indagar acerca de temas como las plantas medicinales, los tipos de enfermedades y los remedios para curarlas. Al delimitar su trabajo, uno de sus objetivos principales fue contrastar las categorías *tsotsiles* de cuerpo y enfermedad con categorías occidentales como la locura, así como analizar los distintos diagnósticos que conformaron el pluralismo médico en la búsqueda de Xun y su familia por recuperar su salud.

El primer capítulo se compone de los objetivos, la metodología y el enfoque que introduce de manera sólida los conceptos con los que parte la investigación. En el capítulo II desglosa el contexto geográfico, histórico,

147

Diego Armando
López Hernández
Posgrado en Antropología
UNAM
citlacoatl_@gmail.com

social y cultural para hablar acerca del estado actual de la comunidad de San Gregorio y su accesibilidad a los servicios de educación y salud. Entre otros aspectos, explica que pese a la naturaleza cambiante de la cultura y los fenómenos de migración después de la conquista, en algunas comunidades actuales de la región maya perduran conceptos en torno a la concepción del individuo, como la configuración de la persona a partir de entidades anímicas y otros cuerpos. El daño en algún elemento que la compone provoca el desequilibrio del *tsotsil*, quien a su vez habita dos espacios que configuran el mundo: el *Yan Vinajel-Yan Calmil*, entendido como todo aquello que no se puede ver, relacionado con los sueños y la noche, y el *Li'ta Vinajel-Li'ta Balamil*, perteneciente a la vida tangible que ocurre en el día, o lo que es visible.

En la tercera parte de la investigación, López Montaña recopila la variedad de ideas actuales en torno al *ch'ulel* y las entidades anímicas que lo acompañan en la configuración del ser humano, como el *k'al* (calor), *ora* (vela) y *vayijel* o animal compañero. Plantea que en el contexto actual de la región maya el *ch'ulel* es entendido de manera general como el soplo de Dios, conformado por diversos cuerpos etéreos situados en el cuerpo, con voluntad y emociones propias que configuran la conciencia. Las emociones, el aprendizaje, el lenguaje y todo lo relacionado con el proceso de socialización pertenecen a esta categoría.

El *chuvaj* es una enfermedad del *ch'ulel* provocada generalmente por la transgresión de las normas culturales, pérdida de alguna entidad anímica, o introducción de algún cuerpo patógeno, alcoholismo, entre otras. Existen tantos tipos como causas, y solo puede darles a las personas que han desarrollado su *ch'ulel*. Aunque este puede ser otorgado antes del nacimiento, no es hasta el desarrollo de la personalidad que se adquiere por completo. Otras afectaciones de la cognición que no permiten el desarrollo de la personalidad y la socialización se definen con otros conceptos.

La narración de la enfermedad de Xun comenzó cuando soñó con la oscuridad que nubló su mente, a partir de entonces empezó a escuchar voces, su estado de confusión provocó que abandonara su casa por las noches, su personalidad cambió y se tornó agresiva en ocasiones. Conforme pasó el tiempo, su estado mental parecía ausente y dejó de hacer las actividades de su vida cotidiana. La primera persona a la que recurrió su familia fue un promotor de la comunidad que lo trató con herbolaria. Al no tener mejoría, él mismo recomendó asistir con otros especialistas. Puesto que hay varios tipos y causas del *chuvaj*, existen personas dedicadas a tratar estos males según la categoría. *Jpoxtavanejetik* se le denomina de manera general a las personas que curan, particularmente los *j'ilol* son curanderos encargados de tratar el *chuvaj*.

Después del tratamiento no satisfactorio del promotor de la comunidad, visitan un *jpoxtavanejetik* de San Cristóbal de Las Casas, que interpreta la causa de la enfermedad como producto de la envidia y ejecuta el tratamiento correspondiente sin mayor éxito. Aprovechando el viaje a la capital, la familia de Xun contacta con un psiquiatra quien lo diagnostica con psicosis. Los costos del traslado, el medicamento recetado, sumado a la nula mejoría de Xun, provocaron el abandono del tratamiento. Habían transcurrido 3 años cuando la familia decide regresar a la medicina *tsotsil* y consultan a un espiritista *tsetsal*, pero Xun lo recuerda como el menos eficiente solo después del psiquiatra, ya que su conocimiento no es auténtico y la ingesta excesiva de *pox* durante las sesiones lo incomoda.

Posteriormente el tipo de *chuvaj* de Xun se define como *ak'chamel* y la envidia como su causa principal tomó importancia luego de la visita de Don Manuel, *ch'bajel* de San Juan Cancuc, quien explica que la enfermedad es provocada por los malos espíritus; los *ch'ulel* de las personas, pues Xun y su padre no beben, por lo que contrasta con el resto de la comunidad que consume mucho alcohol, fenómeno relacionado con el desarrollo socioeconómico de la región y la adquisición de nuevas costumbres. El esposo de Doña Carmen y hermano de Xun había sufrido *ak'chamel*, pues tuvo problemas de alcoholismo a causa del espíritu del abuelo de Doña Carmen y fue tratado con un *ch'abajel*, por tal motivo no se acostumbra a ingerir bebidas alcohólicas en la familia.

El tratamiento con el que comenzó la recuperación de Xun vino del conocimiento de un *ah kin k'che'* de Guatemala. Desde la creencia de Doña Carmen y su familia, Don Tomas poseía un conocimiento más auténtico por ser un maya más puro que los *tsotsiles*, pues conocía el antiguo calendario y la cuenta del tiempo. Su método consistió en integrar a la familia que también había sido afectada por el padecimiento de Xun con base en rituales de limpieza en espacios sagrados, rezos y comunicación con la madre tierra. Interpretó las voces como una lucha espiritual y una señal del don para curar. Fue entonces que Xun le dio un significado a lo que le sucedía y se interpretaron las voces como pertenecientes a sus antepasados *jpoxtavanejetik* quienes reclamaban que ejerciera el don que le había sido otorgado para curar a otras personas como él. Con base en el reaprendizaje de las actividades de socialización fue que Xun se integró nuevamente al núcleo familiar y a la vida comunitaria, recuperando paulatinamente la conciencia, pues el proceso de recuperación continuaba aún hasta el término de la investigación de Jimena.

Los puntos importantes con los que Xun comenzó la cura de su padecimiento según lo expone Jimena López, fueron la integración de la familia en las actividades de su recuperación, así como el diagnóstico mismo de Don Tomas. Aunque cita a Lévi-Strauss para

explicar la triple experiencia de curación chamánica en donde participa el individuo, la comunidad que lo observa y el mismo chamán, también es importante resaltar conceptos fundamentales como la eficacia simbólica, pues la percepción de Xun y su familia hacia Don Tomas como un maya más auténtico también jugó un papel fundamental. Pese a que en la investigación los conceptos mayas en torno al individuo y los elementos que lo componen se definen desde un enfoque *emic*, existe una variedad de ideas y concepciones contemporáneas construidas a partir del desarrollo histórico de las sociedades precolombinas que conforman el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana que pudieron ser recopiladas para analizar la perspectiva *etic* y la estructura general de los conceptos planteados.

Por otro lado, aunque la investigación cumple con la mayoría de los objetivos y se exponen las líneas de investigación que no se pudieron abarcar, planteó la pregunta del ¿por qué se eligió el concepto de locura como equivalente al *chuvaj*? cuando en un inicio la comunidad definió el caso de Xun como “el joven que perdió su mente”. De igual forma, el diagnóstico psiquiátrico fue definido como psicosis, por lo que la definición de estos conceptos de la medicina occidental no se abordó del todo en la investigación. Aunque estas discusiones y preguntas pudieran inferirse a partir de concebir la enfermedad del *chuvaj* como una forma general de nombrar una serie de afectaciones de la conciencia o el *ch'ulel*, manifestado en diversos síntomas relacionados con el comportamiento contradictorio a las normas sociales establecidas y el bagaje cultural desde nuestra sociedad en torno a conceptos como la locura, hubiera sido enriquecedor profundizar en las analogías y equivalencias que se utilizaron en la investigación entre los conceptos *tsotsiles* y occidentales.

Partiendo del significado general de locura como una patología de las facultades mentales, y como forma coloquial de describir otros comportamientos distintos a la norma, cabe señalar la coincidencia a partir de la recopilación de los datos etnográficos de López Montaña cuando apunta que otros comportamientos de las nuevas generaciones como el enamoramiento, la pérdida de las costumbres o el alcoholismo son clasificados como un tipo de *chuvaj*. De esta forma *chuvaj* y locura son formas generales de nombrar un conjunto de patologías para las cuales existen especialistas en su tratamiento, así como el uso en el lenguaje común para describir comportamientos fuera de la norma. Sin embargo, la diferencia radica en la parte del individuo donde se albergan, pues mientras que para la medicina *tsotsil* el *chuvaj* es una afectación del *ch'ulel*, la locura es una enfermedad de la mente o la conciencia, la cual es concebida desde un punto de vista material para la medicina occidental, pues el alma y espíritu son conceptos excluidos por la ciencia psiquiátrica y psicológica en la ciencia moderna.

A propósito de lo anterior, existe una perspectiva análoga o equivalente al *chuvaj* en la sociedad occidental: el alcoholismo. Éste fue declarado en 1963 por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como una enfermedad incurable, progresiva y mortal, gracias a los conceptos recopilados por los fundadores de Alcohólicos Anónimos. En 1939 definieron la enfermedad por su naturaleza física, mental y espiritual basándose en las aportaciones de Carl Jung, quien había tratado el alcoholismo de un individuo en 1931 y que, tras el fracaso de su tratamiento, le explicó los conceptos espirituales y religiosos que darían origen a la configuración del método aplicado por esta sociedad, la cual obtuvo mejores resultados que la ciencia moderna en el tratamiento de este tipo de enfermedad hasta el día de hoy.

Finalmente, cabe señalar que la investigación de López Montaña es relevante, ya que en la mayoría de los casos la enfermedad del *chuvaj* no tiene cura, por lo que el análisis del camino en la recuperación de la conciencia de Xun es trascendente. Elabora una clasificación adecuada de las categorías que integran la concepción del individuo y su conciencia en la cosmovisión *tsotsil*, lo que podría servir como modelo en el tratamiento de los numerosos casos de padecimientos mentales en el contexto del mundo contemporáneo y el fracaso de las ciencias encargadas en la materia y su paradigma científico que no contempla conceptos como alma y espíritu.



**NOVEDAD
EDITORIAL**

Reseña de *Almas andariegas: Etnografías del poder, la memoria y la salud entre los aymaras del norte de Chile*, libro de Alejandra Carreño Calderón

Mundo Alberto Ramírez Camacho

Reseña de libro: Carreño Calderón, Alejandra. (2021). *Almas andariegas: etnografías del poder, la memoria y la salud entre los aymaras del norte de Chile*. Chile. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. 388 págs.

La autora Alejandra Carreño Calderón titula a su obra: *Almas andariegas*. El propósito del título es que el lector relacione su trabajo como una propuesta sobre la evocación del pensamiento *aymara* acerca de la pérdida de la vinculación con el territorio. Pero no solo eso, además la autora intenta crear puntos de partida que permitan comprender el sufrimiento psíquico de los migrantes *aymaras* y cómo esto se relaciona con la pérdida del equilibrio entre la salud y la enfermedad, lo que en cierto sentido, es otra manera andarina en que esta sociedad andina ha transitado a partir de sus relaciones y confrontaciones con el Estado y el sector médico a través de un escenario propositivo en el papel, pero no siempre exitoso en la realidad, como es la interculturalidad.

El objetivo de la autora es ejemplificar, a través de los datos etnográficos plasmados en sus notas de campo, acaecidos entre los años 2009 y 2013 en las ciudades de Arica, Puno, La Paz y Tacna, la complejidad que se alberga en las perspectivas *aymaras* sobre temas de salud. Asimismo, su obra expone los rubros de prevención, atención y tratamiento que llevan a cabo los sistemas sanitarios, los cuales están asentados en profundos entramados históricos y políticos, que no siempre son simétricos en su trato con los pacientes, y sí frecuentemente autoritarios respecto a las poblaciones indígenas.

155

Mundo Alberto
Ramírez Camacho
Posgrado en Antropología
UNAM
uinicukan@gmail.com

Para ello, Carreño utiliza como recurso metodológico reflexionar en torno a la etnopsiquiatría, bisagra que le permite ir más allá del rol del ejercicio psiquiátrico en poblaciones indígenas, y abrir otras brechas de reflexividad como es cuestionar el papel que juega la antropología respecto a la descolonización metodológica. Para esto, debate sobre el uso de los métodos en que se clasifican los desórdenes concernientes a la locura, tratando de asumir el reto de posicionarse más allá de los cuadros nosológicos establecidos por Occidente, e intentando acercarse a las perspectivas indígenas. Empero, un punto a destacar de la autora es que esto lo realiza a la par del cuestionamiento hacia las omisiones que han ejercido el Estado, las ciencias médicas e inclusive, la antropología y la historia como estructuras que han funcionado en pos de la omisión y fragmentación del conocimiento de los “otros”.

La obra de Alejandra Carreño Calderón se divide en tres apartados, cada uno de ellos de sumo interés para quien lee. La autora considera que, para introducir al lector al desarrollo de sus capítulos, es necesario primero presentar lo que ella denomina “tres ausencias”. Estas tres ausencias en torno a la salud y la población *aymara* son la justificación del por qué crear esta obra. De tal modo, la autora expone mediante su experiencia etnográfica tanto en Chile como en México, los casos de políticas públicas respecto a la salud en poblaciones indígenas, especialmente centra su atención en el modelo del Estado chileno. De esta manera cuestiona el concepto de etnogubernamentalidad, un diagrama que se reconoce por producir nuevos sujetos étnicos, tanto individuales, como colectivos.

En este escenario, señala Carreño, el ámbito sanitario destaca por las negociaciones entabladas dentro de los márgenes de lo que se denomina “salud indígena”, por parte de los curanderos, así como parteras en contraparte con los operadores biomédicos y autoridades sanitarias. Ante este contexto, la autora enfatiza que quienes se han visto privilegiados dentro de las negociaciones etnogubernamentales son precisamente las visiones biomédicas, particularmente en el rubro de la salud somática, empero, en cuanto a la salud mental los contextos se tornan más complejos.

Ante esta complejidad, Carreño reconoce que entrar en dicho “territorio” sobre la salud mental por parte de los proyectos biopolíticos del Estado es enfrentarse justamente a visibilizar el abandono mismo del Estado en rubros de salud mental, aunado a la incomodidad que representa la “diferencia cultural”, específicamente respecto a las formas en que se construye la “salud” basada en las relaciones colectivas y sociales por parte de las sociedades indígenas, en contraparte con el modelo individual y de

responsabilidad particular que pondera el sistema biomédico esta relación es lo que la autora nombra como la primer ausencia.

Posteriormente, la autora define la segunda ausencia. Para ello, emplea dos conceptos medulares: silencio y antropología. La investigadora reconoce que la antropología más que ser una aliada, se ha convertido—o, mejor dicho—, ha sido parte de un proceso histórico que enmarca las desigualdades en la población indígena y no indígena en Chile. De tal modo, posiciona a la antropología andina en el mismo estante en que se encuentra la literatura biomédica, caracterizándose ambas por el silencio que han guardado en temas de salud mental en tales poblaciones, apremiando más a la descripción y a las técnicas que en el reconocimiento de las medicinas indígenas, así como la completa afirmación de la existencia de una epistemología relacionada con la salud y la enfermedad en poblaciones indígenas en Chile.

La autora utiliza como herramientas los casos del suicidio y el alcoholismo para visibilizar esta segunda ausencia. Así, señala que las tasas de ambas problemáticas en el caso particular de jóvenes *aymaras* y mapuches son de las más altas en Chile. En donde, por un lado, la psiquiatría se pregunta quiénes son y qué historias albergan estas personas solo con el fin de diagnosticar y “actuar” con rapidez. Por otro lado, la antropología considera las pericias indígenas en torno a tales problemáticas, como parte de un sistema de prácticas internas de una cultura que está al borde de desaparecer, anclada en una zona confin y aislada.

Frente a esta realidad, la autora cree imprescindible la necesidad de comprender los significados que las familias indígenas dan a los diagnósticos clasificados como: depresión, esquizofrenia, alcoholismo, entre otros, esto con el fin de incorporar dichas perspectivas en el diálogo puntual entre las colectividades *aymaras* a la par de las instituciones médicas y estadísticas, y alejarlas del folclor en el que han habitado.

Finalmente, la tercera ausencia se enfoca en debatir y cuestionar la imagen estereotipada y racializada del funcionamiento de la “psique indígena”, de manera particular, la autora recurre a los argumentos empleados y entrevistados por Marisol de la Cadena (2004), los cuales señalan cómo la ciudad desempeña la función de ser el chivo expiatorio y la culpable en afectar psíquica y emotivamente a los indígenas que abandonan sus comunidades, haciéndoles ver como sujetos débiles. Empero, no solo eso. Alejandra Carreño deja entrever que la visión inmóvil que se tiene sobre las poblaciones *aymaras* está todavía presente en el imaginario occidental chileno. Por tal situación, expone cómo los colegas inmiscuidos en temas de salud mental con los

que entabló un debate, solían preguntarse: ¿Los *aymaras* tienen más tendencia a la esquizofrenia?, ¿será su fanatismo religioso?, ¿no es que tienen algo en las habilidades cognitivas? De esta manera la autora pone en la palestra las tres ausencias, que mediante su trabajo y análisis antropológico intenta despojarse de la invisibilidad. Si bien no con respuestas absolutas, sí con un nítido registro de campo y una conversación constante entre los actores sociales, en contraparte con las autoridades con los que entablan relación.

El libro se estructura en tres capítulos, el primero titulado: *Estados imaginarios*, el cual se centra en responder la primera ausencia ya descrita con anterioridad, para esto recurre en exponer a través de su registro etnográfico y el análisis antropológico la relación entre el Estado y la sociedad *aymara*, observando con atención cuáles han sido las estrategias por parte del Estado chileno para diseñar herramientas dentro del campo de la salud intercultural.

Ante el recurso de exhibir las estrategias del Estado, se evidencia a la par la confrontación y la “lucha epistémica” que entablan los actores *aymaras*, con la necesidad de recordar el territorio y la violencia acaecida, que no es más que otra forma de recomponer su cuerpo social, “metáfora” del propio cuerpo *aymara*. Para esto, Alejandra Carreño trata de mostrar al lector, tras un detallado y meticuloso sendero etnográfico, cómo funciona y cómo se desenvuelven los actores en el marco de lo que se denomina “salud intercultural”, utilizando como método la “etnografía indígena del Estado”, que en palabras de la autora no es otra cosa que el relato de las formas de experimentar, imaginar y narrar el poder del Estado mismo, a partir de las luchas que se dan en el campo de la salud, reconociendo a su vez las estrategias de los aymaras para negociar con este poder externo que es el Estado en sí.

158

La autora comienza de este modo, por presentar algunos agentes claves como el Programa Especial Salud y Pueblos Indígenas (PESPI), el cual emerge como la estrategia por parte del Estado para mitigar y hacer frente a lo que ellos mismos denominan: “necesidades especiales”, que es la manera neoliberal de disminuir las desigualdades de las determinantes sociales en salud. De esta manera, Alejandra Carreño tiene la cualidad en su pluma de ir llevando al lector a las estadias que realizó en campo; tras este contexto etnográfico van conociendo a varias personas que emergieron en el trabajo de la antropóloga, las cuales proporcionan el panorama de las relaciones entabladas entre el personal sanitario y los usuarios, todo esto a través de viñetas etnográficas, un recurso que la autora va incorporando en el escrito dependiendo el

momento en que lo consideró necesario.

Esta cualidad de la autora es un recurso importante, pues les da voz a las personas, pero además contextualiza el escenario en donde convergen dos maneras de vivir, pensar y teorizar la salud. Además, es necesario señalar que el recurso de las notas de campo funciona como enclaves para teorizar lo que está ocurriendo. Alejandra Carreño emplea el concepto del “bastón o la zanahoria” para explicar la política de “programa especial para pueblos indígenas”, el cual destaca por ser una política que se centra en otorgar beneficios económicos y territoriales favorecedores para quienes no cuestionan las decisiones del poder gubernamental; es decir, la antropóloga trata de reflejar el poder que ostenta el Estado, el cual es coercitivo para quienes no se adaptan a él.

La investigadora deja en claro por medio de los testimonios de sus entrevistados, lo álgido que puede llegar a ser la relación entre ambas partes, la cual subraya, no se sustenta en la incapacidad operativa y personal de las personas, sino se alinea por el peso específico que albergan las políticas concernientes a la biomedicina, la cual, más que integrar, se desmarca de las perspectivas *aymaras*. Ante esta situación, la autora hace la pregunta sobre cómo reconocer la interculturalidad más allá de acciones superficiales, tales como saludar en lengua indígena por parte del personal médico: “¿Cómo entender desde una perspectiva histórica y política el delirio psicótico de un paciente indígena que siente voces que le gritan indio de mierda?” (Carreño, 2021, p. 45).

De este modo, la antropóloga, describe los escenarios en que se desenvuelven los facilitadores interculturales, cómo se organizan, cuál es su edad y su sentir, pero lo más importante, obtiene la reflexión de estos actores, los cuales se visualizan como acompañantes de la burocracia de los médicos. Más allá de no contar con un papel protagónico en el rubro de la interculturalidad que promueve el Estado a través del PESPI, Alejandra Carreño, califica a tales políticas como estrategias de domesticación para y con los indígenas, buscando como fin, que entren en el proyecto “civilizatorio” que interesa al Estado chileno.

Considero un acierto en este inicio de la obra, contextualizar al lector sobre cuáles son los parámetros y praxis que giran en torno a la idea de interculturalidad dentro de las esferas de las políticas de salud en Chile. Esto permite debatir y justificar por qué razón las personas *aymaras* no deben ser vistos como sujetos estáticos, sino como críticos de su propia realidad, su presente y territorio. Por dicha razón, Carreño

presta puntual atención a la labor que desempeña el grupo de los *Sumaqamaña*, grupo que emerge del PESPI, pero que se desmarca ideológicamente de éste.

Fijando su atención en este grupo, trata que el lector comprenda que el objetivo del trabajo que realizan concerniente al problema de la tuberculosis —el cual afecta a las poblaciones *aymaras*—, es un tema asociado con dicho pueblo y su relación con la pobreza. Así, la motivación primordial se sustenta, mediante sus visitas y métodos de prevención, en restablecer los lazos que en un momento de su historia fueron vulnerados y rotos, reconociendo de esta forma su historia y territorios que en algún período habitaron. Con esto, la autora nos pone ante un escenario político, que marcará la pauta del texto, donde, por un lado, señalará los imaginarios de las autoridades sanitarias, y por otro, la adaptabilidad, negociaciones y exigencias de los *aymaras*, para esto se basa en varios ejemplos, sin embargo, propone poner atención a lo que ella señala como “los problemas que están en el corazón del conflicto intercultural” (Carreño, 2021, p. 81).

La segunda parte la titula: *Historia, memoria e imaginarios andinos*, en donde la autora pretende dar contexto al por qué de las omisiones por parte de la antropología y la historia hacia el pueblo *aymara*, específicamente con la conformación del imaginario que se tiene de lo indígena, esto con el fin de comprender otros rubros sumamente importantes en esta población, como la violencia, el sufrimiento psíquico que han padecido, su vulnerabilidad, pero a la par, trata de hallar una perspectiva sobre cómo se pueden recomponer estas subjetividades plasmadas hacia ellos, por medio de las propias estrategias que han ido conformando los *aymaras*.

Alejandra Carreño advierte que el objetivo del capítulo, si bien es evocar a la historia andina, lo hace como una forma de comprender el presente. Pero no en un sentido de narración sobre la historia de los *aymaras*, sino de los elementos de la memoria y la historia que permiten esclarecer las experiencias ontológicas relacionadas con rubros de salud y enfermedad.

Para esto, la antropóloga de nueva cuenta recurre al método de dar voz a las personas. Así, observamos que lo que es un capítulo de celebración en la historia nacional chilena, como la Guerra del Pacífico, para los pueblos *aymaras* no significó más que un proceso de violencia donde su territorio quedó partido en tres países, lo cual no solo conllevó a sufrir desplazamientos, sino a procesos de chilenización, que a la postre significó situarlos en un estrato de subalternidad en contraparte con la sociedad mestiza de Chile.

Ante este escenario, Carreño pone particular interés respecto al tema del racismo, pero no solo el que se fecundó en la historia nación del Estado de Chile, sino que reflexiona sobre el papel de los antropólogos y de la disciplina misma, quienes no han sido ajenos a cometer un sinfín de imprecisiones en pos del beneficio del Estado. Entre algunos de los puntos vertebrales que la autora utiliza para entender esta idea, se encuentra el de puntualizar cómo la literatura antropológica ha reiterado el error de ponderar la visión en torno a la población aymara como un pueblo estático. Para fortalecer este argumento, la autora utiliza como recurso el concepto “zonas de refugio” parafraseando a Gonzalo Aguirre Beltrán (1973), con el fin de señalar la forma en que se ha ido tejiendo la idea de que el pueblo *aymara* se encuentra anclado en un espacio específico, y por ende los posiciona dentro de geografías racializadas y psicologistas, meras representaciones hechas por parte de los no *aymaras*.

Alejandra Carreño de manera contestataria a lo establecido, remarca que los *aymaras* que participaron en su investigación son personas que residen en zonas no estáticas, inclusive no rurales y sí suburbanas. Con esto la autora trata de confrontar la idea que constriñe a los *aymaras* como pueblo estático, empleando como un punto nodal de su justificación a la medicina tradicional. Bajo esta reflexión la autora subraya que toda medicina empleada por personas *aymaras* es de formación mestiza, ya que el mundo en el que habitan es precisamente mestizo. Empero, esto más que ser un obstáculo, demuestra su capacidad de conjugar su historia a través de las dimensiones no indígenas que se le han tratado de imponer.

De tal modo, algunos elementos que la antropóloga describe relacionados con la memoria, son el de las parteras, los temas del aborto, la placenta, los bautismos, elementos que vulneran y enferman a las personas, asentados en la agencia de entidades que remiten a un tiempo precolonial. Es en esta dirección temporal, que emergen en el escenario otros aspectos importantísimos, como el de la soberanía alimentaria, aspecto que no se promueve por parte del Estado para la autodeterminación de los pueblos para la producción de sus alimentos, impulsadas desde las tecnologías locales. Esto, sin duda, representa una problemática para la autora, ya que tal situación atañe directamente en el rubro de las enfermedades.

Es así, que Alejandra Carreño, utiliza varios ejemplos de investigaciones antropológicas y etnohistóricas para remitir al lector a un panorama histórico sobre la problematización del mundo *aymara* desde los albores precoloniales, y cómo es-

tos procesos han trastocado dicho mundo, afectando las nuevas reconfiguraciones económicas, políticas, e incluso culturales del pueblo *aymara*. Lo que se pretende es destacar la continuidad de la violencia que se ha perpetrado desde diferentes formas, una de ellas, es precisamente negar su presencia en territorios urbanos, narrar el altiplano donde habitan, como un lugar vacío, donde no hay nadie.

Ante este escenario de violencia, Carreño, destaca cómo los *aymaras* se apropian y domesticar a la ciudad, conquistando de este modo, espacios particulares, como son los mercados, en donde se sienten cómodos al hablar, comer y socializar desde una búsqueda de salud y bienestar, es precisamente ahí, donde las mujeres en particular, enfrentan los órdenes coercitivos que tratan de buscar la chilenezación de los *aymaras*, es ahí donde se crea la sensación de pertenencia.

Finalmente, la tercera parte se enfoca en ejemplificar algunos casos de personas que sufren algún trastorno psiquiátrico, específicamente de mujeres y hombres habitantes de la periferia de la ciudad de Arica. La autora reflexiona que la labor de entrevista hacia estas personas, no solo es reconocer la pluralidad en los actos sobre el sentido de enfermedad, sino también las formas históricamente definidas desde la subjetividad y su rol político que ha representado para las instituciones, las cuales se han definido desde un entendimiento mestizo.

En dicho afán, la autora destaca el sufrimiento y el desorden que viven algunos de sus entrevistados, lo cual considera como un proceso entendido desde una actividad plural, en la cual los pacientes tratan de hallar espacios terapéuticos que permitan su bienestar. Asimismo, se adentra en la relación de estas personas con las instituciones del Estado, en donde es precisamente el Estado quien etiqueta la condición de indígena, como una condición de riesgo, como si se tratara de un padecimiento, un ejemplo sería la obesidad.

Este es el apartado más corto de la obra, pero muy rico en experiencias, la cual traza los senderos que viven los *aymaras* frente al sufrimiento, el poco entendimiento desde las esferas biomédicas hacia ellos, y la desorientación que vive una familia con un familiar en esta condición. Bajo esta óptica, la noción de enfermedad, como la pérdida de ánimo, son líneas que la autora señala como cruciales de comprender, en donde conceptos como el mal, son una buena oportunidad para adentrarse en un panorama sumamente complejo que permite observar con mayor claridad el interés que tienen los *aymaras* por utilizar todas las alternativas posibles de curación.

Alejandra Carreño finaliza con un comentario sobre la necesidad imperativa de revertir los sentidos de compasión hacia estas poblaciones que ejercen los sectores médicos, como es la psiquiatría. Al hacerlo, menciona, se abre la posibilidad de comenzar a desarticular la invisibilidad en la que han sido dispuestos los *aymaras* al forjar este objetivo: los significados y estrategias de salud y enfermedad tomarían otro sentido que permitiría entender con mayor precisión los sufrimientos que padecen estas personas, ya no solo desde una condición de diagnóstico médico. Más bien, de una manera holística la cual contemple las estructuras de violencias que han sido hermanadas desde una disposición histórica, de migración, territorio y de políticas del Estado.

Bajo este argumento, la autora no es solo provocadora, sino propositiva, pues su posición refrenda el compromiso que deben asumir los actores inmiscuidos en temas de salud sobre dejar de invisibilizar a este pueblo, y atender de una manera realmente intercultural las desavenencias que estas sociedades sufren en la cotidianidad.

Finalmente, la obra cumple los objetivos propuestos desde un principio: su destreza en el método etnográfico destaca con claridad en el transcurso de su libro lo cual no solo da estructura al escrito, sino valora lo que ella misma enfatiza a lo largo de él, que no es más que comprender y visibilizar las perspectivas, acciones y apropiaciones de los *aymaras* con relación a la salud y la enfermedad que les circunda. La obra también invita al lector a crear reflexividad para otros casos similares que acontecen en otras geografías y otros sistemas estatistas. La propuesta es enfocar la mirada en donde se están recreando similares estructuras no lineales y paternalistas por parte del Estado. En suma, este trabajo es un buen ejemplo de cómo otorgar la apertura a estas voces que han sido silenciadas, etiquetadas e invisibilizadas a lo largo de América Latina.

163

Referencias

- Aguirre, B. G. (1973). *Regiones de refugio*. México. Instituto Indigenista Interamericano.
- Carreño, C. A. (2021). *Almas andariegas: etnografías del poder, la memoria y la salud entre los aymaras del norte de Chile*. Chile. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima. IEP.

Ruta antropológica, Año 9, No. 15, julio-diciembre 2022.
Posgrado en Antropología, UNAM
revistaposantro.unam@gmail.com

Fotografías

Presentación. Nubes en la sierra, Ángela Nanni Álvarez. 01-11-2022, Coyomeapan, Puebla.

Andanzas. Río Grande, Ángela Nanni Álvarez. 07-11-2015, Mazatzongo de Guerrero, Puebla.

El Gabinete. Naranja en el cafetal, Ángela Nanni Álvarez. 03-11-2012, Mazatzongo de Guerrero, Puebla.

Etnografos. 'El Nido', Susana H. Frías, 'Fotógrafa Feral'. 00-04-2018, Punta Chueca, Sonora.

Otredad. 'Germen de la Memoria', Susana H. Frías, 'Fotógrafa Feral'. Exploración Butoh. Intérprete: Moisés Blanco. Teocalli Casa de Artes del Cuerpo. 00-11-2023, Ciudad de México.

Con Olor a Tinta. 'Naxinanda Nguixó', Susana H. Frías, 'Fotógrafa Feral'. Agua Iglesia. 00-04-2019, Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca.

Novedad Editorial. Tyité ñivi nuvi, 'Cascada de los nahuales, Maura Vázquez Vargas. 06-01-2023, Santiago Nuyoo, Tlaxiaco, Oaxaca.

Diseño y Formación
Ricardo Valadez Vázquez
Alejandra Sánchez Durán
Marco Antonio Zagal Guzmán

Fuentes Adobe Calson Pro, Century Gothic, Times New Roman



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional