

percibiente que el mundo se transforma en sentido ... » (1994, 13). El universo significativo del cuerpo y la psique se organizan en una categoría propioceptiva, que corresponde al cuerpo y que media entre lo exterior e interior. En esta mediación intervienen las categorías exteroceptivas e interoceptivas. La categoría propioceptiva ubica la posición del ser vivo en su medio. Esta posición revela cómo se siente y reacciona en su medio el ser vivo. Asimismo debemos distinguir las propiedades exteroceptivas—aquellas que provienen del mundo exterior—de las propiedades interoceptivas, propias de su dimensión psíquica. Las propiedades interoceptivas pertenecen a una categoría abstracta del conocimiento y la percepción que se coloca en el dominio psíquico y anímico.

La categoría propioceptiva, o categoría tímica, indica esa percepción que el ser humano se hace de su cuerpo. Más adelante los autores señalan que «las figuras exteroceptivas se interiorizan» (13) para formar parte del sujeto pensante. Revisando todo esto, observamos cómo el cuerpo se convierte en una superficie y una interioridad semiótica que procesa los significados mediante una capacidad de sentir y de conocer. Con el vocablo «patémico» los autores nombran el proceso de sensibilización por el que atraviesa el mundo mental capturado por los sentidos.¹

El personaje somático es una rejilla perceptual y una personificación del cuerpo. Al mismo tiempo añade un proceso patémico por los cambios que produce sobre los significados. A estas características debemos incorporar la categoría propioceptiva, exteroceptiva e interoceptiva que ubican al personaje somático en el universo sensorio y cognoscitivo. Una primera incursión del personaje somático al terreno sensorio, psíquico y cognoscitivo se abre en el ámbito del miedo.

El temor y el suspenso han cautivado a varios escritores, tal vez por constituir una dimensión emocional que activa los elementos de la trama. La experiencia de temor convertida en suspenso tiene que llegar a un alto grado de exceso para acceder a la dignidad de un relato.

Poco sospechamos cómo el miedo puede convertirse en enfermedad y deteriorar la salud. Este sentimiento del exceso conduce a la representación *psicofísica* del miedo, factor que delimita la noción de las personificaciones somáticas. En este punto vale la pena destacar que, así como el temor es introducido en el relato como suspenso, la enfermedad se convierte en texto a través de las creencias que se tienen de la misma. También tenemos que pensar en el texto como un lugar de significado, de manera que las creencias sobre la enfermedad forman ese espacio del significado que nos remite a un texto del cuerpo.

Las personificaciones somáticas albergan una acumulación de emociones (positivas o negativas) capaces de tener un impacto directo sobre el marco psicofísico del cuerpo. Este marco queda inscrito dentro de la enfermedad del

susto. Con el propósito expreso de estudiar el fenómeno del susto me basaré en las investigaciones hechas por un equipo que agrupó a Arthur J. Rubel, Carl W. O'Neill y Rolando Collado (1984).

Entre diferentes grupos indígenas que se han estudiado en Oaxaca existe una enfermedad que figura bajo el nombre de *susto*. Una persona muestra los síntomas del susto al participar en un evento que hace peligrar su vida. Puede ser que se haya precipitado en un río y estado a punto de ahogarse o, tal vez, haya sido atacada por algún enemigo. De aquí que el susto pueda provenir de causas físicas—impactos capaces de destruir al ser—pero igualmente participan elementos sobrenaturales como aquellas fuerzas invisibles ofendidas involuntariamente por la víctima—un río violentado o brujos expertos en el manejo de fuerzas destructivas cuyo deseo es causar daño a la persona. En síntesis, hay que considerar un agente invisible en la naturaleza o disimulado en un evento que puede causarle el susto a la persona. Una consecuencia del susto es que provoca la pérdida de la sustancia anímica, por lo cual ésta se acopla a un marco cognoscitivo aplicado por diferentes pueblos prehispánicos. El susto se conforma en un lugar del texto porque aquí también se generan los discursos de las causas y temáticas de la enfermedad que el chamán interpreta para curar al enfermo. Los componentes que sostienen el discurso de la enfermedad pertenecen al cuerpo y le otorgan un valor de textualidad.

La cultura azteca que se asentó en lo que ahora conocemos como la ciudad de México, demostró un elevado grado de sofisticación al aplicar un vasto legado de conocimientos sobre las personificaciones somáticas. Concebían estas personificaciones como cuerpos sutiles que se manifestaban en calidad de centros anímicos particulares, que a su vez se referían a órganos bien diferenciados del cuerpo humano. Presenciamos una construcción metafórica del cuerpo; aquí debemos tomar en cuenta una estrategia que lo textualiza, lo que significa construir un sistema de significados sobre el cuerpo.

En virtud de que los centros anímicos son varios sólo mencionaremos los que nos parecen afectar el discurso del susto. El estudioso en religiones prehispánicas Alfredo López Austin, define los centros anímicos *yo*, *yollo* como una zona atribuida al corazón y vinculada «a la memoria, al hábito, a la afición, la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción» (1980, 207). En lo concerniente a la posición de la entidad anímica, el autor expone el concepto del *tonalli* esencia particularmente vulnerable «frente a acciones maléficas; la posibilidad de abandonar el cuerpo, principalmente a causa de una fuerte impresión, y la liga de afecto que une a las personas que lo comparten» (210). L. Austin cita otra fuente donde se habla, entre los habitantes de Francisco Tecospa, sobre una situación en la que «una entidad que se ha externado del cuerpo puede ser altamente nociva y dañar a seres humanos; ésta se conoce como: 'aire de noche'» (257). En la misma obra nos enteramos de la

presencia de tres almas en el individuo; un grupo mixtecano (que habita la zona montañosa nororiental de Oaxaca) identifica a una de estas tres bajo el nombre de *nagual*, conocido originalmente como *ihiyotl* (422-430).

Hoy en día persisten dos creencias: la del tonalismo y la del nagualismo. Las personificaciones en un tonalismo o en un nagualismo incluyen a los animales. Bajo el influjo del tonalismo el individuo recibe la identidad animal que corresponde a su nacimiento. Aprovechando las artes del nagualismo, el hechicero puede introducir su alma en el animal; esta transfiguración es temporal, ya que puede elegir otro animal y salir para adoptar su forma humana. Este no es el caso del tonalismo, donde la identidad animal asignada a cada individuo tiene una calidad permanente. La diferencia esencial es que en el tonalismo se externa el *tonalli* y en el nagualismo el *ihiyotl* o *nahualli*. Otra dimensión se detecta en el desprendimiento del *tonalli*, fenómeno considerado como normal, no así el desprendimiento del *ihiyotl*, que sólo es manejable por los brujos (430-431). Estas aclaraciones demuestran que los aztecas sostenían que la sustancia anímica podía convertirse en un medio poderoso de transfiguración. Hasta aquí consignamos la historia de las sustancias anímicas que pueden participar en la configuración mental y somática tras la enfermedad del susto. Estas sustancias conforman un perfil tímico que representa un camino hacia la textualidad corporal.

El modelo operativo para ubicar las personificaciones somáticas parte de un estudio sobre el susto y las consecuencias más notables en este desorden que revela una *mentalidad somática*.² El cuadro del susto anuncia un proceso patológico, una percepción, una conciencia de afección y un reconocimiento de la enfermedad por parte del grupo que rodea al enfermo. Existen factores propiciatorios de un ambiente *psicomágico* que rodea a la persona, los cuales parecen normarse por una serie de reglas de conducta; cuando se rompen, el individuo sufre un castigo orgánico. Básicamente, estas reglas emergen por la manera en que la persona se relaciona con los espíritus. El curandero reconoce los síntomas del susto con base en un conocimiento ancestral que se caracteriza bajo una serie de procedimientos curativo-rituales. El cuerpo está articulado en una serie de intertextos, que van desde las reglas de conducta a las creencias y a los rituales.

El curandero aplica los recursos de un conocimiento tradicional para curar a su enfermo. Combina una sabiduría que permite restaurar la comunicación con los centros interoceptivos y el centro comunitario o exteroceptivo. Por centros interoceptivos entendemos los lugares del cuerpo donde ocurre la consolidación de las imágenes mentales que la comunidad se hace del cuerpo. Estos centros constituyen una descripción tópica que habla de la dimensión textual del cuerpo, en tanto articulan una cadena de significados somáticos. Si estos centros son atacados se desata un disturbio en la totalidad del esquema

orgánico. El centro interoceptivo abarca el campo intermedio de los afectos, las emociones y otras reacciones ante los impactos recibidos por el susto. En el centro comunitario el enfermo recibe el conocimiento ritual de su cuerpo. Los recursos del conocimiento tradicional son formas del discurso que comparte la comunidad, de manera que se forman los componentes de una situación comunicativa que resulta en la textualización del cuerpo. Se ha configurado un mundo del texto corporal.

Para ilustrar lo anterior imaginemos una cámara resonante del cuerpo capaz de amplificar un impacto, el cual se asimila a todo un sistema de creencias y se arraiga como memoria patogénica. Esta memoria es un lugar de la mente donde se guarda toda la información sobre las características de la enfermedad. Del centro comunitario la persona recoge una imagen patogénica proveniente de una historia corporal que el grupo ha venido guardando en sus tradiciones. La visión somática sitúa al grupo como un hormiguero psíquico donde cada persona está encadenada interoceptivamente a las demás. Así podemos apreciar los niveles de la intercomprensión con los que la comunidad se genera un mundo somático. Desde estos espacios se forma el tópico del discurso corporal y los intertextos que lo nutren.

En Oaxaca se considera que el susto desaloja una sustancia anímica que puede ser capturada por fuerzas sobrenaturales. Esta sustancia anímica guarda analogías con el *ihiyotl*, por el contexto sobrenatural en el que ocurre el desprendimiento del nagual. Recordemos asimismo esas sustancias (*tonalli* y *nahualli*) que se desprenden del cuerpo, pues son parte de un sistema de creencias somáticas de la cultura prehispánica que aún sobreviven en el sistema de creencias en torno al susto. Respecto del desprendimiento del nagual se produce la introducción de un elemento ordenador en la naturaleza del animal de manera análoga al procedimiento por medio del cual el (la) autor(a) penetra como fuerza ordenadora del lenguaje para crear un texto. La fuerza ordenadora del animal es el brujo que aprovecha la forma y el significado del primero para realizar sus tareas mágicas. Pensamos en el brujo como un «escritor» que emplea el cuerpo de un animal para redefinirlo y llenarlo con sus propios designios. El proceso de textualización es el que el brujo imprime sobre el animal, donde el tópico del discurso es el animal, pues es el brujo que se introduce en el animal para *narrarlo*.

Entre los indios de Oaxaca el susto es parte de una contingencia; para combatirla, los curanderos articulan una serie de procedimientos rituales. El curandero se convierte en el lector de la enfermedad. La comunidad personifica a la enfermedad como agente causante del desequilibrio. El susto como enfermedad ataca el cuerpo y la mente; por otro lado, está ligado a las sustancias anímicas. Como categoría exteroceptiva, el susto es un sistema comunicativo que recorre de un extremo al otro el hormiguero psíquico, es el texto de la

comunidad. Nuestra teoría del susto se basa en la especificidad del texto somático y en la metaforización del cuerpo.

Hasta aquí hemos dado un perfil del susto como parte de una *etnoliteratura*, que en este caso se caracteriza por una serie de procedimientos que narrativizan al cuerpo. Otro perfil muestra la literatura fantástica, que es el lugar donde muchas veces guardamos una mitología del cuerpo. No debemos pensar que el susto se localiza exclusivamente en Latinoamérica, como pronto podemos comprobar en el relato fantástico «L'Archéologue» escrito por Pieyre de Mondiarques (1979). A continuación seleccionamos sólo aquellos momentos de la narración que resultan más pertinentes para el tema que nos ocupa.

Bettina, prometida de Conrad Mur—un joven arqueólogo—decide acompañarlo en un viaje por Nápoles. La pareja, que busca distraerse durante su estancia, descubre a la cautivadora Cesarina. Este personaje es una figura de cera custodiada por un tal Mercurio, en cuya abadía se aloja la figura. Cesarina está postrada dentro de una caja de vidrio, completamente desnuda. Un terrible tajo abre su vientre del que brotan monstruosas fresas rojas. Bettina queda tan impresionada con Cesarina que poco tiempo después cae gravemente enferma (11-63).

Ha sido contaminada por alguna excrecencia invisible o sustancia anímica que surgió del cuerpo de la Cesarina, sustancia de una enfermedad sobrenatural. Por lo visto es víctima del susto.

Si nos limitamos al marco descriptivo de la enfermedad sobrenatural en «L'Archéologue» y lo comparamos con el marco patológico del susto, verificamos correspondencias y diferencias. Existen dos tipos de lectores, el lector convencional que establece relaciones distintas con el relato y el lector corporal para quien los síntomas del cuerpo van marcando el relato somático del susto.

El ambiente sobrenatural que afecta a Bettina choca contra la estructura racional del personaje; cuando se rompe el balance interoceptivo, el orgánico queda trastornado. El lector entabla una relación de complicidad con el texto donde también asume la existencia de las fuerzas sobrenaturales, el lector ha de habitar este sistema si quiere participar en el ámbito narrativo dispuesto por el escritor. El cuerpo queda semiotizado por las leyes de la sobrenaturalidad.

En nuestra cultura el susto queda circunscrito a la temática fantástica, pero el ambiente colectivo para la curación no llega a instrumentarse. De aquí parten dos universos del texto; uno donde el cuerpo se define por el universo diegético y el otro donde el cuerpo se define por la textualidad corporal del susto. En el primer caso no esperamos cambio alguno en nuestro cuerpo. En el segundo el texto del cuerpo queda articulado a una o varias maneras de modificar al individuo, de aquí que la persona enferma de susto pueda sanar o perecer si no recibe un tratamiento mágico.

La mecánica del desequilibrio en el personaje del relato produce entretenimiento, la enfermedad puede descalificarse como ficticia, o sea una enfermedad que tan sólo sucede en el ámbito diegético y no llega a contaminar los saludables espacios de nuestro cotidiano. Cuando el lector descubre el miedo de la protagonista experimenta un inmenso placer que rápidamente integra en la estructura del suspenso narrativo. A condición de mantener el peligro a distancia, la seguridad personal no se encuentra seriamente amenazada, permitiéndose así un distanciamiento que asegura el gozo pleno del lector.

Desplazándonos al texto corporal que se elabora en Oaxaca, el curandero trata la enfermedad sobrenatural como un enigma somático/textual por resolver. Antes de poner en efecto un proceso que comprenda las fuerzas sobrenaturales, hay que llegar al diagnóstico—o lectura—de esas fuerzas que pueden estar sueltas, o bien se aprovechan malévolamente por un nigromante que actúa como intermediario de algún enemigo de la persona. El cuerpo posee una naturaleza líquida de humores fríos y calientes, cualquier perturbación en el equilibrio de esta antítesis trae como consecuencia la enfermedad. El cuerpo puede también alterarse por emociones violentas.

Quien sufre del susto pierde la energía vital que le permite tener actividad. El texto somático se genera por una serie de leyes del sentido que la comunidad comparte, por ello el susto es una entidad del significado que resulta reconocible para el paciente y para el curandero.

Los remedios autóctonos consagran especial atención al cambio de temperaturas en los humores y a la pérdida de fluidos vitales, por lo que las medidas curativas se enfocan en transformar una situación de caos somático en la restauración de la armonía corporal. El caos somático representa un desordenamiento del texto y también una pérdida del significado. La armonía indica una recomposición del texto somático.

La virulencia de la enfermedad obedece a varios episodios traumantes o a uno sólo. En ocasiones el sujeto no registra o da importancia al incidente; años más tarde sobreviene la enfermedad, que le hace recordar la experiencia que produjo el susto. Tal vez se acciona una memoria patogénica que toma al susto como un cuerpo extraño. Aquí interviene el intertexto de la memoria patogénica.

El curandero actúa sobre la tensión de un texto somático que se articula por las temperaturas de los humores (frío/caliente) o la pérdida de fluidos vitales. Los elementos antitéticos tienen que reunirse en lo que constituye una armonía corporal o una cadena significativa. Las fuerzas sobrenaturales que causan la enfermedad, desde el exterior, deben ser interpretadas por el curandero que las captura una vez que se ha identificado la fuente.

Imaginemos un esquema somático donde el cuerpo ha sido condicionado a lo largo de toda una existencia; agreguemos que durante la etapa formativa la

persona asimila el esquema de su corporalidad. La persona inscribe en su cuerpo los peligros naturales y sobrenaturales del susto, con lo cual el esquema interoceptivo responde a los cambios del entorno y queda expuesto al daño provocado por un estímulo impactante. No pretendemos reducir el susto a un síntoma psíquico con repercusiones orgánicas; el propósito es mostrar que un sistema de creencias llega a generar una identidad somática. La identidad somática se define como aquel esquema interoceptivo que ha sido contaminado por una sustancia sobrenatural que rompe con su equilibrio. Usualmente los síntomas desaparecen cuando el enfermo a) se sujeta al conjunto de medidas mágico-curativas recomendadas por el curandero, b) prueba del papel restaurativo que tiene la identidad somática. El esquema corporal que adquiere la persona a través de un sistema de creencias es el texto somático por excelencia. La comunidad se convierte en un autor ideal que imparte intencionalidad al cuerpo, o sea una naturaleza susceptible de ser atacada por fuerzas sobrenaturales. Un ejemplo es el que sucede entre los chinantecos, donde se cree que el enfermo ha perdido su *bi* o sustancia vital, entidad que se mantiene cautiva por la fuerza de los espíritus en un lugar donde se ha suscitado un episodio aterrador (A. J. Rubel y col. 1984, 30-48).

Si, por otro lado, reflexionamos sobre el susto en torno a un esquema psicofísico, tenemos noticia de algunos trabajos sobre la somatología de ciertos disturbios mentales y orgánicos. En este contexto se define la depresión activadora de «un fuerte trasfondo *vegetativo*—esto es, insomnio, pérdida del apetito e indiferencia por la actividad sexual, pérdida de energía y retardo psicomotor ...» (Holden 1986, 724). No escapará a nuestro escrutinio que todos estos efectos se encuentran presentes como componentes del cuadro del susto.

El equipo de investigadores que trabajó en el proyecto del susto observó un procedimiento ritual entre los zapotecas, que consiste en llamar al espíritu por el nombre del enfermo, instándolo a que no abandone su cuerpo. Estar ausente del cuerpo implica quedar suspendido entre la vida y la muerte. Cuando se invoca el nombre de la persona y se la invita a regresar, como si ésta no estuviera presente, sugiere la presencia de una identidad *extrapersonal* del cuerpo. Aspecto que hace inferir una presencia interna que ha de considerarse como condición obligada para conservar la armonía de todo el ser. Esta identidad *extrapersonal* funciona como el personaje que imprime una determinada dirección al texto. Si un relato está construido sobre los acontecimientos que rodean al personaje se puede decir que éste traza la dirección del texto. De manera similar la identidad *extrapersonal* tiene relación con la presencia interna y determina la dirección que toma el alma. La identidad *extrapersonal* está presente cuando la persona ha dejado el cuerpo. La identidad *extrapersonal* y el personaje que mencionamos funcionan como constructos de un sistema al que le dan una forma particular.³

Historia corporal

La historia corporal es el conjunto de creencias que se van acumulando en torno al cuerpo y que pasan de una generación a otra en etnias muy distintas.

En la historia corporal de las comunidades zapotecas y chinantecas hay un personaje somático expuesto a ser capturado por los espíritus que habitan los ríos, las montañas no cultivadas y hasta los bosques. En este caso se sugiere una mitología de la antítesis donde contrasta el terreno familiar y cultivado con el inhóspito y salvaje. Para ubicar la mitología del personaje somático como parte de una historia corporal, hagamos mención de los romanos, que identificaban al Pan griego con Faunus y Silvanus, quienes preferían habitar las grutas, el agua y los bosques; se pensaba que estos seres evitaban, en la medida de lo posible, acercarse a los poblados (Roscher 1979).

Entre los múltiples nombres asignados a las personificaciones somáticas de la pesadilla están los de Ephialtes, Tiphys, Incubo, Inuu y otros. No nos extenderemos mucho sobre este tópico, pues basta señalar el vigor invasivo de una fuerza salvaje e indómita en el páramo del sueño. El susto está emparentado a esa naturaleza pánica que visita al inquieto soñador presa del ataque silvestre de la pesadilla. Destaca esa calidad sobrenatural terrestre a la que se adscriben numerosas personificaciones, desde la figura de Dionisos hasta las distintas figuras pánicas. Iconos arquetípicos, rebeldes a cualquier intento de domesticación, propensos a desquiciarse a los númenes asociados a la forma y los valores culturales urbanos. Recordemos al gran Apolo y a los otros guardianes de los importantes asentamientos de las *Polis*. Abandonarse al pánico o al susto prefigura una invasión arquetípica de una naturaleza fuera de control. Las estructuras racionales y formales que sostienen al ser se desploman para dar paso a un pánico que se origina en los fenómenos naturales. La presencia somática abandona el cuerpo o, de manera equivalente, la sustancia sale de la forma. El inconsciente se desborda y la persona es reclamada por su índole precognitiva. La membrana cultural que separa al hombre de su animalidad ha cedido y todos los impulsos se liberan. El lector e intérprete de un texto somático debe saber cómo se organiza y cómo se comprende el texto. En este sentido es que enumeramos: los nombres de las personificaciones somáticas, las sustancias y la naturaleza pánica del susto.

En los lenguajes corporales de *La Iliada* encontramos la palabra *thumos*, una personificación somática que indicaba al hombre cuándo beber, comer o pelear. El *thumos* respondía a momentos de gran tensión, es «el cúmulo de sensaciones como reacción a crisis del entorno.» Otra instancia es cuando se emplea el término como personificación de una entidad anímica, como sucede cuando no es «Ajax quien tiene el ímpetu por la batalla sino su *thumos*.»⁴ En *La Iliada* también encontramos otra categoría tímica denominada *phrenes*. Éste personaje somático puede hablar como un dios; es el caso cuando Agamemnon

dice haber obedecido a su pernicioso *phrenes* (Jaynes 1976, 262). En suma podemos constatar la presencia de sobresalientes entidades anímicas en el mundo épico de Grecia. La entidad tímica está indicando la percepción que Ajax se hace de su cuerpo, circunstancia que «patemiza» una figura interna del cuerpo. Lo mismo podemos decir de Agamenón y su *phrenes*.

Me he limitado a dar unos cuantos ejemplos de cómo existe una sustancia anímica que puede modificar un texto corporal o bien formar parte del mismo. Existen muchos ejemplos, pero en este caso lo importante es apuntar un trabajo comparatista que puede extenderse mucho más. Por lo pronto, me percaté de que no es posible emprender una historia corporal de todas las culturas o de una sola; trato en esta sección de embonar los principios teóricos de la categoría tímica como modalidad para semiotizar al cuerpo, para concentrarme en el tema del susto. El trazo de una historia corporal puede adentrarse en detalles tan específicos como los mencionados por Greimas y Fontanille: «una pasión cambia de un lugar a otro, de una época a otra, y que la articulación del universo pasional define incluso, hasta cierto punto, algunas de las especificidades culturales» (1994, 18). No sólo en el ámbito pasional se generan estos cambios sino en el cuerpo entero también. Las definiciones del cuerpo van cambiando análogamente «de un lugar a otro, de una época a otra.»

El cuerpo como texto

Como complemento a la investigación sobre el susto que ya hemos mencionado, decidí emprender un breve trabajo de campo en Oaxaca. Hace falta destacar que en esta sección la «limpia» es una escritura del cuerpo que pretende modificar una serie de propiedades tímicas. La sustancia mágica ha escrito un texto dentro del cuerpo que la curandera va a modificar. No todas las sustancias tienen la misma manera de significar. En el chamanismo zapoteco de Oaxaca, los procedimientos preventivos para impedir la pérdida excesiva de sustancias vitales (sangre, semen, calor, alma) aprovechan una técnica escatológica que determina la cura por medio de una extracción o desalojo. En cuyo caso puede organizarse una «limpia,» la cual consiste en pasear por el cuerpo de la persona enferma una gallina o guajolote para que absorba el veneno. Las técnicas escatológicas han proliferado; las encontramos entre los chamanes altáicos, quienes intentan determinar qué objeto ha sido introducido al organismo, generalmente por las artes mágicas de otro chamán. Durante estos rituales el chamán aplica sus labios a la parte enferma y succiona. En Tierra de Fuego, los Ona reconocen una sustancia muy suave denominada *wáiyuwen* que puede introducirse en insectos, ratones, pedernales y hasta en el cuerpo de otras personas (Campbell 1983). La sustancia mágica funciona como una escritura somática, porque le comunica significado a los seres que invade; esta invasión

puede enfermar al cuerpo porque modifica su significado natural; es decir, el significado que tenía antes de la invasión.

Es nuestro propósito en este inciso describir ciertas creencias sobre el susto de algunos curanderos zapotecos en Ocotlán, Oaxaca. La intención final es trazar determinados factores conceptuales que conforman el sistema del cuerpo como texto. Este marco sirvió para trazar un plan de lo que sería mi trabajo de campo.

Camino un trecho hasta encontrarme con una choza hecha a base de carrizos. Al entrar noto algunos objetos dispuestos en el piso: una cazuela llena de agua, dentro de la que flota un hibisco encarnado; también se están remojando varias ramas de albahaca. Un manojo de carrizos yace a un lado del recipiente; en el fondo del recipiente hay un huevo. A mi olfato llega el perfume de copal que alguien quema.

La señora Guillermina sale a recibirme; le explico directamente la razón de mi visita sin ocultar que quiero escribir sobre los procedimientos curativos; ella responde que la explicación sin la presencia de un enfermo es muy difícil. Gracias a mi insistencia decide exponer algunas acciones que se emprenden para curar a una persona de susto. En un principio el enfermo se persigna, y se inicia la limpia rociando al afectado con agua. Después emite el nombre del enfermo, azotando los carrizos contra el piso; con este rito invoca el alma que ha salido del cuerpo. Anuncia que la albahaca, que ella pronuncia *albácar*, sirve para extraer el aire. Toma una veladora de parafina y la acerca al fuego para que se licue. Vierte la parafina sobre un plato con agua y espera a que cuaje, quiebra un huevo dentro de un vaso con agua y estudia el contenido. Cuando endurece la parafina, la saca del plato, la voltea y observa las rugosidades. En tal forma emprende una lectura de la superficie para determinar los factores causantes del susto. El «texto» del cuerpo asustado se manifiesta como los virus que detectan los médicos en una prueba de sangre. En ambos casos hay una lectura que intenta descubrir la presencia de un mal.

A mi pregunta sobre la necesidad de un masaje, responde que la «sobada» sólo se aplica cuando se sospecha la presencia de «la mala fuerza,» o sea un esfuerzo «que se siente feo» y que a veces acompaña al susto. En tal caso, «el cuerpo está abierto,» probable alusión a un estado de vulnerabilidad y susceptibilidad de un ataque sobrenatural. La sobada es aplicada sobre las *cuerdas* que trazan dos trayectorias partiendo de los tobillos, subiendo por la parte anterior de las piernas y finalizando en las caderas. Luego se aplica otro masaje que inicia en los hombros, desciende por ambos lados de la columna para concluir en las caderas. La descripción cierra con la observación que «las cuerdas tienen que tronar,» prueba de que «ya sentó,» expresiones empleadas para indicar que el enfermo ha recobrado el equilibrio. El cuerpo ha recibido otra definición mediante el masaje propinado por la curandera. Supongo que el

cuerpo vuelve a *cerrarse* y con ello retorna a su estado normal. El masaje cambia el texto del cuerpo para que la persona recobre la salud. Tenemos que pensar que la chamana no está hablando del cuerpo físico, sino de un cuerpo mágico que comparte su existencia con el primero. El cuerpo mágico representa el metatexto del cuerpo físico.

No lejos de Ocotlán, me dispongo a buscar a don Juvenal Pablo, un conocido chamán de esos lugares. Me da la bienvenida una mujer joven que me invita a pasar a la casa. Uno de los muros está decorado con papel rosado y cubierto con figuras: hay un cristo de madera, algunas representaciones de la Virgen, un niño dios, un danzante, espigas de trigo, frutas y un manojo de flores sobre la mesa. En una cocina bastante rústica se preparan tortillas y algo hierve en una olla. Mientras cae una lluvia torrencial, espero la llegada de don Juvenal durante varias horas. No es mi día de suerte y me veo obligado a regresar a Oaxaca, antes de despedirme mi anfitriona explica que existe la posibilidad que su marido visite México en los próximos días.

Afortunadamente logré concertar un encuentro con don Juvenal en el hotel donde acostumbrara hospedarse durante sus breves visitas a la ciudad de México. El hotel parece un gigantesco balneario, muros y pisos están decorados con escandalosos mosaicos de colores, el lugar despidе un cierto aire de grandeza oriental.

Don Juvenal es un hombre agradable de unos cincuenta años de edad, robusto, moreno y con pelo cano. Le gusta presentarse como figura legendaria, presencia que sin duda responde a su gran reputación como curandero. Jamás hubiera cruzado por mi mente que estaba a punto de participar en una conversación muy singular. Don Juvenal inicia sus hazañas en una serie de lugares ficticios que él decide identificar como Nueva York, Egipto, India y Hong Kong. Su aventura toma lugar en Nueva York, que percibe como un lugar ajeno; permanece nueve días para despertar dentro de las nueve flores de los hombres sabios. Las nueve flores guardan relación con las nueve lunas y son el origen de todo conocimiento. Al cumplirse la fase de las nueve lunas no pudo encontrar una «flor-florecida,» o sea que durante ese espacio de tiempo fue imposible obtener conocimiento alguno. No observó «flores-florecidas» porque ese otro mundo era muy diferente. Pregunté dónde radicaba la diferencia. «Todo lo que hacen son cosas químicas, mi medicina es natural,» contestó.

Posteriormente visitó Egipto, donde encontró al señor Eritiu, sabio de Egipto, quien lo abrazó para darle la bienvenida a su tierra. Durante doce horas de conversaciones, el sabio habló sobre las familias de las momias y a las doce de la noche comenzaron los movimientos cósmicos. Movimientos provocados por las momias; en ese momento habló del espanto. Fenómeno que causan los movimientos cósmicos en las momias, pues éstas absorben el miedo de aquellos que las temen. Entonces Juvenal le preguntó al sabio cómo curaba a los

miedosos y cómo regresaban a la normalidad. Explicó que tomaba agua a las doce de la noche para recibir poder y luego tocaba el pecho del enfermo. Valiéndose de tal recurso comprobaba la naturaleza *florecente*, misma que había hecho corto circuito en el cuerpo, como corriente eléctrica; todo causado por el miedo que se había apoderado del enfermo. En seguida compararon el poder de cada cual; según Juvenal, los procedimientos aplicados por el sabio daban resultado en su mundo, pero algo no marchaba del todo.

Mientras que el sabio propinaba el tratamiento a una señora, don Juvenal administraba sus cuidados a un varón. Ambos tenían los ojos amarillos, señal indudable de la presencia de susto. La señora recobró un cierto nivel de salud, dado que descendió la calentura, pero no quedó totalmente curada. Oportunamente, don Juvenal demostró su poder y conocimiento para vencer la enfermedad del espanto. Condujo al enfermo a una piedra de sacrificios, ubicada en el centro de Egipto, la cabeza del paciente orientada hacia la salida del sol. Con su mano izquierda recogió un poco de tierra mojada y la aplicó a la frente del enfermo. El hombre entró en un estado de concentración y durmió por espacio de tres horas. A las tres de la madrugada volvió en sí, totalmente restablecido, ya no padecía desmayos o calenturas. Don Juvenal concentró los cuatro puntos magnéticos, los cuatro puntos cardinales y las *fibraciones*. Cuando pregunté lo que significaba esta palabra, respondió: «es el agotamiento.»⁵

Acto seguido visitó la India y Hong Kong, con objeto de comparar los métodos curativos y también dar tratamiento a varios infantes. A diferencia de las técnicas empleadas en Oaxaca, en estos lugares el tratamiento de los asustados consistía en darles un baño a las tres de la mañana, ya que a esta hora laboraban los *florescentes*. Una vez más los resultados fueron poco satisfactorios, por lo que don Juvenal optó por curar a «cinco criaturas niñas» en la India. Con este propósito recurre al estilo tradicional de Oaxaca, que tiene su origen en las enseñanzas de los zapotecos.

«Les di agüita a las cinco de la mañana. Las puse de cara al sol. Yo llevaba aguardiente de caña, con ese rocié a las niñas de espaldas. Conseguí una piedra de lumbres, las limpié y las quemé.» Cuando la piedra estaba consumiéndose, las niñas se durmieron y sus espíritus quedaron en el campo donde se habían espantado. Con un cántaro de Oaxaca, fue dando nombres a cada niña para que retornaran sus espíritus. Golpeando la boca del cántaro conseguía un ritmo musical que acompañaba de unos cuantos pasos danzados. Explicó que: «el eco sirve para absorber a los espíritus.» Terminado el encanto, cada una de las niñas sintió el florecimiento de su espíritu. Arribando a este punto de su relato, don Juvenal adoptó la tercera persona para referirse a sí mismo como si se tratara de un personaje legendario distinto al que yo tenía frente a mí. «Así demostró el maestro Juvenal la curación de Oaxaca.»

En Hong Kong, administró otro tratamiento, para el cual obtuvo cera blanca. Su paciente era un anciano. El hombre insistía que su estado era normal y negaba haber padecido susto alguno a lo largo de su existencia. Juvenal difería de opinión y le aseguró que su problema se originaba en el susto: «porque no fibraba.» Con la cera limpió al anciano. El procedimiento de la parafina descrito por Juvenal resultaba análogo al efectuado por la señora Guillermina. Usó una cazuela con agua bajo la cual dispuso una cama de flores de cempasúchil. Aprovechando la lectura de la parafina obtuvo el diagnóstico.

«¿Qué descubrió en la cera?» pregunté.

«Observé una marca, allá donde fue a la sierra le iba a picar una víbora. Así se puso satisfecho de que sí estaba enfermo de susto.»

Don Juvenal estima que el susto es una enfermedad caliente «porque se va secando el hombre.» La fórmula curativa que aplica don Juvenal es distinta a la de otros curanderos, a los que considera despectivamente como meros principiantes. «Ellos usan catalán (aguardiente) y cuerpa de oro (una estampa de santo que colocan en el pecho),» mientras que Juvenal les abre la mente. No recomienda masajes para los asustados, «pues un masaje sobre la vena la revienta y se desprenden los virus.» «El espanto causa la coagulación de los ácidos que afectan al cuerpo. El espíritu queda tirado donde se espantó. La tierra absorbe los ácidos y causa frío o calor y agotamiento.» Para levantar al espíritu, acostumbra invocarlo con el cántaro. Ejecuta una danza hacia la derecha, el sentido opuesto robaría fuerza al enfermo. «La mente debe ser blanca para no envenenarse.» Para ejemplificar esta frase explica que si nosotros estamos en una conversación y alguien entra a la misma habitación expresando cosas negativas, nuestras mentes quedan envenenadas. Realiza la curación de espanto el martes, jueves y domingo, el resto de la semana debe destinarse al descanso para que el enfermo no se agote. Las horas más propicias van desde las ocho a nueve de la noche o a las cinco de la madrugada, antes que salga el sol. La luna permite que el manto sagrado emprenda la cura del espanto. El manto es el reflejo. Con el sol no puede hacerse tratamiento alguno, por las radiaciones y también porque puede llegar a quemar.

Don Juvenal se dispone a narrar los pormenores en que le fueron otorgados sus poderes. Tres meses antes de su nacimiento lo cuidaron los sacerdotes-reyes, de los que obtuvo las *florescencias*, luego lo entregaron a su madre y después de nacer estuvo al cuidado de tres reyes, tres sacerdotes, tres sabios y tres poetas hasta el momento en que acumuló un vasto conocimiento. Primero aprendió maya, olmeca, náhuatl y finalmente zapoteco, lengua en la que canta para que el sonido «salga perfecto.»

Juvenal muestra, en su relato, el propósito de crear un tono épico que logre trascender sus limitaciones humanas para mejor destacar sus poderes sobrenaturales. Esta característica es conocida entre los chamanes donde la

recomposición mágica del cuerpo es un requisito para tener poderes sobrenaturales. Debe subrayarse que el cuerpo atraviesa por un ambiente narrativo para trascender su historia natural. La capacidad que Juvenal tiene para rescatar personificaciones somáticas obedece a una recomposición en su entidad anímica dispuesta a recibir las *florescencias*.

Debemos notar que el cuerpo (categoría tímica) es afectado por el susto a un nivel interoceptivo porque lo psíquico y lo anímico reciben un impacto. Asimismo existe un nivel exteroceptivo del susto debido a que la persona se asusta por un estímulo que proviene del exterior. Todo lo cual integra un sistema de significados que el individuo interpreta como susto.

Para cerrar nuestro esquema y aplicarlo a este último texto corporal seleccionamos un estatuto teórico que demanda nuestra atención en la figura retórica de la antítesis. Porque la antítesis conforma un contraste por la oposición de ideas, también propone una pauta; este fenómeno responde a que «la yuxtaposición antitética de los términos refuerza sus significados» (Beristáin 1992). Cuando la antítesis opone dos objetos sobre un solo plano propone una pauta que genera otro significado. Voltaire decía de la envidia que como «triste amante de muertos odiaba a los vivos.»⁶ Aquí se personifica a la envidia y se le confiere una capacidad afectiva, de esa manera se ha aumentado un significado no sólo por su personificación sino también por su posibilidad de odiar.

Por su parte, Barthes trabaja en *S/Z* sobre el texto *Sarrasine* de Balzac. En un fragmento de esta obra, Barthes reflexiona sobre la figura retórica de la antítesis.

Yo, en la frontera de esos cuadros tan dispares, que mil veces repetidos de diversas maneras convierten a París en la ciudad más divertida del mundo y la más filosófica, hacía una mescolanza moral, en parte entretenida, en parte fúnebre. Con el pie izquierdo marcaba la medida, y creía tener el otro en el féretro. En efecto mi pierna estaba congelada por uno de esas corrientes de viento que entran por las grietas y que nos congelan la mitad del cuerpo, mientras que la otra experimenta el calor húmedo de los salones, accidente bastante frecuente en el baile.⁷

Barthes nos participa que la antítesis era una figura retórica pensada en un trabajo clasificador para nombrar y moldear al mundo:

Como suplemento el cuerpo es el paraje de una transgresión efectuada por la narrativa: es a nivel del cuerpo que el par de *inconciliabla* de la Antítesis (afuera y adentro, frío y caliente, muerte y vida) se conjugan, se tocan, y mezclan dentro de la más sorprendente de las figuras como una substancia compuesta) ... Es por vía de este exceso que penetra el discurso, después que la retórica lo ha saturado adecuadamente es que podemos contar algo y que da comienzo la narrativa. (1970, 34)

En un drama somático se juega el *inconciliabilia* de la antítesis, factor que sugiere la figura de la antítesis como una forma de textualizar al cuerpo, de clasificarlo y moldearlo, esencialmente porque el discurso del cuerpo necesariamente se propone como relación antitética entre un adentro y un afuera, entre un mundo subjetivo y otro objetivo.

Notamos asimismo la *inconciliabilia* de un adentro y un afuera que evidentemente participa de la restauración narrativa por la que atraviesa Juvenal en su nacimiento sobrenatural. En lugar de que Juvenal tenga un nacimiento ordinario busca el terreno narrativo más propicio a un nacimiento condicionado por episodios mágicos, en este sentido entendemos el proceso de restauración narrativa y también la formación de un cuerpo metafórico.

Por todo esto se da la transgresión narrativa que mencionamos cuando citamos a Barthes. Esta transgresión tiene un papel metonímico en donde las *florescencias* como atributos de un mundo externo a la matriz toman el lugar de la esencia, meramente humana de Juvenal. La *inconciliabilia* de un adentro y afuera se da como influencia del susto en las momias, porque el susto provoca los movimientos cósmicos, es un «texto» externo que modifica la constitución de las momias. Las *fibraciones* son ritmos que rompen con la armonía del cuerpo, en tal caso existe una oposición entre un estado rítmico y otro arrítmico. Lo contrario a las *fibraciones* es el estado de florecimiento, ya que éste se logra cuando Juvenal consigue un ritmo musical curativo. Otro par de opuestos son los causantes del frío o calor que también ocupan un lugar importante en el sistema curativo de Juvenal, así como en la medicina prehispanica.

Para abrir nuestra propuesta teórica aprovechamos un esquema de las propiedades exteroceptivas e interoceptivas. Asimismo nos interesó la categoría tímica, que nos aclaró la relación entre percepción y conocimiento del cuerpo. Cerramos nuestro trabajo con la *inconciliabilia* de la antítesis, de un adentro y un afuera que clasifica, moldea y textualiza al cuerpo. Existe una relación antitética del adentro y afuera, así como en otro sentido se da la relación antitética de lo exteroceptivo y lo interoceptivo. El cuerpo es el espacio donde se escenifican textos de muy diversa naturaleza y donde se reúnen esencias y humores antitéticos. El cuerpo mágico aglutina las propiedades externas de la cultura que luego se interiorizan para formar parte del sujeto pensante.

En conclusión, debe destacarse que la acumulación de técnicas somáticas conforma un texto corporal muy distinto a los criterios diagnósticos que nos son familiares. Este texto queda definido por los factores particulares de la comunidad. El trasfondo de este sistema indica que el cuerpo conserva un discurso somático y quien sea capaz de leerlo puede restaurar la comunicación que fue interrumpida por la enfermedad.

Notas

¹ En esta sección consulté los dos tomos de *Sémiotique, Dictionnaire Raisoné de la Théorie du langage*, Algirdas J. Greimas, Joseph Courtés.

² Para apoyar los conceptos que me sirven en la construcción del modelo operativo consulté a Arthur J. Rubel, Carl W. O'Neill y me entrevisté con Rolando Collado-Ardón, coautor de *Susto a Folk Illness*.

³ A otro nivel hay que mencionar cómo Jung conceptualizaba el ser. En su manera de percibirlo, el ser se encontraba en un terreno liminal relacionado tanto con el ego como con el inconsciente, pero sin resultar equivalente a ninguno. Es una fuente de energía que estimula a la persona a «convertirse en lo que es.» También es el arquetipo que prevalece sobre el orden y el sentido en la personalidad. En esta lógica es que el ser desempeña un papel autorial porque funge como modificador, como significador y ordenador de nuestros textos personales. Consultar a Jung citado por Jean Shinoda Bolen, «Jung, Synchronicity, and the Self,» *The Tao of Psychology: Synchronicity and the Self* (San Francisco: Harper Collins, 1982).

⁴ Ambas referencias figuran en Julian Jaynes, «Intellectual Consciousness of Greece,» *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. (Boston: Houghton Mifflin, 1976) 262.

⁵ Las fibraciones mencionadas por don Juvenal pueden traducirse bajo el término médico de fibrilación. La fibrilación denota un ritmo acelerado y altamente irregular del corazón. En el caso de existir previa susceptibilidad cardíaca y al sufrir un estado de miedo pánico, el individuo puede sufrir fibrilaciones. De acuerdo con el Diccionario de Biología: la fibrilación es un tremor de fibras musculares a nivel local. Edwin B. Steen, *Dictionary of Biology*, s.v. Fibrillation.

⁶ Voltaire citado por Pierre Fontanier «Les Non-tropes,» *Les Figures du Discours*, introd. Gérard Genette (Paris: Flammarion, 1977) 380.

⁷ Balzac, citado por Roland Barthes, «L'Antithèse I: le supplément,» *S/Z* (Paris: Éditions du Seuil, 1970) 32-33.

Obras citadas

- Barthes, Roland. 1970. «L'Antithèse I: le supplément,» *S/Z* Paris: Seuil. 32-33.
- Beristáin, Helena. 1992. *Diccionario de retórica y poética*. 3^a ed. México: Porrúa.
- Campbell, Joseph. 1983. *The Way of the Animal Powers: Historical Atlas of World Mythology*: Vol.1. San Francisco: Harper & Row.
- Greimas, Julien Algirdas, J. Courtés, 1979. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.
- & Jacques Fontanille. 1994. *Semiótica de las pasiones: de los estados de cosas a los estados de ánimo*. Trad. Gabriel Hernández Aguilar, Roberto Flores. México: Siglo XXI Editores.
- Holden, Constance. 1986. «Depression Research Advances, Treatment Lags,» *Science*, 233: 724
- Jaynes, Julian. 1976. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin.

- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos náhuas*. Col. *Etnología/Historia*. Serie Antropológica: 39. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Vol. 1. México: UNAM.
- Mandiargues, André Pieyre de. 1979. «L'Archéologue» *Soleil des loups*. Col. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard. 11-63.
- Roscher, Wilhelm Heinrich y James Hillman. 1979. «Pan and the Nightmare.» *Dunkin series* 4. Texas: U of Dallas P.
- Rubel, Arthur J., Carl W. O'Neill y Rolando Collado-Ardón. 1984. *Susto a Folk Illness*. Berkeley, Los Angeles, London: U of California P.