
**ATRAPADA EN UNA TENSIÓN IRRESOLUBLE.
EL “CONTRATO SAGRADO” DE UNA CURANDERA NAHUA**

* * *

***TRAPPED IN AN IRRESOLVABLE TENSION. THE “SACRED CONTRACT”
OF A NAHUA HEALER***

José Sánchez Jiménez¹

Sección: Artículos

Recibido: 08/08/2019

Aceptado: 14/09/2019

Publicado: 13/12/2019

Resumen

Los procesos de sujeción y desrealización del sujeto son ilustrados a partir de los pasajes confesionales de la curandera huasteca que hace su trabajo como vigilante en una institución académica del Occidente de México. El análisis minucioso de la lógica del poder a la que se ve sujeta, nos muestra bajo qué condiciones y artilugios la relación entre ser vejado y aprender a vear se convierte en el baremo de una amplitud de formas de violencia que quedan consignadas en los cuerpos-sujeto, particularmente en soma y psique.

Palabras Clave: sujeción, desrealización del sujeto, violencia, mecanismos psíquicos del poder

Abstract

The processes of subjection and derealization of the subject are illustrated from the confessional passages of the Huasteca healer who does his job as a guard in an academic institution in Western Mexico. The thorough analysis of the logic of power to which it is subjected, shows us under what conditions and contraptions the relationship between being vexed and learning to vex becomes the scale of a range of forms of violence that are recorded in the bodies-subject, particularly in soma and psyche.

Key words: subjection, derealization of the subject, violence, psychic mechanisms power

¹ Profesor e investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México. Correo electrónico: jsanchez@ciesas.edu.mx ORCID: 0000-0002-9531-7419

Introducción

En este texto se ponen a consideración los pasajes autobiográficos de una mujer de 43 años de edad oriunda de la Huasteca hidalguense. Confluyen varios procesos que los convierten en una narrativa con gran densidad significativa. Básicamente se trata de una aproximación narrativa a un proceso contradictorio que nos permite cobrar conciencia de la tendencia a esencializar las identidades o a circunscribirlas en una cultura de referencia que, para el caso, se encuentra "suspendida", pero superviviente y aproximada a otros marcos de referencia que la actualizan o la desdibujan. Para leer las tensiones referenciales de la curandera que fue "iniciada" en una cueva sagrada del cerro de Temango, ubicado en las inmediaciones de la municipalidad de Tlanchinol, es importante establecer vínculos entre diversas líneas o relatos de vida: a) la del padecer, b) la de su iniciación como curandera, c) la personal y vivencial, d) la religiosa y e) laboral. Cada uno de estos compartimentos narrativos se entrelaza con diversas temporalidades, pero no lo hace de manera progresiva y unilineal como una diferenciación radical de una etapa a otra. La consecuencia de ello -una narrativa compleja y no unívoca, sino múltiple e irreductible a una sola línea de relato-, es que nos obliga a redefinir la cultura, habitualmente definida como una totalidad; por una que la concibe como idioverso, es decir, singular y concomitante a los contextos sociales -de interacción y de referencia- que enmarcan y figuran la experiencia de la narradora (Turner, 1991). Tampoco podríamos pensar en la cultura como el marco de sentido donde se realizan las relaciones de pertenencia y la identidad, conceptos básicamente espacializados. La salida no es por la vía del espacio. Esta perspectiva se ha traducido en una forma de ver a los *anthropos* sujetos a una superficie extensa y relacional, vinculada por una geometría de las distancias o de la proximidad (Fabian, 1983).

Sin embargo, cuando los sujetos se han movido de lugar, aun cuando mantienen lazos familiares, vecinales y filiales -tres aristas básicas para pensar en el orden social-, lo que se pone en juego no son las certezas habitacionales o laborales, sino la relación con la ciudad, los servicios y el ejercicio de los derechos. A través de las tensiones que experimenta la narradora se infieren problemas sociales en varias direcciones, que habremos de señalar en el análisis narrativo desarrollado más adelante. Con ello allanamos el camino para desestimar soluciones rituales, idílicas o esencialistas y nostálgicas. Al mismo tiempo, situamos el problema como un asunto heteróclito, en varias direcciones: a) la socialización de los saberes "tradicionales" que otorgan conocimiento -formación médica- a la curandera, b) la violencia como mecanismo detonante y explicativo de la trayectoria de vida de la curandera y que pone en predicamento no sólo su salud mental y física, sino que además detona formas de rencor social que no se traducen en vendettas públicas, sino que siguen vehículos de expresión más sutiles y entramados en la vida cotidiana tanto familiar como laboral; y c) el

cuerpo como reservorio de la violencia que se traduce en visiones fragmentarias y autoexplicativas de los acontecimientos.

Contexto

Gertrudis nació hace 46 años en la localidad Huitzitzilingo -.lugar de chuparrosas-, adscrita a la municipalidad de Orizatlán en la región de la huasteca hidalguense. Dos hermanos y dos hermanas completan el núcleo de su familia, incluyendo a su padre y madre. Los abuelos de Gertrudis habrían sido curanderos. En sus relatos figura una piedra “mágica” que debía estar en la casa de los abuelos y que, según *experiencias* oníricas de Gertrudis, ella debería haber heredado: “*en mi sueño aparece la abuela señalándome el lugar donde quedó la piedra*”. La casa no existe más que en sueños y el objeto sagrado permanece extraviado, oculto, esperando por alguien que, como la espada de Excalibur encuentre a su correspondiente y digno dueño. En su pueblo la mayoría estudia hasta la secundaria y cuando llegan a la edad reproductiva se los concibe como hombres y mujeres de cuenta.

A la edad de cinco años, Gertrudis comenzó a experimentar una extraña enfermedad que le hacía perder la conciencia y a manifestar movimientos convulsos involuntarios. La llevaron con los curanderos de la localidad y todos decían lo mismo, que aquella niña no tenía nada y que más bien parecía tener un don. Hacia los diez años su salud empeoró. Y sus padres buscaron ayuda más allá de su localidad. Los curanderos de otras regiones, como Tamazunchale en San Luis Potosí e incluso la ciudad de México, reiteraban lo mismo. Esa niña tenía un don que debía ejercer. Desde luego esta idea le pareció descabellada a su padre: “*¿Cómo una niña va a ejercer un don si no tiene edad ni juicio para enfrentar otras responsabilidades?*” Los médicos decían que padecía epilepsia, pero no era algo recurrente ni tampoco incapacitante.

El clima familiar fue represivo. La concepción de sí misma, de su corporalidad y de su sexualidad se circunscribían a una advertencia: “*no dejes que te toque ningún muchacho, porque el día que te agarre la mano, ese día vas a quedar preñada*”, decía con insistencia y rigor su madre. Esta advertencia se convertiría más tarde, en una de las sesiones narrativas que mantuve con Gertrudis, en un detonante para glosar sus desventuras amorosas y los años de vejaciones a los que se ha visto expuesta por el maltrato verbal y la violencia física ejercida por sus parejas en contra de ella.

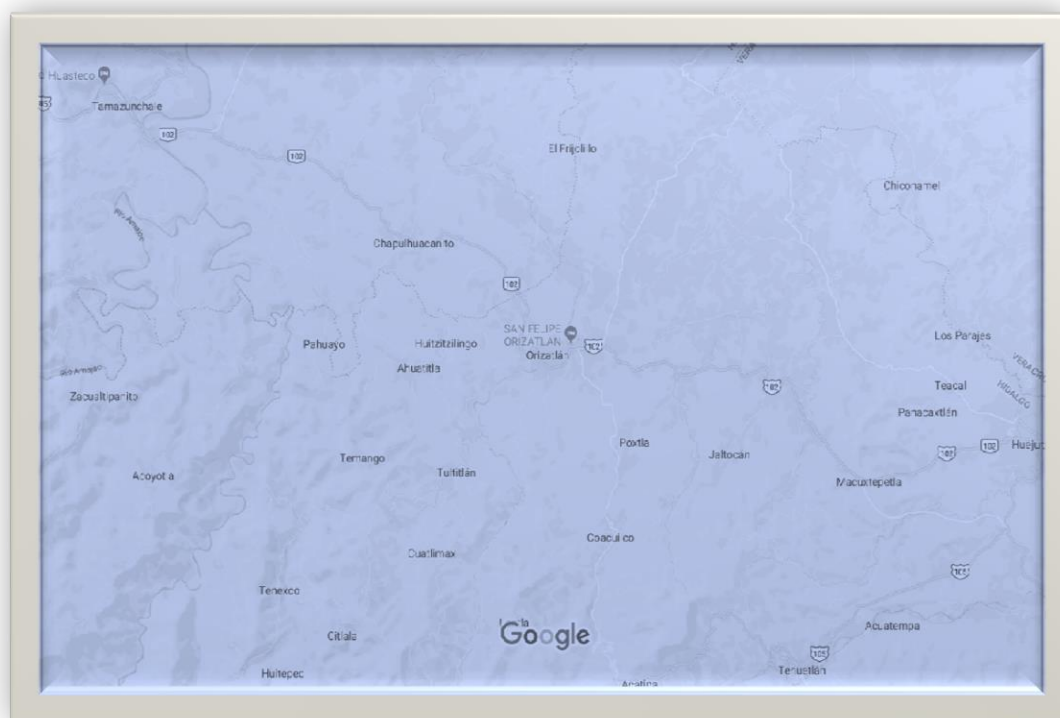
La edad adolescente fue para Gertrudis el momento que habría de catapultar sus desventuras. Jorge, quien comenzó a cortejarla cuando ella tenía 16 años de edad y él 18, se enamoró. El habla náhuatl es amorosa y habitualmente no se espera que alguien avergüence su palabra, mucho menos públicamente. Una rival se interpuso en su camino al altar. Vestida de blanco se quedó esperando al hombre que nunca llegó –tal vez aún espera-. A sus dieciocho años esta desventura amorosa la catapultó en un flujo de migración, interna en el caso de

ella y dos de sus hermanas que optaron por Guadalajara y un hermano mayor que ahora vive en Estados Unidos y envía remesas a su esposa, quien vive en un pueblito de Orizatlán, Hidalgo. Solo el hermano menor se quedó en Huitzitzilingo al cuidado de sus padres y a cargo de las responsabilidades propias de un campesino cuya vida está circunscrita a los ciclos agrícolas y actividades económicas de complemento para la economía familiar.

El pueblo de origen de la familia de Gertrudis se localiza en las inmediaciones del municipio de San Felipe Orizatlán, Hidalgo. Esta demarcación situada en el norte del estado de Hidalgo colinda hacia el sur con los municipios hidalguenses de Tlanchinol y Huejutla, hacia el norte con los estados de San Luis Potosí y Veracruz, al este con las municipalidades de Huejutla y Jaltocan, así como con el estado de Veracruz. Los poblados de la demarcación territorial del norte de Hidalgo forman parte de la región huasteca.

Los nodos que articulan la vida económica de los pueblos de san Felipe Orizatlán están conformados por los circuitos de movilidad aledaños: a 130 kilómetros, Ciudad Valles, en San Luis Potosí; Tampico, Tamaulipas a 220 km, Ixmiquilpan, Hidalgo a 172 km. Y Tuxpan Veracruz a 190 km. Para las cuestiones relativas a la jurisdicción político-administrativa, los habitantes de esta región incluyen en su periplo la capital del estado de Hidalgo, Pachuca y la cabecera municipal de Huejutla.

Figura 1.
Huitzitzilingo. San Felipe Orizatlán, Hidalgo.



Fuente: Google Maps, 2019

A sus dieciocho años de edad, plantada ante el altar, la autoimagen de Gertrudis cambió radicalmente. Adquirió su mayoría de edad cargando con el estigma de la *dejada*. Su prospecto de marido se casó con una mujer de su pueblo y de su misma edad. Jorge, su ex prometido, al igual que muchos de su generación emigró, pero a diferencia de las mujeres que buscaron un nicho laboral en las ciudades de México y Guadalajara, aquél se fue hacia los Estados Unidos, manteniendo una relación de pareja a distancia y con visitas durante los períodos vacacionales y festejos de su pueblo, ocasiones que aprovecha para actualizar su compromiso de pareja con embarazos que se traducen en tres hijos concebidos desde los vaivenes de una vida migratoria. La movilidad de Jorge nos ilustra una tendencia de expulsión de mano de obra local hacia lugares como Carolina del Norte, Chicago y Florida. Una tendencia particularmente masculina. Por su parte, Gertrudis ejemplifica la oleada de migración interna que caracteriza a sus pares mujeres. La primera opción migratoria de Gertrudis fue hacia la ciudad de México, donde la dimensión macro de la urbe la rebasó. En esa época el gasto familiar dependía de las actividades de sus padres: comercio menor, apicultura y producción agrícola de autosuficiencia. En la ciudad de México volvió a experimentar crisis recursivas con su salud. Los espasmos estomacales y la privación se habían hecho más frecuentes. Ante situaciones que podríamos caracterizar como estresantes, vinculadas con la idea de que ella jamás volvería a tener una relación de pareja, puesto que cada vez que conocía a una persona terminaba siendo engañada, su salud parecía empeorar. El estómago le dolía, comenzaban las convulsiones y a veces terminaba en desmayos. En este contexto y para situarse lejos del paisanaje, y a partir de la experiencia itinerante de su hermano mayor, conoció de las posibilidades que ofrecía una ciudad como Guadalajara. Gertrudis se trasladó hacia allá. Vivió con la esposa de su hermano un tiempo. Logró colocarse como trabajadora doméstica en la sede de una congregación religiosa ubicada en una colonia de clase media alta de Guadalajara. El nivel de compromiso de trabajo en ese lugar rebasaba con mucho las ocho horas de trabajo consignadas para una jornada laboral. Sin tener conciencia estaba en situación de esclavismo laboral. El salario no era suficiente, pero parecía compensatorio porque ahí mismo le ofrecían alojamiento y alimentación. Prácticamente parecía un camino y un lugar ascético, donde ella comenzó a reforzar sus creencias católicas y a diabolizar todo aquello que parecía desbordar los ideales de pureza cristianos. Se dio cuenta de que no tenía permisos para salir y que la vida comenzaba a ser asfixiante para una mujer de campo. Comenzó a salir a hurtadillas y a conocer la vida urbana. Ahí se encontró con una red de paisanos hidalguenses que acostumbran bailar en un salón donde se reproduce un ambiente pueblerino con música de banda y huapangos. En esos itinerarios conoció a un empresario que patrocinaba bodegas industriales. Habría de participar en un régimen laboral que hoy podríamos identificar como *outsourcing*. Tendencialmente la vida de muchas personas con un perfil educativo y laboral como el de Gertrudis se va decantando hacia posiciones que no

requieren una gran formación ni experiencia. Las agencias prestadoras de servicios de vigilancia y de aseo se convirtieron en una opción laboral con prestaciones sociales precarias y una calidad de servicios médicos casi nula y atravesada por procesos discriminatorios. Para enrolarse en esos puestos de trabajo no se exigía más que secundaria e incluso primaria. La capacitación habría de correr a cargo de los encargados de estas empresas de servicios. Desde luego pareciera que la trayectoria de Gertrudis podría sintetizarse como las transformaciones laborales del campo hacia la ciudad. Predestinada a convertirse en urbanitas con una mentalidad anclada en las regiones rurales -con regresos esporádicos, nostálgicos o por situaciones de gravedad o de salud, a su tierra de origen-, comenzó a tejer las redes de familiaridad, vecindad y filiales con sus grupos de pares. En su mayoría personas con una formación sentimental, religiosa y educativa similar a la suya. Gente en situación de migración interna, de la región huasteca y que comparten el habla náhuatl e historias comunes de fragmentación y desplazamiento. Guadalajara, una ciudad autorreferente, mestiza, donde es consabido el culto a la belleza y los buenos modales, pero estructuralmente violenta por la presencia de los cárteles y una acentuada educación machista y patriarcal, reactiva al color de la piel y el estatus; de pronto se abrió en su dimensión racista. Estos elementos coadyuvaban, en conjunción con sus propios ideales, en la elección de pareja. En contraposición a los cánones de la estética autorreferente, las opciones para establecer una alianza matrimonial se concretaron en alguien cercano a la familia de semejanza de sus orígenes huastecos. Cuando Gertrudis se casó por la iglesia con su actual esposo, no sabía que le esperaban palizas, infidelidades y situaciones de vejación; región impone. Habría jurado casarse para toda la vida. Con Oliverio procreó dos hijos. Podemos imaginar a este personaje representando las inclinaciones machistas de una sociedad que se caracteriza por tener, entre otros, algunos de los indicadores más altos de violencia de género, la mayoría de las veces no denunciados u ocultados.

Una noche Oliverio arrojó agua caliente, que hervía en la estufa, encima de Gertrudis. Después de una fuerte discusión sobre las ausencias e infidelidades de Oliverio y en estado de gravedad, por primera vez Gertrudis se defendió de la agresión. Sin embargo, afirma Gertrudis: *"aguanté por mis hijos. Es su padre. Y aun cuando ya no tengo una relación de pareja con él, le permití que viva en el cuarto de arriba en la casa que yo construí"*.

Hace como un año, su antiguo pretendiente, quien la dejara plantada en el altar de su pueblo, Jorge, le escribió para disculparse y buscando recuperar el tiempo perdido, no obstante que aun mantiene una relación vigente con su esposa en Huitzitzilingo. Gertrudis no dijo nada. Sabe que ya pasó tiempo, pero no puede ocultar una sonrisa de satisfacción por saber que Jorge está pagando por sus actos en carne propia, distanciado de su mujer y con la duda que le carcome por la incertidumbre sobre lealtades amorosas: *amor de lejos...amor de pendejos*.

En este contexto adverso donde la constante ha sido y es la violencia doméstico-familiar, Gertrudis ha conocido a varios benefactores. Entre ellos a un empresario sexagenario que le brindó su apoyo moral y económico para la adquisición de un terreno. Otro hombre a quien prodigaba atención como cuidadora y doméstica, en ausencia de su esposa e hijos que decidieron permanecer en Estados Unidos, y con quien llegó a tener una relación extramarital y actualmente con un ex-funcionario académico que conoció en su propio lugar de trabajo. En su propia concepción de las relaciones amorosas alguna vez me comentó: *“aquí los hombres sólo se sirven de las mujeres. No son como allá en el pueblo que cuando le hablan a una mujer lo hacen cariñosamente”*. Tal vez se lo dice a sí misma, sabedora de haberse quedado a la espera del hombre amado que nunca llegó. El amor como lo imposible de esperar o demandar o prodigar, y por ello mismo, el amor idealizado y desplazado, cada vez diferente, cada vez inalcanzable.

En lo que sigue habré de seguir varios hilos narrativos hasta llegar a una síntesis de sus pasajes autobiográficos que nos permitirán entender las contradicciones y tensiones de vida que sitúan a Gertrudis como una curandera sujeta a procesos que la subyugan, pero que también la constituyen como objeto de uso y abuso.

El contrato sagrado: a los 37 años de edad, Gertrudis acepta recibir una facultad y una responsabilidad

48

Lo que motiva a Gertrudis a celebrar el contrato sagrado que le dota la investidura de curandera no es la filantropía, sino una necesidad personal: para curarse de los espasmos y la privación debe aceptar un don, al mismo tiempo que esos signos son leídos por sus pares huastecos como evidencia de que en ella habitan las condiciones necesarias para devenir curandera. Sobre ello se ha gastado tinta al asemejar las convulsiones o ataques epilépticos con estados de éxtasis y poderes mánticos (Romero, 2010; Cordero, 2010; Devereaux, 2005).

La investidura que le fue asignada ocurrió a sus 37 años de edad. Sus padres la acompañaron a un cerro ritual que se localiza en las inmediaciones del municipio vecino de su comunidad de origen en Tlanchinol, Hidalgo. El cerro de Temango es el equivalente de los lugares que la literatura antropológica sobre tópicos rituales asociados con cerros se los denomina como Tamoanchan. Una suerte de paraíso donde florecen los nutrimentos de la vida: semillas, ganado, plantas curativas, flores y animales. Dentro del cerro hay una cueva que cuenta con una mesa y sillas de piedra, que bien podría ser visto por los arqueólogos como vestigios de un altar prehispánico. En la parte de arriba de la cueva hay una filtración de luz solar que le otorga un sentido muy particular al espacio sagrado. Con la indumentaria “tradicional” los hacedores de rituales recibieron a Gertrudis, a quien le colocaron una corona de flores de cempasúchitl en la cabeza y un collar de las mismas en el cuello. Le pidieron que se acostara en la mesa y llenaron el

lugar de veladoras e incienso de copal. En el momento en que comenzaron a realizar un acto de pedimento a los dueños del cerro para investirla como curandera –otorgamiento de la facultad, permiso para curar y asignación de benefactores o protectores de su actividad en el “mundo otro”-, Gertrudis perdió conocimiento. Solo recuerda haberse quedado dormida.

Sin embargo, el ritual fue acompañado de las reservas católicas de la futura curandera. Además de la corona y collar de flores, decidió portar una cadena con la efigie de la virgen. Un sacerdote católico participó también del evento. Al hablar con su madre se hizo conciente de que al adquirir ese don habría de encontrarse ante la posibilidad tanto de hacer el bien como el mal. Y eso pone en contradicción el ejercicio de su don frente a la disyuntiva de elegir o alternar simultáneamente entre Dios o el diablo: *porque el diablo manda en lo terrenal y es en quien la gente se vale para hacer el mal* (Narby y Huxley, 2005).

Su primera experiencia como curandera consistió en atender a una sobrina, quien recibió una enfermedad impuesta mediante brujería. Su hermana Avelina recibió un maleficio por parte de su ex- prometido, con quien había celebrado el compromiso verbal de casarse en la iglesia de su localidad en Huitzitzilingo. Pero como ella migró a trabajar a Guadalajara y en esa ciudad conoció a su actual esposo, el compromiso que había adquirido con su anterior prometido no se formalizó. Cuando Avelina regresa a su pueblo para casarse en la iglesia de su localidad, fue atajada en el paso recibiendo una advertencia: *“nunca vas a ser feliz”*, increpó el despechado. Le pedí a Gertrudis que me explicara cómo es que una advertencia de ese tipo pudo haber dañado a la criatura de Avelina: *“es que ella ya iba embarazada y el mal aire lo pescó en su vientre”* (v.gr., Piotrowska, 2013).

Fue durante la madrugada de un viernes en la casa de Gertrudis, ubicada en las postrimerías del penal de Puente Grande, en las inmediaciones de Zapotlanejo, donde se habría de celebrar el ritual de la “limpia”. Para entonces la niña tenía tres meses de nacida. Utilizó un huevo para sacar el “mal aire” del cuerpo de la niña. Los síntomas que presentaba eran tos, fiebre y llanto. La niña ya no podía dormir y los medicamentos que le prescribía el médico general no surtían efecto. Encendió varias veladoras en mismo número que las imágenes de su retablo: el Sagrado Corazón de Jesús, la virgen de Guadalupe, San Miguel Arcángel y San Martín Caballero. Al concluir la limpia acompañada de oraciones católicas, reventó el blanquillo sobre un vaso con agua. Su lectura fue contundente: aquella niña había absorbido la maledicencia vertida por el ex prometido de Avelina. A los pocos minutos la bebé comenzó a vomitar hasta expulsar *“una flema con la forma de un gusano”*. A partir de entonces recuperó la salud.

Las implicaciones de lo que sería su primera limpia se concretaron en la salud de Gertrudis. Por tres noches seguidas soñó con sus benefactores de lo que algunos antropólogos “esencialistas” han denominado como “el mundo otro” (Bartolomé y Barabas, 2013). En ese mundo onírico Gertrudis ha recibido las

enseñanzas de curandera a través de dos ancianos, hombre y mujer, que se le aparecen vestidos de calzón de manta y a quienes identifica o reconoce como “los calzonudos”. Este nominativo me dejó perplejo porque en la historia de las indumentarias y los estigmas que vertebran la percepción de pares intergeneracionales de la sierra huasteca hidalguense, podría ser de uso peyorativo: “*no es ofensivo. Cuando se dice que alguien es calzonudo es como decir gente de pantalón o vestido*”.

Los *calzonudos* le dijeron en sueños que se había olvidado de darles una ofrenda y que esta, consistente en alimentos y bebidas que les gustan a los abuelos nahuatl, debe permanecer en el altar por tres días seguidos. Después de lo cual se tiran junto con los elementos que se usaron para efectuar la limpia.

Actualmente Gertrudis ha decidido no ejercer como curandera. Para darse esa licencia dentro de un contrato sagrado que pareciera inviolable o que al hacerlo puede traer consecuencias para la salud física y mental del beneficiario, ideó una estrategia atenuante. Podríamos decir que solo usa sus poderes como curandera para su fuero personal y familiar, a pesar de la insistencia de su suegra y esposo, quien cura con ramas y de quien no conozco sino información somera frente a las reservas de Gertrudis por contarme como es que adquirió esas habilidades, aunque su perfil obedece más bien a una carrera delictiva, de lenon y engaña bobos. Pues justamente su “esposo” la ha humillado frente a sus propias amantes y la ha golpeado hasta la saciedad erigiéndose como el “hombre de la casa”.

El artilugio de la curandera para dejar de oficiar para beneficio de la salud de otras personas consistió en continuar haciendo oración y ofrendas para sus benefactores, *los calzonudos*. Esto ocurre cada fin de año, donde ofrece disculpas por eximirse de ejercer como curandera y hace una ofrenda que le permite renovar el contrato que celebró y también hacerlo a discreción.

Impatiens noli tangere

El amor y la verdad tocan rechazando: hacen retroceder a aquel o aquella a quienes alcanzan, pues su alcance revela, en el mismo toque, que están fuera del alcance. Es por ser inalcanzables por lo que nos tocan y nos hieren. Lo que acercan a nosotros es su alejamiento: nos lo hacen sentir, y ese sentimiento es su propio sentido. Es el sentido del tacto lo que ordena no tocar... Noli me tangere... No quieras tocarme... Y si lo haces olvídalos rápidamente...

Jean-Luc Nancy (2006)

¿Qué nos hace vulnerables como personas? ¿Qué hace vulnerable a Gertrudis ante el maltrato físico y verbal? ¿Cómo expone narrativamente su propia

vulnerabilidad? ¿Por qué ella se dice capaz de defenderse de un mal "impuesto", pero parece incapaz de reaccionar frente a la violencia de pares? ¿No es una contradicción que una mujer que suscribe un contrato sagrado para curar y para defenderse de los males que la acechan, sea vulnerable al contexto de relaciones en las que se ha visto inmersa y de las que participa y hace vigentes? Todas estas interrogantes nos llevan a situarnos frente al problema de fondo que queremos examinar: las tensiones irresolubles que caracterizan a la sujeto en situación de precariedad y competencias socioculturales aprendidas para acceder a un nivel de vida y una ciudad que tiene efectos de segregación, discriminación, racismo y maltrato al otro.

Comenzaré por discutir los problemas de fondo. El tema de la violencia, en seguida la vulnerabilidad y por último el de la exposición de los cuerpos en su doble condición de vulnerable/vulnerador y propondré como respuesta una posible explicación que implica las versiones de sí mismos frente a la desigualdad y las emociones heredadas por el cristianismo: la culpa, el perdón y la redención, como un ciclo socioemotivo que invisibiliza el problema y se resuelve, en apariencia, en la vergüenza. Para ello me valdré de algunos autores clave en este debate y en el corpus de la información narrativa recopilada centrada en las versiones propias de la narradora ante aquello que se expone. Se expone el cuerpo, la psique y la situación de desventaja frente a desigualdades estructurales y la ceguera cultural que operan a favor de un modelo fractal de la violencia.

Noli me tangere, "no me toques/tientes", es una clave interpretativa para comprender lo que sucede cuando psique y soma son violentados. Jean-Luc Nancy elabora una reflexión sobre este tópico a partir de una imagen recursiva en el imaginario pictográfico de orden católico. Jesús de Nazareth es representado extendiendo la mano adelantándose a ser tocado por María Magdalena.

Figura 2.

Correggio: *Noli Me Tangere*, 1525.
Óleo sobre tela, 130 X 130 cm, Museo del Prado, Madrid.



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Noli_me_tangere#/media/Archivo:Correggio_Noli_Me_Tangere.jpg

El cuerpo tiene una triple acepción que se realiza en la del sujeto: somos cuerpos sujetos a, somos sujetos que reflexionamos sobre nuestras afecciones corporales y somos cuerpos sentientes, que resienten la proximidad o la distancia de otros cuerpos sentipensantes. Esta triple caracterización se concreta en la idea de tacto o contacto. Ser tocado o ser tentado son los límites que nos sitúan ante la posibilidad del reconocimiento o su negación. Es en el cuerpo donde se materializa la constitución de un orden no vejatorio o por el contrario, destructivo:

¿Por qué pues un cuerpo? Porque sólo un cuerpo puede ser abatido o levantado, porque sólo un cuerpo puede tocar o no tocar. Un espíritu no puede hacer nada de eso. Un <<puro espíritu>> ofrece solamente el indicador formal y vacío de una presencia enteramente cerrada sobre sí. (Nancy, 2006: 76)

Lo que se violentan son los límites que contienen la idea básica que nos señala el filósofo francés de la corporalidad expuesta al tocar/tentar. Sin duda es una visión novedosa y alterna a otras que se han desarrollado para pensar el cuerpo y que ameritarían un artículo extenso dedicado a discutirlo. No lo haré aquí. En cambio propongo vincular esta idea básica de Jean-Luc Nancy con la visión que sobre la violencia elabora Judith Butler (2009) a propósito de aquello que nos convierte o muestra como vulnerables: la privación y aquello que permanece como insatisfecho. Dependemos del contacto con otros y cuando este contacto ha traspasado los límites del tacto, del reconocimiento y lo tolerable, necesariamente nos preguntamos con la filósofa de las categorías indecibles: ¿por qué hay vidas que valen o no la pena?:

Esta condición de vulnerabilidad original, de depender del contacto del otro, incluso si no hay allí ningún otro ni ningún sustento para nuestras vidas, significa un desamparo y necesidad original por el que la sociedad debe responder. La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta. Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que "valgan la pena". (p. 58)

Espanta pensar en que la violencia es productora de orden. Escandaliza el hecho mismo de que la negación del otro sea una vía para la afirmación de la intolerancia. Pero la violencia se reproduce en las esferas de relación social en ámbitos tan diversos como específicos: laboral, filial, vecinal, amoroso, entre otros, y resulta complejo establecer gradaciones sobre aquello que califica como violento. Pero cuando pensamos radicalmente sobre las vidas que importan y en esa dirección, las vidas "reales", reconocidas como existentes y valiosas, no podemos eludirnos de la relación límite que establece Nancy como el resguardo entre tocar/tentar en aras de una política del respeto, el buen tacto y la presencia. Cuando se han violentado las fronteras se ha perpetrado un proceso de

sujetamiento que es al mismo tiempo característico de los mecanismos psíquicos del poder, como veremos más adelante a propósito de la trayectoria vital de la curandera huasteca que habita en Guadalajara y que navega entre diversas aguas de sentido para darle un mínimo de coherencia a su vida.

Siguiendo la reflexión de Butler podríamos inquirir, ¿hay un modelo normativo en el ejercicio de la violencia? ¿El vulnerador se ajusta a ese modelo? ¿Por qué parece incontestable? Si la violencia es selectiva, es decir, elige a sus víctimas, situadas ya desde un principio como vulnerables, es porque hay una condición previa que las hace vulnerables. Las enfermedades del hombre normal surgen, para decirlo con Guillaume Le Blanc (2010), de esta tendencia a normalizar actividades cotidianas como el trabajo, por poner un ejemplo. Esto significa que efectivamente hay modelos de puridad y de impunidad que se sostienen no solamente por las prácticas ejercidas en la lógica del amo y el esclavo o en la condición de vulnerador-vulnerado, sino que son estructurales e instituidas por el mantenimiento de un sistema de privilegios y funciones en detrimento de las capacidades creativas y de autorrealización de la persona. Vayamos ahora al nivel de las concreciones para preparar el camino hacia el análisis de las tensiones de vida experimentadas por Gertrudis.

Gertrudis fue abusada por su esposo. Abusada también por un hombre que la tomó en amasiato aprovechando su posición jerárquica y su fragilidad y vulnerabilidad. Este último, se presentaba los fines de semana en las instalaciones donde trabaja Gertrudis para saciar su apetito sexual, inoculado o alentado por las bebidas embriagantes y como un escape para lo que en casa no tenía: una esposa, pero no una compañera sexual. La doble moral de Bernardo Garnica se escenifica una y otra vez como melodrama patético del cine nacional de machos, borrachos y chillones: *"Ya no puedo más Gertrudis. Todos aquí me hacen la guerra. Todo el tiempo están peleando. Y en mi casa mi mujer no me hace caso. Dormimos aparte..."*.

Acto seguido, Bernardo llora y busca el consuelo de Gertrudis, exaltada por ser bondadosa, de cuna humilde, sencilla y atenta. Durante algunos meses, Gertrudis se portó como confidente, amante, esposa abnegada y trabajadora doméstica. Religiosamente preparaba los alimentos que le gustan a Bernardo y la salsa picante de su predilección, amén de recibirlo borracho a altas horas de la noche en el lugar de trabajo donde Gertrudis oficia como vigilante en el régimen de 24 X 24. Un día sí y un día no.

Una tarde, Gertrudis me contó, con lágrimas en los ojos, las vejaciones a las que era y está siendo sujeta: *"no sé querer como quieren los hombres"*. Desearía cerrarse como la flor *Impatiens noli tangere*, al contacto con aquello que la ha dañado.

Figura 3.

Flor *Impatiens Noli Tangere*



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Impatiens_noli-tangere#/media/Archivo:Impatiens_noli-tangere1000.jpg

Su educación sentimental se corresponde con una forma de habla más afectuosa frente a la parquedad de su amante-jefe: *Nimitznequi miac*, *Nimitznequi noyolo*, el querer de corazón que antecede a cualquier contacto sino no se ha seguido la vía del tacto primero. Pero la saciedad de sus vejadores ya se ha transformado en la necesidad de la vejada. A ello solo se puede responder desde la vergüenza y no porque se trate de una reflexión desde el foro interno del sujeto, sino de una presión social por sentirse visto/a:

La experiencia más básica asociada a la vergüenza es la de ser visto, por personas inadecuadas, en condiciones inadecuadas. Se vincula con la desnudez, en particular cuando tiene connotaciones sexuales. El vocablo *aidoia*, derivado de *aidós*, <<vergüenza>>, es la palabra griega habitual para referirse a los genitales, y en otras lenguas encontramos términos similares. La reacción es cubrirse o esconderse, y las personas toman medidas de forma natural para evitar las situaciones que lo exigirían [...] (Williams, 2011, pp. 131-132)

La vergüenza ante los otros solo puede difuminarse cuando Gertrudis apela a la protección de quien posee un mandato sobre los subordinados. Para la élite ni siquiera es un existente. Es invisibilizada por un contexto discriminador, racial y autorreferente cuyo sentido del gusto hace *la distinción*. Veremos en el siguiente apartado el análisis somero de los procesos de sujeción y conformación del sujeto que ilustra el caso.

Sujeción y de-subjetivación: las tensiones irresolubles que caracterizan la trayectoria de vida de Gertrudis

¿Por qué viene al caso en esta narrativa autobiográfica de Gertrudis el ámbito relacional de sus vínculos laborales y amorosos? Sin duda se trata de amores que duelen o lastiman, tanto verbal como físicamente. La exposición de los cuerpos a poderes externos no explica fehacientemente las tensiones psicosomáticas de la narradora. La exposición al sometimiento es sólo una de las direcciones en que se concreta la dimensión poder creando el efecto de sujeción. La violencia que vertebra y anuda la vida de Gertrudis observa su correlato en la internalización de los mecanismos de sujeción. Este aporte que proviene tanto de Louis Althusser (2005) como de Michel Foucault (2008), es insuficiente para dar cuenta de cómo es que el sometimiento o la sujeción han pasado de la coacción hacia la internalización. Norbert Elias en su célebre *El proceso de la civilización* (Elias, 1994) apela a la formación de las sensibilidades de época articulando tanto la dimensión coactiva –ejercicio del poder, fundamentalmente como atributo del estado- y los mecanismos de socialización temprana que se traducen en la internalización de las normas coactivas. De ello podríamos derivar que el proceso civilizatorio cuando se enfrenta al agotamiento de los recursos que permiten la constitución del orden se traduce en un proceso de de-civilización, en este contexto la violencia se convierte en moneda corriente dando lugar a lo que recientemente se ha denominado como violencia crónica (Marilena, 2013).

No obstante, tampoco Norbert Elias nos permite dar cuenta de cómo un poder que nos es impuesto termina por traducirse en aceptación. Judith Butler (2001) propone una alternativa, misma que habremos de seguir para dar cuenta de los procesos de sujeción en el caso Gertrudis. En él se condensan algunos de los procesos violentos que caracterizan a nuestra sociedad:

El modelo habitual para entender este proceso es el siguiente: el poder nos es impuesto y, debilitados por su fuerza, acabamos internalizando o aceptando sus condiciones. Lo que esta descripción omite, sin embargo, es que el <<nosotros>> que acepta estas condiciones depende de manera esencial de ellas para <<nuestra>> existencia. ¿No existen condiciones discursivas para la articulación de ningún <<nosotros>>? El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia. (Butler, 2001)

Antes de apelar a la heurística performativa de Butler con el objetivo de analizar los procesos de sujeción y de-subjetivación propuesta en su teoría de los mecanismos psíquicos del poder, me permitiré situar al lector en los momentos clave de la narrativa de vida de Gertrudis. En esta breve exposición se enuncian los procesos de sujeción y las tensiones que concretan la inestabilidad emocional de Gertrudis que potencian su imaginario, prácticas y creencias religiosas. Veremos que al situarse del lado del poder de sujeción mismo que la subyuga, se

recrea una *fantasía de inmunidad* potenciada por el acto de convertirse en necesariamente útil para las personas con las que mantiene un vínculo afectivo e instrumental. Aquí no hay lugar para la ingenuidad. La solución no legitima el ejercicio de los poderes que aniquilan la voluntad y crean el imaginario de pertenencia que, penosamente, sólo existe en las fantasías de los sujetos. A continuación los episodios más significativos de la trayectoria vital de Gertrudis:

1. Gertrudis es humillada públicamente en su poblado de origen como *la dejada, vestida y alborotada*. Este acto la excluye de ser elegible entre sus pares y es sometida a un estigma.

2. Se casa con un huasteco de Tamazunchale, San Luis Potosí a quien conoció en Guadalajara hace 26 años, al poco tiempo de haber arribado a esa ciudad. Comparte con él el habla náhuatl, aunque con algunas variantes regionales. Al jurar lealtad a su esposo ante un altar católico en Huitzitzilingo, ella exorciza la posibilidad de separarse más tarde de un hombre que la golpeará y humillará en repetidas ocasiones. Gertrudis se somete a un cuerpo de creencias católica y familiar. Hace del fatalismo su destino y enarbola la bandera del marianismo como mecanismo de justificación de su inacción. Esto ocurre en un contexto como el tapatío, donde el catolicismo es imperante y se hace presente en diversas esferas de la vida cotidiana.

3. Su marido la golpea, pero como *se respeta al hombre de la casa*, su tolerancia raya en lo inadmisible para la dignidad de la persona. Gertrudis es sometida físicamente, vulnerada psicológicamente y sujeta por la posibilidad de un doble estigma: haber sido *la dejada* y si decide separarse de su marido, ahora *la fracasada*.

4. *No me sirves como mujer por eso busco aventuras*. La agresión verbal y la humillación a la que es sometida por su esposo impacta psique y soma. Se hacen cosas con palabras y éstas dejan una estela de indicios que Gertrudis incorpora en su autoimagen y los vierte hacia el otro de manera patética. Se ha convertido en un cuerpo asexuado y en un objeto de uso: "*No sé cómo hacer el amor. Nunca he sentido nada bonito*".

5. Cuando Gertrudis celebra el contrato sagrado que la inicia como curandera se da ocasión para eludir el compromiso de manera puntual. Más tarde establecerá límites discrecionales a su don de curandera.

6. Una noche mientras hervía agua para preparar alimentos, Oliverio discute frente al niño. Ella está embarazada. No encuentra como contener la ira y las agresiones. El agua se desparrama quemando partes de su cuerpo. Se defiende entre gritos y manotazos. Le pega en la cabeza a Oliverio. La violencia se ha consumado en las dos direcciones. De cualquier modo ella ya no espera nada de su esposo. Desde hace algún tiempo incluso a él, ella lo mantiene económicamente.

7. En su trabajo actual como vigilante, Gertrudis fue cortejada por un exfuncionario del lugar: "*¿cómo un jefe se va a fijar en mí, si yo no soy nada?*"

Lo que comenzó en cortejo y se perpetró como abuso, y más tarde como una relación amorosa plagada de promesas, terminó por convertirse en una relación donde se conjugan amores ilícitos, lealtades laborales y trabajo de vigilancia cuyos informes tienen como depositario a su "jefe" y amante.

8. En el contexto laboral de Gertrudis hay una demarcación clara entre quienes trabajan para esa institución y quienes como ella, lo hacen como subcontratados a través de compañías de vigilancia y aseo. Por alguna extraña razón ella comenzó a ejercer una posición de mando por sobre el personal de base o adscrita formalmente a dicha institución. Intrigas, chismes y denuestos se convirtieron en moneda corriente. En ese contexto Gertrudis enfermó por el ataque de unas hormigas, por intoxicación al tomar medicamentos mal prescritos, peleó con otra vigilante y fue amenazada mediante maledicencias y conjuros. Al mismo tiempo que crecía su relación de pareja las cosas se le complicaban. Llegó a creer que era sujeto de brujería. Embarazada tuvo un percance en la vieja terminal de autobuses de Guadalajara. Se comenzó a desangrar y fue hospitalizada. Abortó. Empero, creía que tenía ya un hombre proveedor y un jefe que se haría cargo de sus desventuras provocadas por la ignominia. Garnica le hizo creer que no podía tener hijos y cuando se desangró supo que por enésima ocasión había sido engañada por alguien que deseaba tener relaciones sexuales sin preservativos.

9. En el contexto de las relaciones laborales los denuestos crecieron hasta que cambió la jefatura. En ese momento hubo una reorganización de los roles que desempeña el personal administrativo de ese lugar. La violencia laboral ya había penetrado las formas de interacción entre pares y los subordinados. Se comenzó a reproducir la vejación de manera vertical. El de arriba sobaja al que le sigue y así en orden descendente hasta llegar a la última posición laboral que es la de los conserjes. En este ámbito, Gertrudis cree haber tenido una posición de poder. Una ilusión vacua y un empoderamiento ficticio.

10. Como coda a su propia trayectoria y exposición ante enfermedades normales o impuestas, malos días y vejaciones, Gertrudis recurre a un juicio sumario: si alguien me quiere hacer daño o me ha hecho un daño, yo me doy cuenta. En sueños me revela y desde ahí ya sé cómo protegerme: *"el que me la hace se le regresa"*.

Antes de proceder al análisis de los 10 pasajes enunciados, introduciré algunas ideas importantes que he tomado de Butler y que inspiran el análisis narrativo de este caso. Siguiendo la lógica hegeliana del amo y el esclavo, Butler propone una síntesis de lo que ocurre con la dimensión psíquica del poder que no logran elicitar Althusser, Foucault y Elias:

[...] el poder que en un principio aparece como externo, presionando sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto.

La forma que asume el poder está inexorablemente marcada por la figura de darse la vuelta, una vuelta sobre uno/a mismo/a o incluso contra uno/a mismo/a. Esta figura forma parte de la explicación de cómo se produce el sujeto, por lo cual, en sentido estricto, no existe un sujeto que se dé la vuelta. Por el contrario, la vuelta parece funcionar como inauguración tropológica del sujeto, como momento fundacional cuyo estatuto ontológico será siempre incierto. Por ello, parece difícil, sino imposible, incorporarla a la descripción de la formación del sujeto. (2001, pp.13-14)

La afirmación de Butler, como ella misma reconoce, parece conducirnos a un callejón sin salida: nos vemos obligados a referirnos a algo que aun no existe. En este punto tiene sentido pensar en la trayectoria de Gertrudis como obra abierta. Es en el proceso que la somete como súbdita donde tiene lugar simultáneamente su constitución como *sujeta a*. La forma que asume la desrealización subjetiva es psíquica y se corresponde o asemeja a la identidad personal, en tanto vana asunción de los idearios del individuo, mismos que habrán de culminar en fantasías personales, idearios inalcanzables o imágenes especulares del futuro. Desde ahí nos preguntamos: ¿quién es el yo/nosotros que habla desde Gertrudis? La vía autobiográfica adquiere relevancia heurística: hablar y pensar desde el horizonte de la primera persona del singular y el plural (yo/nosotros), nos permite interrogar la narratividad para responder a la pregunta que explica el conjunto de tensiones que denominamos “irresolubles”. La trayectoria de vida narrada por la curandera huasteca que hace su vida en Guadalajara y trabaja en una institución académica y que vive una relación “ilícita” con un profesionista casado que dramatiza su vida ante ella y quien manifiesta una compulsión a minorizarse, no es interesante por sí misma. Lo es porque su trayectoria articula relacionalmente diversos aspectos de la vida cotidiana y el dominio del encuadre característico de un estado de cosas que atraviesa la región y más allá: trabajo, relaciones interpersonales, afectos, creencias religiosas y sexualidad.

En cada una de las etapas críticas o episodios autobiográficos de Gertrudis, que hemos sintetizado de los numerales 1 al 10, las relaciones constitutivas del doble proceso de desrealización del sujeto, es decir, sujeción e identidad del sujeto, es acompañada de un tipo de violencia que las caracteriza y su respectivo mecanismo psíquico que las internaliza, así como el tipo de tensiones a las que da lugar. La noción de sujeto en tanto forma psíquica que se corresponde con la identidad del sujeto, no se reduce ni a una imagen presente de sí, pero tampoco a una representación fija de la persona, puesto que se trata de un proceso que informa la noción del yo/nosotros en que se afirma constitutiva e históricamente Gertrudis. En este sentido no se constituye el sujeto. Por el contrario, queda desrealizado y sometido a los mecanismos psíquicos de poder.

Las tensiones consignadas en los diversos niveles de registro relacional (religioso, laboral, contextual y de exposición a fuerzas coactivas) prefiguran los mecanismos psíquicos de la sujeción. No debemos perder de vista esta interrogante: ¿por qué Gertrudis está sujeta a violencia corporal y psíquica, y por

qué ella misma reproduce la violencia entre pares y está dispuesta a ser útil a los artífices de la coacción?

Tabla 1.

Fuerzas coactivas, tipos de violencia, mecanismos de internalización de la sujeción y tensiones irresolubles.

Episodio	Fuerza coactiva	Mecanismo psíquico	Tipo de violencia	Tensión
1	Estigma	Autoimagen dañada y autoexclusión	Social	Pertenencia versus distanciamiento
2	Moral	Lealtad y marianismo	Religiosa	Fatalismos versus autonomía
3	Física y verbal	Aceptación, subordinación y miedo. Miedo a la muerte social	Doméstico-Familiar Violencia de género	Autorrealización contra fracaso. Miedo y esperanza. Separación y abandono. Dependencia vs. independencia. Familia integrada vs. desintegrada.
4	Sexual	Miedo, repulsión e inseguridad [<i>Impatiens Noli Me Tangere</i>]	Sexual Fetichización de las relaciones sexuales	Cuerpo asexuado versus resistencia Aceptación versus rechazo. Minorización de la autoestima que se convierte en pasividad vs. un sujeto capaz de acción.
5	Ritual	Animismo, inmunidad, empoderamiento ritual	Religiosa, moral espiritual	Ejercicio personal de un don Vs. negación del ejercicio de dicho don en el ámbito público. Afirmación de creencias católicas versus las derivadas del contrato sagrado y sus implicaciones en el relajamiento de las fronteras entre el bien y el mal [¿quién establece las fronteras?].
6	Física	Miedo, inseguridad angustia	Doméstico-Familiar Violencia de género	Violencia contra violencia. Agresión versus reacción. Denuncia versus silencio.
7	Laboral y amoroso	Revaloración y autoengaño	Acoso	Amor-desamor. Lealtad-subordinación. Don-contradon Impotencia-prepotencia.

8	Sobrevigilancia	Prepotencia y Autoridad "conferida"	Laboral	Autoridad conferida versus autoridad ficticia [viciamiento de las relaciones laborales debido a que se confunden los roles como una extensión corporativa de lealtades y vínculo filiales. Miedo al otro que es resultado de la violencia crónica. Lealtad versus encubrimiento. Vergüenza-prepotencia. Victimización y chantaje versus acoso y sujeción [prebendas y pagos compensatorios].
9	Humillación	Prepotencia y lealtad	Laboral. Violencia de pares. Violencia descendente	Autoafirmación versus deslealtad. Vergüenza y culpa versus cinismo y pragmatismo [relaciones humillantes pero convenientes para ambas partes de la diada].
10	Mágico-religioso	Animismo y venganza	Física y mental	Integridad versus vendetta. Recibir-regresar un mal

Fuente: Elaboración propia.

La tabla 1 muestra diez tipos de fuerzas coactivas que se corresponden con diversos tipos de violencia y mecanismos de internalización de la sujeción, así como las tensiones irresolubles a las que da lugar. En este sentido podemos decir que Gertrudis condensa la violencia crónica que ha fractalizado sus expresiones en diversos ámbitos de relaciones sociales. La solución provisoria y precaria que ha vislumbrado la curandera se remite a dos caminos: por una parte, la del reconocimiento conferido por una autoridad que ejerce su mandato sobre ella y que la hace depositaria de sus afectos y a quien se ve obligada a volverse necesariamente útil para conservar su trabajo e imaginarse querida. Esto tiene como efecto que su identidad como sujeto se vuelva aparentemente cínica e instrumental, es decir, una identidad necesaria para alguien más. Es una apariencia porque los procesos de sujeción del 1 al 10 que hemos mostrado nos muestran que hay una articulación de factores estructurales, personales y normativos que subyugan al sujeto y perpetúan su invisibilidad; y la otra vía es la de las creencias nahuatl en las que discrecionalmente puede encontrar un resguardo frente a los avatares de la vida cotidiana que dañan su salud mental y física a través de maleficios y malos aires. Pero igualmente, solo en apariencia o selectivamente, porque las últimas ocasiones en que Gertrudis ha enfermado, ha confiado en los sistemas médicos por sobre el cuerpo de creencias nahuatl: fue atacada por las hormigas y fue internada para evitar reacciones alérgicas, atravesó por un aborto involuntario y tuvo que ser llevada a emergencias médicas y también sufrió parálisis corporal por haber ingerido medicamentos con efectos adversos en su salud. Solamente en aquellos casos donde los síntomas se

corresponden con el modelo diagnóstico de los curanderos ha hecho valer sus mecanismos de protección aprendidos desde la “tradición”. La pregunta con la que habremos de concluir este ensayo es: ¿se puede cambiar el destino? Esta pregunta se la formulé hacia el final de nuestras sesiones narrativas a Gertrudis, quien, como corolario, fue despedida de su trabajo por impulso de los escándalos, chismes e intrigas propios del lugar.

A manera de conclusión: Cambiar el destino

Al cuestionar a Gertrudis sobre si se puede cambiar el destino o no, su respuesta fue elocuente y sorpresiva. La fatalidad ha sido corporizada como consecuencia de una tensión irresoluble entre el compromiso heredado y transferido por sus ancestros y la culpa experimentada bajo el dominio de las creencias religiosas de orden católico. La tensión no se resuelve, solamente se la vive y encarna como resultado de un sistema de vejaciones que perpetúan la vulnerabilidad del sujeto. Cuando Gertrudis y muchas como ella, han sido desplazadas y condenadas a refigurarse la vida en ámbitos adversos, la manera como se afronta la violencia encuentra su límite en la naturalización de la que se dispone en los contextos que privilegian un sistema de estatus, relaciones asimétricas de poder y la conversión de mujeres y hombres en objetos de uso y abuso.

Cuando los infantes, jóvenes y adultos enferman constantemente o las cosas no se dan como debieran, nos encontramos ante un modelo normativo que confirma el destino fatalista del *tonalli* –palabra nahua con la que Gertrudis designa al destino-. Este modelo solamente puede habitar en el *ethos*, en el cuerpo colectivo hecho de creencias que encarnan y realizan los ideales de la salud, de la vida y el camino que seguimos en la vida. *Tonalli* para Gertrudis posee una doble acepción: hace alusión a la vida, a estar con vida, y, por otra parte, al destino. No como algo previsto para una persona que nos llevara a pensar que cada uno tiene su destino, sino que estamos predestinados para la vida. Cuando una persona enferma de manera persistentemente o le va mal en la vida, parafraseando a Gertrudis, trae la suerte volteada, es decir, trae afectado su *tonalli*. La respuesta a la pregunta que le formulé a Gertrudis se ilustra mejor con un ejemplo que ella misma propuso y que condensa la creencia que comparte con sus pares de Huitzililingo y aquellos otros que habitan en la diáspora hidalguense de la región occidental en México:

Cuando un niño o una persona traen *volteada* su suerte, se enferma o le va mal en el trabajo, se hace un remedio para cambiar su *tonalli* –destino-. Se pide permiso a los señores que nos dan el don para curar y se hace una limpia con un pollo a la persona que está mal. Ese pollo no se mata. Recoge aquel mal. Y se lo deja libre...

Esta respuesta me dejó perplejo y por un momento pensé que se trataba de una patraña. Pero no es así. Al manifestarle mi incredulidad ante lo que me parecía una broma, me aclaró con un tono de seriedad:

- Es que ese pollo con el que se hace la limpia, cambia el *tonalli*; se lleva las cosas malas, y como... por decir así, representa la persona, no se lo puede matar.
- ¿Por qué no? –insisto–.
- No, porque es como si le diera muerte a la persona, y en vez de curarse se pone peor.

Remo Bodei (2014), ha propuesto que cuando los destinos personales confluyen en la edificación de las vidas imaginadas colectivamente es posible cambiar el estado de cosas que anulan la autorrealización de los individuos, pero cuando solamente se imaginan por separado en el fuero personal, lo que ocurre es que todo termina por un deseo personal intrascendente. Por ello mismo he llevado al extremo esta reflexión sobre cambiar el destino hacia la discusión de los procesos de sujeción y subjetivación: ¿por qué si Gertrudis es consciente de la subordinación y el sometimiento, no busca cambiar las cosas para su propio beneficio? Por más que creamos que vivimos en un régimen democrático que hace valer las libertades individuales, el contexto de las relaciones en las que nos vemos insertos nos muestran límites. Desde la vida cotidiana y las relaciones en que nos vemos involucrados se perpetúa la violencia. En el caso de Gertrudis hay una *reproducción fractal de la violencia y el subterfugio del contrato sagrado se convierte en un mecanismo de defensa de la Impatiens noli me tangere*. En el primer caso se vuelve útil para las exigencias de un poder que le hace creer que forma parte de algo incontestable o incuestionable. Y en el segundo caso, decide hacer valer sus dotes de curandera solamente en estados de excepción. Ambas perspectivas producen las tensiones más importantes en este momento en la vida de la *sujeta a*. Termino con una viñeta que ilustra la discrecionalidad y su reacción ante la posibilidad de ser tocada o alcanzada por los agravios de sus pares:

- ¿Por qué no cura gente si le dieron ese don y firmó un contrato sagrado en la cueva del cerro de Temango?
- No cualquier persona puede curar. Mi cuñada se negó a que curara a su hija. Y ya después cuando vino conmigo le dije que no, que porque ella decía que podía hacer una limpia, que cualquiera puede hacerlo. Pero no es así. A una le han dado ese don. Tengo permiso para curar y ella no. No cualquier persona lo puede hacer. Y de hecho ella se enfermó. Fue a Orizatlán, porque se empezó a poner mal...
- ¿Cuáles son los síntomas de alguien que cura sin permiso?
- Duele la cabeza, se siente cansancio, sueño... pesadez en el cuerpo... Luego no se puede dormir. Y así ella, empezó a perder el sueño y nomás comenzó a enflacar. Fue a que le hicieran una limpia, a que la curaran. Pero antes de eso, ella veía en sueños que le decían: “**no te metas con nosotros**”

porque te va a ir mal". Ya cuando le reconocieron su enfermedad aquellos señores le dijeron que si había hecho un trabajo sin permiso. Ya les contó. Le dijeron eso, que no se puede. Que debe ser gente reconocida, que le dieron el don y que tiene permiso.

- Pero, usted, por ejemplo, ¿no le va mal por no curar, si dice que tiene un contrato sagrado?

- Bueno, es que yo aprendí... que... al principio curaba, pero se me olvidaba hacer la ofrenda a los señores –los calzonudos-, los que le he dicho que se aparecen en mi sueño. Y me dijeron que no estaba haciendo la ofrenda. Porque después de curar se debe dejar la ofrenda por tres días. Ese es el pago que se les hace. Si uno deja de hacer el pago, de hacer la ofrenda, entonces empieza a enfermar de las cosas mismas que una cura...

- Sí, pero si usted ya no cura, ¿no es como si faltara al contrato sagrado?

- No porque yo cada año les hago una ofrenda. Y aunque no curo, pues me defiendo. Porque hay gente que le quiere hacer daño a uno. Y no cualquiera se puede defender o no cualquiera tiene permiso...

- No le entiendo. A ver explíqueme. ¿Cómo se da cuenta cuando alguien le ha hecho un daño? ¿Y cómo hace para defenderse de ese daño?

- Ah, es que, por decir, si en la mañana una persona me viene a ver y hasta entonces yo me había sentido bien. Ya por la noche me empiezo a sentir mal. Pero como yo estoy protegida, porque como le digo, no todo mundo puede curar. Y como a mí me dieron permiso también me dieron un protector. Yo estoy protegida. Entonces, me doy cuenta. Ya esa persona que me ha querido hacer daño se le regresa la enfermedad. **El que me la hace se le regresa.**

En este punto, Gertrudis distingue entre las cosas buenas y las malas. Estas últimas se las adjudica al diablo. Y ella se refugia entonces en las creencias católicas. Hace oración e invoca a sus protectores –los calzonudos-, solicitando su ayuda y agradeciendo su intervención con el pago de una ofrenda, consistente en alimentos: desde tamales, tortillas, cosas que a los abuelos les gustan. En síntesis. Por una parte las creencias y los dones que observan su marco de sentido en el contexto de las creencias nahuas sobre poderes curativos, sueños, protectores, limpias y ofrendas, se actualizan en el plano personal o familiar para atender enfermedades o daños impuestos por la acción maléfica de terceros y, por otra, la exposición a problemas de salud que la han llevado a recorrer una trayectoria de padecimientos y sufrimientos entre los diversos servicios médicos y hospitalarios, públicos y privados, se circunscribe al ámbito de las desigualdades estructurales. Entre ambas no existen sincretismos ni tampoco exclusiones. Una no complementa a la otra, sino que ambas confluyen en la creencia común de las malas rachas. Sin embargo, hemos visto que, en esta historia trayectiva, Gertrudis condensa tensiones irresolubles entre sistemas de creencias, que obligan a situarse en el contexto mismo en que se producen. La vergüenza y la culpa son

los mecanismos psicológicos y emocionales que suscriben los procesos de sujeción y poder característicos de una vida a la deriva. Esta deriva explica la fragilidad, la vulnerabilidad y el *ethos* de las relaciones sociales anudadas en la doble acepción del tacto: no me toques/no me tientes. Y simultáneamente la violencia se reproduce de manera fractal desde una posición ascendente hacia una descendente, o bien entre pares a través de denuestos, chismes e intrigas que concretizan la violencia crónica que se vive en el amplio espectro de relaciones sociales que nos constituyen e informan como sujetos. De suerte tal que para romper con el ciclo de la sujeción y desrealización es importante plantearse colectivamente la posibilidad de imaginar nuestras vidas. Cuando ello ocurre solamente en el plano personal y el deseo se vuelve subsidiario de las lógicas de sujeción, los cuerpos se vuelven dóciles y se sujetan a los dictados de quienes ostentan posiciones de poder, creando un imaginario vacío de sentido: la fantasía de creer que se forma parte de un grupo que ostenta poder, estatus y beneficios. En ese momento el sujeto se ha vuelto necesariamente útil para los intereses de terceros. Los cuerpos han sido violentados porque ya se ha internalizado la coacción y se perpetúa la vejación en una historia interminable donde el imperativo consiste en aprender a vejarse y ser vejado. La vida narrada de Gertrudis no se cierra sobre sí misma: habla por nosotros y patentó algunos de los pasajes más oscuros y poco visibles de la violencia en México.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos del estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bartolomé, M. A. y Barabas, A. M. (2013). Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. En Bartolomé, M. A. y Barabas, A. M. (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. 1. Pueblos del noroeste*. México: INAH.
- Bodei, R. (2014). *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cordero, L. (2010). La iniciación y el don de las parteras totonacas de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla. En Fagetti, A. (Coord.). *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 149-168). México: Plaza y Valdés.

- Devereaux, G. (2005). El chamán sufre un trastorno mental. En Narby, J. y Huxley, F. (Eds.), *Chamanes a través del tiempo. Quinientos años en la senda del conocimiento* (pp. 126-128). Barcelona: Kairós.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology make its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos*. Barcelona: Paidós.
- Elias, N. (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Le Blanc, G. (2010). *Las enfermedades del hombre normal*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marilena, T. (2013). Violencia crónica: la nueva normalidad. México: *Revista Nexos*.
- Nancy, J.-L. (2006). *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Trotta.
- Narby, J. y Huxley, F. (Eds.) (2005). *Chamanes a través del tiempo. Quinientos años en la senda del conocimiento*. Barcelona: Kairós.
- Piotrowska, Z. A. (2013) "No sé si los aires ven con coraje que voy a hacer curaciones." *Misión del curandero, sus desafíos y peligros según los nahuas de la Huasteca hidalguense*. En Ruvalcaba, J. (Coord.), *La tercera realidad. La Huasteca como espejo cultural* (pp. 87-124). México: CIESAS.
- Romero, L. (2010). Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh* de Tlacotepec de Díaz. En Fagetti, A. (Coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 123-148). México: Plaza y Valdés.
- Turner, V. (1991). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- Williams, B. (2011) *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. Madrid: La Balsa de Medusa.



"Atrapada en una tensión irresoluble. El "contrato sagrado" de una curandera nahua" por José Sánchez Jiménez está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)