



TONO Y SOMBRA. CONSTITUCIÓN DEL CUERPO Y DE LA PERSONA ENTRE LOS PUEBLOS NEGROS-AFROMEXICANOS EN LA COSTA CHICA DE OAXACA, MÉXICO

TONE AND SHADOW. CONSTITUTION OF BODY AND THE PERSON AMONG BLACK-AFRO-MEXICAN PEOPLES ON THE COSTA CHICA OF OAXACA, MEXICO

Céline Marie-Jeanne Demol¹

Este artículo analiza el concepto de cuerpo y persona entre los pueblos negros-afromexicanos en la Costa Chica de Oaxaca a partir del tonalismo -y la *enfermedad del monte*- y del *espanto de muerto*. En primer lugar, se aborda la percepción peligrosa del mundo de los tonos y, aunado a ello, el despliegue de rituales de protección para evitar la conversión a animal y librar a los hijos del riesgo de enfermarse *del monte*. Luego, se presenta la enfermedad de *espanto de muerto*, padecimiento vinculado a la muerte y a la *sombra* de los difuntos, la cual nos revela componentes del cuerpo y nociones de persona entre los afromexicanos costeños. Dentro de este marco, el artículo pone en foco los cambios ontológicos inmanentes a la activación del vínculo con el animal tono, así como se interesa por la agencia de la sombra en muerte.

Palabras claves: cuerpo, persona, afromexicanos, tonalismo, enfermedades locales, Costa Chica Oaxaca.

This article examines the concept of body and personhood among the black Afro-Mexican peoples on the Costa Chica of Oaxaca through the lens of tonalism—together with the illness known as enfermedad del monte—and the affliction known as espanto de muerto. First, it addresses the dangerous perception of the world of tones along with the protective rituals performed to prevent transformation into an animal and to shield children from the risk of contracting enfermedad del monte. It then focuses on espanto de muerto, an ailment associated with death and the shadow of the deceased, which reveals components of the body and notions of personhood among coastal Afro-Mexicans. To conclude, the article highlights the ontological transformations inherent in the activation of the bond with the animal tono, while also attending to the agency of the shadow in death

Key words: Body, person hood, afro-mexicans, tonalism, local diseases, Costa Chica Oaxaca.

Desde mis primeras estancias etnográficas en la Costa Chica de Oaxaca percibí la importancia del tono -nagual- en las comunidades negras-afromexicanas. Ser tono entre los pueblos afromexicanos en la Costa Chica es *ser animal*, ser nahual. En las pláticas cotidianas es frecuente escuchar en voz baja que alguna vecina *es animal*, que un tío es *lagarto* o que la abuela es onza león. El riesgo de que *hagan animal* a un *muchito* (término local para referirse a los infantes de baja edad) es latente y parte de las preocupaciones de las familias, sobre todo si el infante no ha sido bautizado. Las prácticas corporales de *hacer animal* -es decir, enlazar el destino de un ser humano al de un animal- son posibles mediante un ritual de *activación*. La expresión *ritual de activación* es un término propio que, considero, nos permite marcar una diferencia notoria entre el tonalismo afromexicano

y el de los pueblos originarios, y en particular con el de los pueblos vecinos ñuu savi -mixtecos- con quienes se comparte el territorio. Frente a este riesgo omnipresente, las familias ponen en marcha prácticas de cuidado para impedir una “conversión nahualística” (Gabayet 2018, 2020a) y evitar el riesgo que conlleva ser tono: padecer de la *enfermedad del monte*. El *monte* se suele distinguir de la comunidad: es un espacio deshumanizado donde moran los animales, los tonos y los malos aires. El tono encarna una extensión del propio ser más allá de las fronteras corporales humanas, una posibilidad temida entre la población en general por el riesgo subyacente de compartir el mismo destino que un animal en el monte, sometido a las *brosas*¹ constantes. Asimismo, el espanto de muerto se inscribe también en esta reflexión, la de un cuerpo que establece comunicación con entidades

¹ Estancia Posdoctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Pacífico Sur, Oaxaca de Juárez, México. celine.demol@gmail.com, ORCID ID:0000-0003-2372-256X256X

Recibido: enero 2025. Aceptado: julio 2025.

DOI: 10.4067/s0717-7356202500010514. Publicado en línea: 14-octubre-2025.



o seres no-humanos cuya relación -adrede o no- puede tener impactos considerables en el cuerpo y la salud. El *espanto de muerto* y sus rituales terapéuticos nos permiten observar otro elemento fundamental de la constitución del cuerpo afromexicano costeño: la *sombra*. La sombra es parte del cuerpo en vida y en muerte. Me interesa destacar la particularidad del *espanto de muerto* por su etiología -la responsabilidad de la sombra de un difunto en la enfermedad-, y por sus rituales terapéuticos en el *panteón*²; rituales que dan cuenta de la subjetividad e intencionalidad de la sombra desprovista de cuerpo material y su potencia patógena sobre los seres humanos.

El objetivo de este artículo es recorrer los horizontes corporales y la concepción de persona entre los pueblos afromexicanos de la Costa Chica a través de dos enfermedades locales. En lugar de la expresión “síndromes de filiación cultural”, acostumbrado a usarse en la antropología médica, prefiero la de “enfermedades locales” en la medida en que la primera sigue inscribiéndose en la concepción hegemónica de la medicina alópata occidental. De acuerdo con Pitarch, “a menos que reconozcamos que todas las enfermedades son “culturales”, ninguna lo es. En otras palabras, distinguir entre enfermedades culturales y otras que no lo son (¿“reales”? ¿no imaginarias?) es en sí mismo una distinción cultural” (Pitarch 2021:273). Entonces, se presenta el análisis de dos enfermedades locales, sus rituales preventivos y terapéuticos, relacionadas con dos elementos corporales fundamentales para el estudio de esta problemática: el tono y la sombra. Dentro de este contexto procuro mostrar en este escrito que el cuerpo humano y la persona negra-afromexicana se constituyen también en interrelación con estos seres no-humanos. El territorio afromexicano de la costa muestra ser una entidad en la cual conviven distintos existentes animales, humanos y no-humanos (malos aires, tonos/nahuales, diablos, sombras de difuntos, etc.), dotados de intencionalidad, subjetividad y punto de vista, cuyas relaciones -de reciprocidad y/o depredación- tienen un impacto en la salud de sus habitantes (Demol 2023). Un mundo poblado de seres y existentes no-humanos con quienes se relaciona y se negocia por la vía del ritual para vivir una realidad más apaciguada, salva y sana. Si bien no entraré en los detalles de cada padecimiento y sus rituales, ya que rebasa el objetivo propuesto, me enfocaré en los elementos etnográficos más destacados para dar cuenta de estos dos elementos esenciales de la constitución del cuerpo y de la persona entre los afromexicanos

costeños. Asimismo, me interesa observar los cambios ontológicos inherentes e inmediatos a la conversión a tono, y también, abordar la agencia e intencionalidad de seres no-humanos, desprovistos de cuerpo material, como la sombra en la muerte, y sus potencialidades patógenas para el ser humano.

En este recorrido por el universo ontológico de los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica, presentaré en primer lugar algunas decisiones metodológicas y conceptuales desarrolladas en mi investigación doctoral. Luego me enfocaré en el tono, los rituales de activación del lazo entre el animal tono y la persona y el riesgo de padecer la enfermedad del monte, para después abordar el espanto de muerto -padecimiento relacionado con la muerte y el elemento corporal de la sombra- y sus rituales terapéuticos. Por último, me detendré en esta constitución del cuerpo afro costeño en relación con estos seres no-humanos con quienes se establece una comunicación de forma adrede por los especialistas rituales e involuntaria en el caso de los legos.

Precisiones Metodológicas y Conceptuales

Este trabajo se inscribe en una antropología que va más allá de lo humano. En este sentido, considero relevante retomar las palabras de Kohn: “toda antropología más allá de lo humano es necesariamente una antropología ontológica” (Kohn 2017:32). El abordaje ontológico relacional de esta investigación es fundamental, considerando a los no-humanos -tonos y sombras de difuntos- como parte de los contextos afromexicanos costeños; “es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos “relacionalidad” u “ontología relacional” (Escobar 2015:29). Los amazonistas Viveiros de Castro y Descola “(...) envisagent l’ontologie de manière plurielle sans réduire celle-ci à une culture: différents mondes plutôt que différentes visions du monde”³ (Candea 2010:175 citado en Kohn 2017:30).

Una antropología que presta especial atención a las otras formas de relacionarse con las entidades no-humanas “(...) peut nous aider à penser différemment l’anthropologie. (...) Cela peut nous aider à repenser la relationnalité, et à surmonter la tendance que nous avons à appliquer les principes logiques de la relationnalité linguistique à toutes les manières possibles qu’ont les sois à entrer en relation”⁴ (Kohn 2017:110). El pensamiento y la comunicación con otras entidades no-humanas no están reducidos al lenguaje verbal o simbólico, razón por la cual nos es

necesario “descolonizar el pensamiento” (Viveiros de Castro 2004) para entender las nociones de cuerpo y persona de las comunidades con las que trabajamos. En esta dialéctica el cuerpo es analizado como un *cuerpo locus*, concepto aunado por Olavarría Patiño. Es decir que

el propio cuerpo no es un receptáculo o una envoltura, sino el locus que a través de sus propiedades, productos, partes y fluidos es capaz de entablar relaciones con otros seres humanos (por la vía de la copulación, la alianza y la filiación, por ejemplo); con los animales y las plantas (por la vía de la alimentación y la curación); con otros planos del universo cosmológico (por la vía del ritual) (Olavarría Patiño et al. 2009:7).

El cuerpo es también un *cuerpo sutil*, concepto de Fagetti, “[que] se concibe, por un lado, como una fuerza vital esparcida en todo el cuerpo, en cada una de sus partes, y por tanto múltiple y divisible. (...) [que] está contenido en cada porción del cuerpo” (Fagetti 2007:65). Asimismo, inscribo este proyecto en esta dimensión ontológica en la cual el cuerpo encarna el lugar de mayor expresión ritual (Menéndez 2005) y el ritual no es la representación sino la experiencia - el *ritual-experiencia vivida* (Bastide 1958 citado en Goldman 1996). Es decir, se plantea un análisis de los rituales en los cuales los distintos actores humanos y no-humanos tienen capacidad de agencia e interactúan con los humanos en términos de relaciones de reciprocidad y depredación (Neurath 2011).

Esta realidad debe ser observada y analizada dentro del contexto interétnico de la Costa Chica por la relevancia que tiene el contexto histórico en el cual se fueron creando y consolidando las ontologías de las poblaciones negras-afromexicanas costeñas. Este abordaje permitirá analizar cómo este entramado interétnico marcó la identidad negra y se expresa hoy a través de los rituales, vislumbrando una memoria ritual propia (Gabayet 2020a). Desde la época colonial hasta nuestros días, los procesos de intercambio, adopción y creación entre las comunidades negras y originarias -tanto a nivel material como afectivo y simbólico (Hoffmann 2006)- dieron lugar a las formas de ser y estar en el mundo de las comunidades afro, una forma específica de concebir la salud, la enfermedad, la vida y la muerte. Marcada por siglos de diálogo interétnico, la incorporación de la alteridad indígena es manifiesta en los procesos de salud-enfermedad-sanación de

los pueblos afromexicanos. No obstante, si bien las poblaciones negras comparten con las poblaciones vecinas -mayormente *ñuu savi* (mixtecas) y *ñoomda* (amuzgas)- elementos como la manera de nombrar ciertos padecimientos, algunas etiologías y procesos rituales terapéuticos y propiciatorios (Demol 2018), esta aparente similitud no significa de facto una misma concepción del cuerpo y de la persona. Al investigar en profundidad las enfermedades locales y la ritualidad de estas comunidades, surgen horizontes ontológicos propios. Emergen con discreción y contundencia especificidades afromexicanas en cuanto a la constitución del cuerpo y de la persona en los cuidados corporales de los *muchitos*, en la prevalencia o no de algunas enfermedades y sus causantes patógenos, en determinados rituales terapéuticos como la elección no-aleatoria del lugar de sanación del espanto de muerto, o la palabra ritual reiterativa del ritual terapéutico de espanto, o los mismos *procesos de activación* del ser tono, como veremos en este presente artículo.

Se debe aclarar aquí por qué utilizo el término *negro-afromexicano* para designar a los pueblos que se autoadscriben como negros y/o afroamericanos. Esta decisión responde a la importancia que representa el autonombramiento de una población marginalizada e invisibilizada durante siglos para existir y ser sujetos de derechos políticos y sociales:

El nombrar no es una exterioridad o una posterioridad de la política, sino que hace parte de la lucha misma, define en qué consiste ésta, cómo y con quiénes orientarla, cuál es su horizonte y escenarios. Quién habla, por quién, en qué términos y con qué implicaciones, no es un asunto menor o inocente. [...] En términos históricos y políticos, no se puede desconocer cómo se han articulado movimientos que reivindican el término negro como un significante que puede y debe ser disputado (Restrepo 2021:28),

En México, las comunidades afromexicanas se autoidentifican mayormente como *negras* en la región de la costa de Oaxaca (Acevedo 2018) y los términos *negros* y *afromexicanos* fueron adoptados por las organizaciones civiles en la lucha por el reconocimiento constitucional de las poblaciones afrodescendientes. En esta dialéctica, inscribo mi trabajo en el posicionamiento político de Varela Huerta, quien señala en su investigación *Tiempo de*

Diablos (2023): “las expresiones ‘pueblos negros’ y ‘afromexicanos’ son categorías políticas que refieren a las posturas de las organizaciones que representan tanto legal como culturalmente a la población que se autoascribe como negra, morena o afromexicana en la región de la Costa Chica” (Varela Huerta 2023:2).

Dentro de este marco, tanto el reducir la identidad negra-afromexicana a la negra como el enfocarse solamente en la influencia indígena sería como “mutilar la complejidad del ámbito social y cultural” (Hoffmann y de Vidas 2010:181) de estas comunidades. Asimismo, excluir la existencia de un sentimiento de pertenencia a una comunidad negra, morena o afromexicana sería omitir una realidad cada vez más presente con este movimiento de etnogénesis y de concientización de ser afrodescendiente, favorecido por el trabajo de décadas de asociaciones civiles para el reconocimiento constitucional y social de las comunidades negras-afromexicanas⁵. Cabe apuntar y recalcar que la población afrodescendiente y afromexicana vio sus narrativas negadas y su participación borrada de la historia económica, sociopolítica y cultural de la nación hasta su reconocimiento constitucional en 2019 (Varela Huerta 2023).

¿De qué forma se inscribió este diálogo interétnico en la memoria ritual negra-afromexicana? Esta es una inquietud que comparto con Gabayet, quien analizó en sus investigaciones la noción de persona negra a través de las danzas de los diablos y del toro de petate, vinculado al tonalismo y a la *enfermedad del monte*. La memoria ritual negra emerge en las narraciones de las *brosas* de tonos en el monte; los horizontes corporales y las nociones de persona afromexicana florecen en las acciones rituales vinculadas al ciclo de vida, a la terapéutica y a la protección.

Este escrito es fruto de mi investigación doctoral (2018-2023) en y con comunidades que se autorreconocen como negras-afromexicanas en el estado de Oaxaca. Metodológicamente, inscribo mi trabajo en la corriente de etnografía multisituada, definida como *etnografía móvil* (Hdub 1991 citado en Marcus 2001:111), en comunidades de diferentes “microrregiones negras-afromexicanas”, herramienta metodológica elaborada por Lara (2012). La elección metodológica de trabajar con distintas comunidades de la región de la Costa Chica nació de una primera investigación (Demol 2018), en la cual observé algunas diferencias en cuanto a la prevalencia o no de ciertas enfermedades locales así como variaciones en determinados rituales terapéuticos, dependiendo de la localización geográfica de la

comunidad. Estas diferencias despertaron en mí una preocupación particular. Analizaba estas observaciones etnográficas desde la hipótesis de que fueron, tal vez, el fruto de largos y dinámicos procesos de relaciones e intercambios sociales, materiales, simbólicos y emocionales, entre grupos culturales y étnicos diferenciados de una microrregión negra-afromexicana a otra. Para averiguarlo y comprenderlo en su complejidad, me era necesario profundizar el trabajo de campo con distintas comunidades negras en la Costa Chica de Oaxaca.

El *corpus* de trabajo para esta tesis está constituido por las observaciones realizadas durante las temporadas de campo, así como por pláticas informales y las 42 entrevistas semiestructuradas realizadas en la costa desde 2019, sobre todo entre 2021 y 2022, en las comunidades de Collantes del municipio de Pinotepa Nacional; José María Morelos, Cerro de la Esperanza (conocido como El Chivo, El Jiote del municipio de Santa María Huazolotitlán ambos municipios de la *microrregión Baja*) y también en Charco Redondo y El Azufre, del municipio de Villa de Tututepec (en la *microrregión Costera*) y en Santiago Tapextla (cabecera municipal), Callejón del Rómulo del municipio de Santo Domingo Armenta y San Nicolás (cabecera municipal) (en la *microrregión Llanada*, dividida por la frontera geográfica-política de los estados de Oaxaca y Guerrero) (Figura 1).

Trabajé principalmente con mujeres y también con algunos hombres de distintas edades, y con especialistas rituales: curanderas, curanderos, parteras, hueseros, brujas, brujos (nominación local). Este trabajo etnográfico y antropológico, si bien no es una investigación colaborativa, apuesta por una etnografía horizontal. A lo largo de este artículo, se presentan narrativas de mis interlocutores cuyos fragmentos escogidos corresponden a una selección acorde a criterios metodológicos con el objetivo de lograr que se sienta como una cierta “ominipresencia de la palabra de terreno” (Degoul 2001:68).

“Ellos nomás llegan, lo hacen”. Rituales de Activación del Lazo entre el Animal y la Persona

(...) hay unos fulanitos que pueden hacer. No cualquiera, hay gente de esa, pero esa no puede curar, solo puede hacer nomás. Es que como le decía ahorita, todos traemos un nahual, pero, ahora sí no lo conocemos, entonces para ellos es fácil, ya lo traen y



Figura 1. Mapa elaborado por Roselia Chaca (2020).

Map prepared by Roselia Chaca (2020).

ahí ellos nomás llegan, lo hacen. Veces que está dormida su mamá, veces no sienten, lo hacen y se lo acomodan igual como estaba, o veces que su mamá o su papá, qué sé yo, se mueve, se salen, ellos aún esté la puerta cerrada, es su arte que tiene (Epifanio Silva, 67 años, curandero de tono, El Jiote, mayo de 2022).

A través de estas palabras, el curandero de tono Epifanio Silva, oriundo de la comunidad del Jiote,

ilustró una de mis grandes inquietudes etnográficas: “todos traemos un nahual”. Todos llegamos al mundo con la probabilidad de que se establezca de forma involuntaria un vínculo particular con un alter ego animal y, desde este momento preciso, volverse un ser múltiple indivisible: ser tono. Entre las poblaciones afrocosteñas de Oaxaca, la posibilidad de compartir un destino con un animal pasa de ser una eventualidad a una realidad mediante una acción ritual específica, a la cual el curandero Epifanio Silva hace referencia cuando menciona “ellos nomás llegan, lo hacen”.

El hecho de “hacer a uno” o “dañar a la persona” implica de facto una conversión a tono mediante una *activación* del vínculo con el animal en el monte. Si no se activa este vínculo, no habrá ninguna afectación en la vida de la persona. Pero si el lazo se establece, este llegará a cambiar el cotidiano de la persona, su sentir, su forma de soñar, incluso su forma de desplazarse y actuar en determinadas situaciones, como en caso de ebriedad (cf. Demol 2023:284-286). La expresión *hacer a uno* es sumamente importante en la comprensión del proceso de *ser animal* entre los pueblos negros-afromexicanos. La eventualidad de ser tono está en cada uno de nosotros desde el nacimiento, sin embargo, no se hace efectivo el lazo entre el animal y el humano hasta que un tono poderoso provoque el destino compartido entre estos dos seres. De igual forma, los especialistas rituales de tono, si bien nacen con el don de ser tonos poderosos y encabezan por lo mismo una manada -elemento esencial del tonalismo afromexicano que abordaremos más adelante-, deben pasar por un proceso ritual específico. El “darse a reconocer”, escuchado en diversas pláticas con curanderos y curanderas de tonos de la microrregión Costera y

Baja, y el “tener o traer el animal *patrás o padelante*” en la microrregión de la Llanada marca la diferencia entre las y los especialistas rituales de las distintas microrregiones negras pertenecientes a la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero acerca de su iniciación como tono, jefe o jefa de manada y curandera o curandero de tono (Demol 2023; Gutiérrez Morales 2014). Son expresiones semánticas que nos revelan un proceso ritual de *activar* el lazo existente con el animal pero, a diferencia de los profanos, la acción ritual reposa sobre la condición de tener el don y la valentía de reconocer de forma voluntaria a su animal, lo que implica sumergirse desde entonces en el universo hostil de los tonos (Figura 2).

Al hablar de los naguales con la población afromexicana no iniciada, se siente luego el misterio que envuelven estos rituales de activación a quienes se les niega el acceso al conocimiento de la “conversión nahualística” (Gabayet 2018:297). Escuchamos en las narrativas el echar saliva detrás de las orejas del infante, ritual que nos enseña una potencial *consustancialidad* anímica entre los fluidos y la entidad anímica de la propia persona tono (Demol 2023). La carga anímica de la persona-animal convertidora se



Figura 2. Escena de la vida cotidiana (fotografía de José María Morelos).

Scene from everyday life (Photo by José María Morelos).

encontraría distribuida en todo su cuerpo, entendido este como un cuerpo *sutil* (Fagetti 2007) que es capaz de entablar una comunicación con otros seres -como el animal tono- a través de sus órganos y fluidos siendo un *cuerpo locus* (Olavarría Patiño et al. 2009). En la sustancia de la saliva estaría fluyendo la fuerza anímica del animal, convirtiendo a tono al *muchito* designado a ser animal. También se narra en las historias familiares de conversión de un hijo o hija el hecho de dar vueltas en el aire a la criatura, cambiando el destino del infante en un instante.

Yo digo que los hacen mientras agarran al niño chiquito si está chiquito de ocho días, 15 días, 40 días, vienen y agarran a los niños así, los tiran p'arriba, así como si fuera este vaso y los tiran p'arriba, los tiran p'arriba y lo capean, con tres veces que les hagan (...) (Teresadina Mejía, curandera y partera, 66 años, Charco Redondo, agosto de 2021) (Figura 3).

Parafraseando a Gabayet (2018:316), esta acción ritual transforma la interioridad del sujeto por el hecho

de *levantarlo* (alzarlo). Gabayet califica de “sutil” el ritual de conversión cuyos “gestos aparentemente intrascendentes operan un cambio ontológico de las personas” (Gabayet 2020b:15). Este cambio ontológico implica una conexión inexorable entre el animal y el humano, enlazados en un mismo destino. Una sola fuerza anímica los une, compartida en dos cuerpos materiales: uno humano y otro animal. Esta nueva condición de animal, el “[t]ener una entidad anímica dentro del cuerpo, a la par que un compañero animal en el monte, transforma su lugar en el universo, aunque en la vida cotidiana sea apenas perceptible” (Gabayet 2020b:121). Asimismo, el llevar al infante en la noche a un cruce de caminos es parte de las narrativas acerca de la activación ritual del lazo con el animal. El infante es depositado en el suelo y pasan varios animales por encima de la criatura, y el último animal que se para sobre su cuerpo y lo lame será su tono. Luego se regresa el *muchito* o la *muchita* a la casa de sus padres y es frecuente escuchar que, al despertarse la mamá, el papá, o un pariente a cargo, encuentran a la criatura en el suelo porque el tono tuvo que salir de forma rápida sin ser visto, signo fehaciente de una conversión a animal (Aguirre



Figura 3. Teresadina Mejía, curandera y partera, Charco Redondo.

Teresadina Mejía, healer and midwife, Charco Redondo.

Beltrán 2016 [1958]; Demol 2018, 2023; Espinosa Cortés 2015; Gabayet 2018, 2020a, 2020b).

Dicen que cualquiera [niño o niña], tiernito que esté dormido y lo saca la gente para afuera, lo ponen en la cruz del camino, ahí le pasa todo animalito y cuando se menean ellos, ese tono lo agarran cuando ya sienten (Goya Mariche, 70 años, Charco Redondo, agosto de 2021).

Hay un elemento no anodino en estos relatos de conversión, el hecho de que nunca se sepa con certeza quién ha sido el autor de la conversión a tono, lo que Gabayet identifica como una “fuga de información” (Gabayet 2020b:123). En la misma sintonía, los que son animales no pueden hablar del universo de los tonos. *Ser animal* no es un asunto que se declare de forma abierta, sino que queda en la esfera de lo personal, lo secreto y misterioso. Respetar esta ley del monte es necesario para no recibir represalias de parte de la manada a la cual se pertenece, ilustrado por el curandero Epifanio Silva:

Pues los que tienen eso, tienen síntomas que sienten que lo pegan, sienten golpes que les daban y al ratito, pero ellos no pueden decir quién porque si hablan, les dan cuello. Y todos estos síntomas que tenga esa gente, su nagual que decimos, eso yo eso quiero ver y saber, qué tiene, qué pasa, el por qué le está pasando [para curarlo].

Los rituales de activación, así como los ritos de curación de la enfermedad del monte, son sabidos por parte de la comunidad profana solo de forma difusa. Es un conocimiento reservado a los tonos poderosos y penetrarlo es sumamente delicado. Los únicos que tienen el poder de hablar de manera abierta del universo del monte son los propios especialistas rituales. La interacción con diferentes curanderos y curanderas de tono en El Azufre, El Jiote, San Nicolás, Santiago Tapextla y en el Callejón del Rómulo me permitió acercarme más al mundo complejo de los tonos entre los pueblos negros en la Costa Chica y, asimismo, comprender de forma sutil que algunos conocimientos se pueden compartir y otros deben permanecer ocultos y reservados a los iniciados.

Regresando a la expresión *hacer a uno* o *a una*, esta me remitió al concepto de “fábrica ritual” de Capone (2021) en los ritos de iniciación de las religiones de matriz africana como el candomblé brasileño, la santería o la *regla de ocha* cubana, en las cuales

observa una alteridad constituida de la persona, una *copresencia* (Braidotti 2013; Beliso-De Jesús 2015 citado en Capone 2021:3) no-humana, que participa en el *hacer al* iniciado o la iniciada.

On pourrait penser ce lien en reprenant la notion de “mutuality of being” (mutualité de l’être), proposée par Sahlins, à savoir une relation entre des entités – des humains et des non- humains – dont l’existence est intimement liée. Il y aurait ainsi “coprésence”, une incorporation graduelle d’une altérité qui est constitutive du sujet. Cette incorporation produit un être composite, un être en participation, en relation. Dans ce sens, la participation est immanente aux processus d’individuation. On n’entre pas “en participation”, on est déjà construit par elle⁶ (Sahlins 2011:13 citado en Capone 2021:5).

En esta dialéctica la expresión “hacer al santo” es reveladora en la construcción de la persona en los procesos rituales de iniciación en estas religiones afroatlánticas:

Dans l’ensemble des religions afro-atlantiques, l’initiation, le moment central qui marque l’inscription dans un lignage religieux, est en effet pensée comme une véritable “fabrique” rituelle. L’expression qui désigne l’initiation – “faire le saint” – rend compte de ce travail de façonnage, de modelage de l’être⁷ (Capone 2021:4-5).

Lo que me importa destacar acá es la cuestión de moldear a la persona por medio de un proceso ritual que se describe bajo la expresión “hacer animal a” en los pueblos afro de la costa. Esta acción ritual imprevisible determina el destino de la persona que se une de forma inmediata e inexorable al de una entidad no-humana: un animal en el monte. De igual forma, en el tonalismo negro-afromexicano se encuentra esta idea de moldear a uno con las enseñanzas del curandero o de la curandera que salva a la persona enferma, liberando y atendiendo a su animal dañado en el monte. Desde este momento se establece un vínculo de padrinzago o madrinazgo ritual (Gabayet 2020), el cual se traduce también por una labor de crianza, enseñanza y cuidado a través de la alimentación y un entrenamiento para defenderse en el universo de los tonos. Se vuelve una relación de filiación, poder y protección.

“No Quiero que me lo Chinguen”. Riesgos de la Enfermedad del Monte y Rituales de Protección

(...) porque hay veces hay niños que los agarran y los golpean, hay veces que les quiebran que sus piernitas, que un bracito, o que los moretean y los golpean feos, salen muy lastimados los niños. Supuestamente. Yo no creía. Yo no creía en eso, pero ya vine a creer en eso cuando mi hijo se llegó a enfermar, bien grave [...] (Rosa, 40 años, Charco Redondo, agosto de 2021).

Una vez activado el lazo entre el animal y la persona, esta corre el riesgo latente y omnipresente de sufrir la enfermedad del monte a causa de los enfrentamientos entre manadas. Una experiencia de dolor y sufrimiento, la cual solo puede encontrar un desenlace feliz -si no ha pasado demasiado tiempo- gracias a la intervención de un especialista ritual, quien va a operar en ambos mundos: en el mundo tangible con el paciente y en el monte, salvando a su animal afectado. De hecho, es frecuente que la persona *tono* y su familia se den cuenta de su esencia animal a raíz

de tener a su *animal dañado* en el monte. ¿Qué le pasa a la persona que tiene a su tono herido? La criatura puede sufrir golpes, estar amarrada y abandonada sin alimentos en el monte. Todas estas vejaciones las viene sintiendo en su cuerpo la persona que es tono. Al respecto, el curandero Pedro Toscano en el Azufre explica el universo del monte en la narrativa siguiente:

Es que lo pegan los otros, lo pagan, lo castigan, lo matan, lo amarran con bejuco de las manos y los pies, ahí lo cargan, así hasta que se muere. Sí, lo que siente aquí siente allá, y cuando ya se quita, pues ellos ya están contentos, ya piden de comer. Al otro día amanece bueno (Pedro Toscano, curandero de tono, 64 años, El Azufre, agosto de 2021).

En los pueblos negros-afromexicanos el animal tono es integrado a una manada, la cual se caracteriza por reunir a animales de una misma familia del reino animal y cuyo jefe o jefa de la manada es curandero o curandera (Figura 4).



Figura 4. Pedro Toscano, curandero de tono, El Azufre.

Pedro Toscano, healer of tono, El Azufre.

La clasificación de los animales en familias presenta una lógica del mundo animal: la organización en manadas por especies. Como dice el curandero Epifanio Silva: “Cada cosa con su cosa. El que es nagual de vaca, tiene que curarlo uno que sea de eso. Y el que es tonal de alagarto, tiene que curarlo un alagarto porque es de agua” (El Jiote, mayo de 2022). Este rasgo dibuja una especificidad del tonalismo negro calificado por Gabayet de “nahualismo de especie” (Gabayet 2020b). Son tres familias de tonos las que se mencionan entre los pueblos negros en la Costa Chica: la del tigre y onza león, de la vaca y el toro, y, por último, el lagarto. Son las tres familias más representativas del tonalismo negro costeño (Aguirre Beltrán 2016 [1958]; Demol 2018; Gabayet 2018, 2020a). El tigre u onza-león brota como adopción del nahualismo indígena, luego el toro o la vaca nos remite al “horizonte ganadero” (Gabayet 2020a, 2020b) y, por último, el lagarto, que pertenece al contexto acuático de varios pueblos negros, nos indica la importancia de los espacios lagunares, los cuales suelen ser territorios negros en la costa. Entre estas tres familias de animales, los tonos más poderosos son los que pertenecen a los felinos, particularmente el tigre y la onza-león, poniendo en riesgo a los animales pequeños, los que pueden ser capturados por la manada contraria. El jefe de la manada y sus ayudantes, que también son animales poderosos, utilizan a los animales pequeños y menos fuertes (que son los *muchitos*) como estrategia de defensa para poder salvarse en situaciones de peligro, razón principal de conversión del *muchito* a animal.

Pues quien sabe, eso es lo que no entiendo porque los hacen, es lo que no entiendo yo, del porqué. Dice el señor, *el que cura*, que hay veces que las señoras grandes o los señores ya grandes andan en el monte su tono, y hay veces que hay pleito, y por defenderse, agarran al niño, al que no es, lo agarran y se los ponen. Se defienden ellos mismos de la manada (Rosa, 40 años, Charco Redondo, agosto de 2021).

Porque tienen su vida y ya les toca defender a otros y como los niños no, porque no se defienden, por ejemplo, si yo veo un niño que lo van siguiendo, pues ya se los tiro para que se entretengan y ya puedes escapar. Por eso dañan a los niños, para salvarse a ellos y como son muchos los que van siguiendo

(Adriana Toscano, 32 años, Charco Redondo, agosto de 2022).

De ahí la cara ambivalente del especialista ritual que cura a los seres tonos en los dos planos: al ser humano en el mundo de los humanos y al animal en el monte. Al mismo tiempo que cura a unos, opera una depredación sobre otros tonos (cf. Gabayet 2020a, 2020b), tonos que a su vez necesitarán la acción ritual terapéutica de otro curandero de tono para poder salvarse. Padecer la enfermedad del monte puede incluso llegar a ser fatal para el animal y el humano. Al morir el animal, muere la persona y viceversa:

(...) porque sí hay nahuales que son más que otros, los domina uno a puro golpe y arañoses y por eso, aquella persona que está enferma se le notan los arañoses y si los tienen amarrados, así como un animal, les queda la cicatriz, los tienen amarrados así para que no puedan tragar, porque quieren tragar y no pueden porque están ceñidos. Qué más te quiero dar a decir m'hija, si nos dan a mí, a mis hijas o a mis nietos un balazo, ahí estamos todos encogidos y cuando de repente cae uno muerto. Y así, solamente uno sabe m'hija, ¡qué cosa! (Teresadina Mejía, curandera y partera, 66 años, Charco Redondo, agosto de 2022) (Figura 5).

Dada la peligrosidad y hostilidad del universo de los tonos, la concepción colectiva -tanto de los especialistas rituales como de los *legos*- suele ser negativa. Las expresiones semánticas locales para referirse a la conversión, además de la expresión neutral *hacer a*, suelen remitir a un espacio hostil e indeseado por la sociedad en su conjunto con expresiones como “no quiero que me lo chinguen”, “para qué dañarlos”, “ya está dañado”. En este contexto de adversidad, una conversión a tono es considerada de forma unánime como peligrosa. De ahí la importancia de los rituales de protección de parte de los *legos* para impedir la *activación* de este lazo cuando todavía los infantes estén pequeños y no bautizados, elemento no menor en la ritualidad. Frente al riesgo de tener el destino vinculado a un animal en el monte, las prácticas corporales de cuidado de los infantes por los *legos* -madres y padres de familia- forman parte del cotidiano de las comunidades afro de la Costa Chica. Entre los rituales



Figura 5. Regresando de la pesca. Collantes.

Coming back from fishing. Collantes.

de protección *para que no chinguen a los muchitos*, se puede encontrar de forma redundante el poner unas tijeras debajo de la almohada o unas escobas de malva en cruz debajo de la cama (Demol 2018), lo cual nos remite a las acciones de protección en contra de las llamadas brujas, *chupadoras de sangre*. De igual forma, las madres de familia suelen cuidar a sus crías cuando no están bautizadas evitando dejarlas encargadas a cualquier pariente o amistad, porque nunca se sabe con certeza quiénes son los y las que tienen el don de conversión. Sin embargo, estas medidas de prevención son consideradas leves en cuanto a su eficacia frente al bautismo católico. Este sacramento aparece como el ritual que tendría una efectividad casi óptima para contrarrestar una potencial conversión a tono, como podemos leer en las narrativas de Rosa y Seferina:

Sí pues, los hacen antes de que los bautice uno, ya después de que se bautice, ya no. Pues fíjate que eso lo veo de cierta forma muy peligroso, porque hay niños que sí se salvan, pero hay niños que se mueren (Rosa, 40 años, Charco Redondo, agosto de 2021).

Pero por eso muchos evitan a que los hallan por eso muchos los bautizan y los protegen. Ya sea con una protección del espíritu santo o la del bautizo pues (Seferina, Charco Redondo, agosto de 2021).

Sin embargo, impedir la conversión resulta complicado ya que, tal como se mencionó anteriormente, la persona que detiene este poder tiene la facultad de hacerlo de forma ágil y con una consecuencia inmediata, ilustrado por el testimonio del curandero Pedro Toscano que nos recalca la poca o nula eficacia protectora del bautismo:

Bautizados y no bautizados ¡se los lleva, no! Bautizados, ¡más fácil! Lo agarran porque dicen “ya está bautizado”, ¡y ya se confían! Pero si yo le arreglo una bolsa así, ¿pueden hacer lo que quieren hacerle? No pues, ¡no le pasa nada! (El Azufre, agosto de 2021).

El tonalismo negro costeño y la enfermedad del monte nos invitaron a acercarnos a una forma propia de concebir el cuerpo y la persona entre los pueblos

afro en la Costa Chica: un cuerpo que se constituye en interrelación con entidades no-humanas. Al recibir esta activación del animal tono, el ser individual da paso a un ser múltiple: “Esta potencialidad inherente a cualquier humano se vincula con la multiplicidad ontológica entendida como la posibilidad de contener dentro de sí la alteridad no-humana” (Tola et al. 2024:58). En la Costa Chica, la alteridad animal oculta de la persona afromexicana, cuyo lazo con el alter ego es imperceptible, puede cambiar el destino de esta.

En la segunda parte de este artículo, pongo el foco sobre la enfermedad de espanto de muerto, revelando a través de su etiología y de sus rituales terapéuticos la agentividad de la sombra-espíritu en vida, y sobre todo en la muerte.

La Enfermedad de Espanto y el Extravío de la Sombra-Espíritu

El espanto, bien conocido entre los estudios antropológicos en México, es causado por la salida repentina de la entidad anímica llamada espíritu, alma o sombra. Esta entidad anímica tiene la facultad de salirse por una *agentividad* propia durante el sueño o desprenderse de forma sorpresiva e inoportuna al asustarse, provocando la enfermedad de espanto. La enfermedad de espanto nos revela una concepción de persona compartida entre distintos pueblos originarios de México en la actualidad, reflejo de un núcleo común de raigambre mesoamericana (Anzures y Bolaños 1990; Castaldo 2015; Collado 1988; Fagetti 2007; Foster 1968; Lorente Fernández 2020; Pitarch 1999; Remorini et al. 2012; Romero 2006; Rubel 1992, 1995; Signorini 1982; Zolla 1988 citados en Demol 2023:174). Esta entidad anímica es “[e]l principio rector de la cosmovisión mesoamericana, es la idea según la cual la persona está integrada por un cuerpo físico, visible, palpable y material, y un cuerpo sutil, invisible, impalpable y etéreo, que conforman una sola unidad” (Fagetti 2007:73).

En las comunidades negras de la Costa Chica de Oaxaca, el complejo simbólico del susto evidencia una forma específica de considerar las causas responsables del espanto, etiologías que implican una agentividad variada del elemento corporal de la *sombra-espíritu* e influye directamente en los procedimientos rituales terapéuticos. Aun siendo una de las enfermedades más comunes, también es considerada como una de las más peligrosas al salirse la entidad vital de forma repentina y a veces prolongada. Efectivamente, cuando la persona espantada deja pasar tiempo y no

consulta a un especialista ritual, el susto se vuelve entonces un *espanto viejo* y más difícil de atender. La *sombra* también es nombrada *espíritu* en varias de las comunidades negras costeñas. La sombra es parte constituyente de la persona negra-afromexicana y, al salirse de su cuerpo de forma repentina, provoca una serie de síntomas y malestares físicos y emocionales. La sintomatología de la enfermedad varía en función del causante del espanto. En las comunidades negras de trabajo, la salida súbita de la sombra-espíritu no está causada por los dueños de lugar, sino que por haberse asustado de un animal, un temblor, una persona o ahogándose en un río o en el mar. Es decir que el espantarse tiene que ver con la persona y su falta de bravura en ese instante. La cualidad de valentía se realza y cobra todo su sentido en la oración ritual: “No te espantes, fulano, no seas cobarde”. Dentro de este sistema etiológico, el espanto de muerto figura como excepción en la medida en que, contrariamente a los otros espantos, esta enfermedad sí tiene sus causas en las acciones de un ser no-humano, pero no un dueño de lugar. El agente responsable del espanto de muerto es la sombra de una persona fallecida: “Es que a veces hay mucho espanto, es que dicen ‘me espantó el muerto’; no es el muerto, es la sombra, y esa sombra cuando está agarrando el espanto se siente acá, algo acá en la espalda, como que dice uno” (Participante en el taller de Llano Grande organizado en 2014 con el PUIC-UNAM, citado en Demol 2018:59). Si bien alguien se puede enfermar de espanto al ver a un muerto, es decir, el cuerpo de una persona fallecida, el espanto de muerto es causado sobre todo por la entidad anímica de un muerto, esto es, por su *sombra*: “En veces la sombra, por decir estamos aquí y se mueve algo y de repente te pones triste y triste, la mente anda largo, el espíritu del difunto lo cargas tú” (Gloria Silva, curandera, José María Morelos, mayo de 2022). El espanto de muerto es considerado de los más peligrosos (Aguirre Beltrán 2016 [1958]; Demol 2018): “Sí hay un espanto muy malo, que es de muerto, ese es el más pesado porque tanto [para] el enfermo como [para] la persona que te cura porque es muy pesado, mucho aire” (Carmela Silva, curandera, 52 años, Charco Redondo, agosto de 2021) (Figura 6).

En vida, la sombra-espíritu tiene la capacidad de salir del cuerpo, particularmente en caso de un susto provocado por una impresión fuerte y repentina que genera la salida del cuerpo material de la entidad vital. Y en la muerte, si la sombra se queda en el mundo de los vivos, se vuelve una entidad no-humana errante responsable del espanto de muerto.



Figura 6. Gloria Silva, curandera, José María Morelos.

Gloria Silva, healer, José María Morelos.

Agencia e Intencionalidad de la Sombra del Difunto al Origen del Espanto de Muerto

La sombra es parte constitutiva del cuerpo y de la noción de persona negra-afromexicana y se distingue de otros elementos corporales anímicos como el alma en su definición católica, cuya salida implica necesariamente la muerte, mientras que la salida del espíritu-sombra genera el padecimiento de espanto. No obstante, cabe señalar que la ausencia prolongada de la esencia vital de su cuerpo material -como en espantos antiguos- puede provocar la muerte de la persona. La preponderancia de la sombra aparece de forma contundente en los rituales funerarios, y por ende brota como entidad anímica y corporal fundamental de la constitución de la persona negra costeña, entidad que pervive después de la muerte. La particularidad de la *sombra-espíritu* reside en la necesidad de recibir los rituales funerarios (Velación, Nueve días, Levantamiento de sombra al terminar los Nueves días y Cabo de año) para que esta misma

entidad anímica acepté dejar el mundo de los vivos para alcanzar el de los difuntos en el panteón y volverse una *sombra en reposo* versus una *sombra pesada*, diferencia aunada por Gabayet (2020a). Una sombra que se queda en el mundo de los vivos se convierte en una *sombra pesada*, es decir, una entidad patógena. Aun habiendo perdido su materialidad, la sombra del difunto conserva su agencia e intencionalidad. Es preciso observar que la no aceptación de la sombra de reunirse con las *sombras en reposo* en el panteón se debe a varios factores, entre ellos el no cumplimiento de los debidos rituales funerarios, como los explica Celestina Morga, rezandera:

Sí, porque luego dice el vivo, “¿por qué mi muerto anda penando, me anda haciendo ruido?”. Todo porque no le recé sus nueve días. Es la creencia que uno tiene, que eso es lo que tiene uno, si yo no le recé los nueve días a mi muerto, va a andar haciendo ruido, moviendo trastes, no está uno a gusto; y ya

cuando uno dice “le voy a levantar sombra a mi muerto”, le va a dejar sus flores en el día indicado (Celestina Morga, rezandera, 60 años, Santo Domingo Armenta, septiembre de 2022).

A su vez, el devenir de una sombra pesada depende también de la forma de morir. Una muerte súbita por accidente o asesinato afecta el actuar de la sombra de la persona fallecida, o también el no haber cumplido una promesa con un santo o una virgen, o ser una persona de *sombra pesada* o de *sombra fuerte* (Demol 2023) desde el nacimiento. Al respecto, Aguirre Beltrán ya escribía en su etnografía de Cuijla:

El individuo con sombra pesada es peligroso aun después de muerto, si su sombra no ha sido levantada, pues entonces vaga por los lugares de su terrestre residencia convertida en espanto, fantasma o espíritu de muerto. Estos espíritus de muerto son los responsables de la enfermedad llamada espanto de muerto, cuya patogenia la explica el cuileño por la captura de la sombra del enfermo (Aguirre Beltrán 2016 [1958]:180).

Al hablar de la entidad corporal de la sombra y de la enfermedad de espanto de muerto, este trabajo aboga por transmitir la importancia de estas relaciones entre humano y no-humano en la constitución de la persona afromexicana y en sus procesos de salud-enfermedad-atención, “como parte de dinámicas relacionadoras más amplias, que trascienden el campo de lo ‘socialmeramente-humano’. Rompiendo de esta manera, al mismo tiempo, con la distinción limitante entre lo vivo y lo muerto” (De Munter 2016:631). Para ello, tenemos que agregar menciones etnográficas sobre los rituales terapéuticos de dicha enfermedad.

“No te espantes, no seas cobarde”. Palabra Ritual y Espacio del Rito Curativo

El recurso semántico reiterativo de la oración ritual “vente + nombre + no seas cobarde” en el ritual terapéutico no es fortuito dada su peculiaridad. Nos brinda elementos importantes acerca de la noción de persona negra-afromexicana como la potencial pusilanimidad del espíritu-sombra, y, en contraparte, la bravura como una calidad requerida del ser afrocosteño, característica ya enunciada por Aguirre Beltrán en su etnografía de Cuijla (2016

[1958]:178-179). Una fórmula ritual del llamado de *espíritu* -expresión semántica local para referirse a la acción ritual terapéutica-, que podría dejar entrever una forma de ser y estar en el mundo, una postura ontológica frente a la vida, fruto de una historia de sufrimiento, resistencias y resiliencia. Mientras se pronuncia la oración y se sigue repitiendo la frase ritual “no te espantes, no seas cobarde” a lo largo de la acción terapéutica, el especialista ritual realiza la limpieza del paciente con plantas específicas como la albahaca, ruda o cacahuananche, y luego le sopla al paciente con agua bendita, mezcal o aguardiente en todo el cuerpo (espalda, lado izquierdo, dorso, lado derecho, cabeza en los cuatro puntos cardinales, y, para terminar, en las manos, palma y dorso, y en los pies, planta y dorso). Durante toda la curación se encuentra en los pies del paciente una bandeja con cebo de veladora derretida en agua. Al concluir la acción ritual, la curandera o el curandero procede a la lectura del cebo para conocer el origen de los espantos (Figura 7).

En función de la lectura adivinatoria se decidirá cuántas curaciones se tendrán que realizar “hasta que la cera se quede limpia”. Entre estos rituales de curación de espanto y sus variables, destaca la especificidad y complejidad definida por su peligrosidad para la vida de la persona enferma y también para el curandero o la curandera. Para alcanzar mayor efectividad, se tendrá que realizar el ritual terapéutico en el espacio no-doméstico del panteón, con el fin de exigir directamente a la sombra del difunto liberar la sombra-espíritu del enfermo. Estos procedimientos están descritos en las narrativas siguientes: “Hasta el panteón muchas allá van a agarrar [el espíritu], porque están regañando al difunto, al espíritu, ahí están hablándoles allí. Y luego sanan” (Chagua, 75 años, partera y curandera, Collantes, febrero de 2021).

Ellos luego sienten su salud en su cuerpo, como quien dice “su espíritu anda fuera”, y ellos luego sienten cuando el espíritu te entra en tu cuerpo, por eso ella dice “vente espíritu”, por ejemplo, su nombre de la persona y al espíritu, “vente, vente acá está tu cuerpo”... y es donde se le despega poco a poco el muerto. (...) También allá se le reza [en el panteón], se le reza una novena... “devuelve el espíritu de fulano porque no es tuyo, a ti te tocó, ya te fuiste”, y le pegamos con las ramas de cacahuananche, y a él también “vente,



Figura 7. Oraciones para el regreso del espíritu-sombra en el ritual de curación de espanto.

Gloria Silva, curandera de José María Morelos.

Prayers for the return of the shadow-spirit in the espanto healing ritual. Gloria Silva, healer of José María Morelos.

vente, concéntrate en tu cuerpo” (...). Siete. Sí, de día y de noche, a las doce del día y a las doce de la noche, o más temprano a la hora que los traigan (mujer, 63 años, Llano Grande, 2014, Demol 2018:55).

En el ritual terapéutico de los espantos más corrientes, por así decirlo, la *llamada de espíritu* es la acción que permite convencer directamente al espíritu-sombra de regresar a su cuerpo, mientras que en el caso de un espanto de muerto, la acción ritual implica convencer de forma imperante a la entidad no-humana de la sombra del difunto soltar la sombra-espíritu de la persona enferma. Al hacer mención de los rituales terapéuticos de espanto y del espanto de muerto, no podemos hacer caso omiso de la centralidad de los santos y vírgenes. A través de las oraciones al santoral católico, se establece una comunicación con estos seres no-humanos, tanto con la sombra-espíritu extraviada del enfermo como con la sombra del difunto, exigiendo el regreso de la entidad vital a su cuerpo y el liberar la entidad vital detenida por el difunto (Figura 8).

La sombra-espíritu en vida muestra poder de agencia al salirse de su envoltura corporal cuando la persona experimenta un susto repentino; y, al morir la persona, esta permanece en un espacio entre el aquí -el mundo de los vivos- y el allá -el mundo de los muertos-; momento decisivo que tiene una temporalidad definida, la de los rituales funerarios. Un espacio tiempo que será determinante en el futuro de la sombra agentivada de la persona difunta: ser una *sombra en reposo* o volverse una *sombra pesada* patogénica.

A Modo de Reflexiones Finales

Este recorrido por las narrativas de los legos y de los especialistas rituales sobre la *enfermedad del monte* y el *espanto de muerto*, sus rituales de protección y cura, me permitió comprender con mayor profundidad la corporalidad negra-afromexicana costachiquense y acercarme a su teoría de persona. El trabajo de investigación se planteó desde una perspectiva antropológica con un enfoque ontológico relacional, considerando a la persona dentro de una



Figura 8. “No te espantes, no seas cobarde”. Curación de espanto de Montserrat por la curandera Carmela Silva. Charco Redondo.
 “Don’t be scared, don’t be a coward”. Healing Montserrat from *espanto* by Carmela Silva, healer. Charco Redondo.

red de relaciones sociales con humanos y no-humanos, cuyas interacciones participan en la constitución del cuerpo y de la persona negra costeña, así como tienen impactos en su salud emocional y física. El cuerpo afromexicano se distingue por esta particularidad del ser tono *activado* por la vía del ritual entre los legos, y por la sombra-espíritu, entidad fundamental de la constitución de la persona negra-afromexicana, con capacidad de agencia en vida y también en la muerte.

Las fronteras corporales de la persona afromexicana rebasan la concepción de un cuerpo individual. Existe la posibilidad de tener un cuerpo múltiple al nacer (Tola et al. 2024), en este caso preciso, cuerpo de animal. Al nacer, todas y todos poseen la potencialidad latente de adquirir una alteridad constituyente, provocada por medio de rituales específicos. Estos rituales de activación del lazo con el animal provocan una ligadura oculta que adquiere realidad material y ontológica de forma inmediata. Tanto los rituales de activación como los de curación están impregnados de un aura de misterio al mantenerse secreta la lógica ritual de la conversión y la de la sanación de la persona y del animal en el monte. El ritual de activación genera de facto un cambio ontológico de

la persona. De inmediato se hacen realidad mundos múltiples y divergentes entre *los que son* [animal] -por haberlos hecho animal al accionar este lazo entre el animal y la persona- y *los que no lo son*; y también diferencias sustanciales entre los profanos y los que son especialistas rituales, quienes detentan el don de relacionarse con los tonos y, a su vez, de transmutar de un mundo a otro adquiriendo la corporalidad animal de su tono pero sin perder la perspectiva humana, cosa que puede suceder solamente en caso de ebriedad (Demol 2023).

Entonces, podemos observar que el hecho de volverse tono por medio de un ritual de activación del vínculo, el *hacer* tono a uno, arroja una especificidad de los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca. De igual forma, la dimensión secreta acerca del responsable de la conversión, la percepción nefasta del tonalismo y el ritual del bautismo católico como medida por excelencia de protección entre los legos brotan de forma contundente como particularidades del tonalismo afromexicano costeño. Sin embargo, este sacramento de protección pierde toda efectividad y legitimidad en las palabras de los especialistas rituales. Si bien el ser tono es considerado peligroso para los

muchitos, el curandero de tono es reconocido como una persona de saberes, poderosa, respetada y también temida por el conjunto de la sociedad afromexicana de la costa. El hecho de que los especialistas rituales, curanderas y curanderos de tonos afirmen que su poder de activar el lazo entre el humano y el animal supera las fuerzas protectoras del bautismo católico, podría relacionarse con “una antigua rebeldía contra la imposición de ritos cristianos” (Aguirre Beltrán 2016 [1958]:186) de parte de mujeres y hombres de conocimientos entre los pueblos afrodescendientes desde la época colonial hasta nuestros días. En cuanto a la enfermedad del monte, la curandera o el curandero de tono sana a la persona salvando a su animal, pero a su vez ataca a otros tonos en las brosas -y por consiguiente a otras personas-, ejerciendo relaciones de parentesco ritual por un lado y de depredación por otro (Demol 2023; Gabayet 2020a, 2020b). Estas relaciones de depredación las encontramos también en la enfermedad de espanto de muerto, en donde la sombra de un difunto ejerce una acción depredadora sobre la persona.

Los difuntos son susceptibles de molestar y enfermar a los vivos cuando aquellos tienen una *sombra pesada* de nacimiento o por el hecho de volverse una sombra pesada -por haber fallecido de forma violenta, por no haber cumplido con una promesa o por no haber recibido los debidos rituales funerarios de despedida. Estas sombras vagan entonces por el mundo de los vivos, en el pueblo, en lugar de descansar en el mundo de los muertos como las *sombras en reposo*, en el panteón. Se vuelven entes patogénicos. Mientras que en diversas etnografías de pueblos originarios y afromexicanos de otras microrregiones del estado de Oaxaca, como en la Cañada (Demol 2023), encontramos rituales terapéuticos de espanto a cambio de un pago ritual al dueño del lugar responsable de la enfermedad, entre los pueblos afro de la Costa Chica estamos en presencia de una lógica de depredación sin reciprocidad. La acción terapéutica consiste en convencer y, si no es suficiente, exigir a la sombra del muerto soltar a la sombra del vivo para que este pueda recobrar la salud. Los rituales de curación de espanto dan cuenta de una identificación de entes, agentivados o no, en función del origen del espanto. El complejo simbólico del susto y del espanto de muerto evidencia la predominancia de la sombra-espíritu en la constitución del cuerpo y de la persona negra-afromexicana. Incluso en la muerte, aunque esté desprovisto de cuerpo material, la sombra-espíritu sigue ejerciendo agencia; es parte

de un *cuerpo locus* (Olavarriá Patiño et al. 2009) con capacidad de comunicación con entes extranaturales -como la sombra de un difunto-, y viceversa. La respuesta curativa conlleva una ritualidad intrínseca, haciendo el uso no-aleatorio de objetos, materias y gestos precisos en una secuencia definida en un espacio no-doméstico: el panteón.

Si bien los universos compartidos entre las comunidades negras-afromexicanas y los pueblos originarios de la Costa Chica de Oaxaca son evidentes en la esfera de la salud-enfermedad-sanación por una incorporación manifiesta de la alteridad indígena, destacan a nivel más profundo y encubierto elementos cosmológicos y ontológicos significativos de los pueblos negros-afromexicanos. En las acciones rituales propiciatorias y terapéuticas brotan procesos de adopción y creación, dejando entrever una forma de concebir el cuerpo, la vida y la muerte. A través de estas dos enfermedades -el espanto de muerto y la enfermedad del monte-, la sombra-espíritu y el tono surgen de forma decisiva como constituyentes del cuerpo y de la persona afromexicana costeña. El universo patógeno y curativo de los pueblos negros en la Costa Chica vislumbra sus horizontes corporales y ontológicos, expresiones de la memoria ritual y de la identidad negra costeña.

Una teoría de persona negra-afromexicana que nos enseña, parafraseando a Bastide (1996), una particular *plasticidad creativa negra*, nacida en un contexto histórico específico de constante diálogo con el vecinazgo indígena y de complejos procesos de sufrimiento, resistencia y resiliencia, marcados por la dominación colonial y por un racismo institucional y estructural que dio lugar a siglos de invisibilización constitucional, histórica y social de los pueblos afromexicanos⁸.

Agradecimientos: Agradezco profundamente a todas las personas de la Costa Chica que hicieron posible esta investigación y esta tesis; a todas las mujeres y a los hombres de cada una de las comunidades negras-afromexicanas de trabajo, todas las curanderas, parteras, y curanderas de tonos, y todos los curanderos y curanderos de tonos, quienes me abrieron las puertas de sus casas con tanta hospitalidad, compartiéndome sus experiencias, conocimientos, saberes y sabiduría. Agradezco profundamente a la Dra. María-Eugenia Olavarriá Patiño, mi directora de tesis, por su gran asesoría a lo largo de mi investigación doctoral; a la Dra. Natalia Gabayet y la Dra. Lina Berrio por ser mis lectoras y acompañarme en este proceso.

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (Conahcyt) por otorgarme una beca de estudios de doctorado durante cuatro años, sin la cual esta investigación no hubiera sido posible. Agradezco al Departamento de Ciencias Antropológicas

de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, por el espacio que me dio para cursar este posgrado. Agradezco a las y los evaluadores por sus comentarios enriquecedores y sugerencias, así como a la editora de la revista Chungara.

Referencias Citadas

- Acevedo Ávila, J. 2018. *Los Pueblos Negros de México: su Lucha por la Supervivencia Cultural y el Reconocimiento Jurídico*. Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México.
- Aguirre Beltrán, G. 2016 [1958]. *Cuijla: Esbozo Etnográfico de un Pueblo Negro*. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Bastide, R. 1996. *Les Amériques Noires*. Recherches et Documents, Amérique Latine, L'Harmattan, Paris.
- Capone, S. 2021. Coprésences et subjectivation dans les religions afro-atlantiques. *Lusotopie XX* (1-2):1-19.
- Chaca, R. 2020. Censo 2020: cuentan a los afros por primera vez. Comunidades negras serán incluidas en conteo de población del Inegi, tras su reconocimiento constitucional". (6 febrero) <https://www.eluniversal.com.mx/estados/centso-2020-el-reto-para-el-pueblo-afromexicano>
- Degoul, F. 2001. *Dos à la Vie, dos à la Mort: une Exploration Ethnographique des Figures de la Servitude dans l'Imaginaire Haïtien de la Zombification*. Thèse de doctorat. Aix-Marseille 3.
- Demol, C. 2018. *Protección y Cura. Medicina Tradicional en Pueblos Negros de la Costa Chica de Oaxaca*. PUIC-UNAM, CNDH, Ciudad de México.
- Demol, C. 2023. *Protección y cura. Horizontes corporales y nociones de persona entre los pueblos negros-afromexicanos en la Costa Chica y la Cañada, Oaxaca*. Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.
- De Munter, D. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los andes. Visitar y conmemorar entre familias Aymara. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 48 (4):629-644.
- Escobar, A. 2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social* 41:25-38.
- Espinosa Cortés, L.M. y J.F. Gutiérrez Morales 2015. Espanto y pérdida de la sombra: Copala, Guerrero. En *Miradas y Voces Afromexicanas sobre Salud-enfermedad en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, editado por L.M. Espinosa Cortés, 179-196. IINSZ, UNAM, México DF.
- Fagetti, A. 2007. El cuerpo sutil. Consustancialidad y contagio entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean. En *Antropología y Simbolismo*, editado por S. Millán, P. Fournier García y M.E. Olavarría Patiño, pp. 63-78. Conaculta, INAH, UAM, México D.F.
- Gabayet, N. 2018. *Vachers, Diables et Nahuales. La Mémoire Rituelle et le Concept de Personne chez les Peuples Noirs de la Costa Chica de Guerrero et de Oaxaca*. Tesis de doctorado. EHESS, Paris.
- Gabayet, N. 2020a. *El Tigre Escondido. Memoria Ritual de los Pueblos Negros de la Costa Chica*. Editorial Turner, Ciudad de México.
- Gabayet, N. 2020b. El ritual sutil de conversión al nahualismo de los pueblos negros de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. *Iberoforum* 15 (29):109-134.
- Goldman, M. 1996. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social* 44:27-35.
- Gutiérrez Morales, J.F. 2014. *Representaciones del Cuerpo. El Espanto y el Daño al Animal Compañero en Tres Comunidades Afromexicanas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Tesis de licenciatura en Antropología física. INAH, México DF.
- Hoffmann, O. y A.A. de Vida 2010. Las narrativas del anclaje y la pertenencia entre indígenas y afrodescendientes. Reflexiones desde México y Colombia. En *Mestizaje, Diferencia y Nación. Lo "Negro" en América Central y El Caribe*, editado por E. Cunin, pp.173-195. INAH, UNAM, CEMCA, IRD, México D.F.
- Hoffmann, O. 2006. Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología* 68 (1):103-135.
- Kohn, E. 2017. *Comment Pense les Forêts? Vers une Anthropologie au-delà de l'Humain*. Zones sensibles, Bruxelles.
- Lara Millán, G. 2012. *Espacios, Sociedades y Acción Institucional en la Costa de Oaxaca*, Conaculta/Gobierno del Estado de Oaxaca/ Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, Oaxaca.
- Marcus, G. 2001. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía Multilocal. *Alteridades* 11 (22):111-127.
- Menéndez, E. 2005. Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Revista de Antropología Social* 14:33-69.
- Neurath, J. 2011. Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas. En *Curanderismo y Chamanismo. Nuevas Perspectivas*, coordinado por L. Romero, pp. 21-41. BUAP, Puebla.
- Olavarría Patiño, M.E., C. Aguilar y E. Merino 2009. *El Cuerpo Flor*. UAM, México DF.
- Pitarch, P. 2021. Reseña de El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco. David Lorente Fernández. Artes de México, 2020. *Estudios de Cultura Náhuatl* 61:271-277.
- Restrepo, E. 2021. ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia. *Perspectivas Afro* 1 (1): 5-32.

Tola, F., A. dos Santos y S. Sarra 2024. ¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿Qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio? *Estudios Posthumanos* 3 (1):39-65. Varela Huerta, I. 2023. *Tiempo de Diablo. Usos de la Cultura y del Pasado en el Proceso de*

Construcción Étnica de los Pueblos Negros Afromexicanos. CIESAS, México DF.

Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipitií* 2 (1):3-22.

Notas

¹ La *brosa* implica una pelea física.

² Término vernáculo mexicano para referirse al cementerio.

³ “(...) consideran la ontología de manera plural sin reducirla a una cultura: mundos diferentes más que visiones diferentes del mundo”. Traducción propia.

⁴ “Puede ayudarnos a pensar de manera diferente sobre la antropología. (...) Esto puede ayudarnos a repensar la relacionalidad y superar la tendencia que tenemos a aplicar los principios lógicos de la relacionalidad lingüística a todas las formas posibles en las que los seres se relacionan entre sí”. Traducción propia.

⁵ Para más información, véase el trabajo de Varela Huerta (2023).

⁶ “Podríamos pensar en este vínculo retomando la noción de “mutualidad de ser” propuesta por Sahlins, es decir una relación entre entidades -humanas y no humanas- cuya existencia está íntimamente ligada. Habría entonces

“copresencia”, una incorporación progresiva de una alteridad constitutiva del sujeto. Esta incorporación produce un ser compuesto, un ser en participación, en relación. En este sentido, la participación es immanente a los procesos de individuación. No entramos en la “participación”, ya estamos contruidos por ella” (Sahlins 2011:13 citado en Capone 2021:5). Traducción propia.

⁷ “En todas las religiones afroatlánticas, la iniciación, momento central que marca la inscripción en un linaje religioso, se considera de hecho una auténtica “fábrica” ritual. La expresión que designa la iniciación -‘hacerse el santo’- refleja este trabajo de modelar el ser” (Capone 2021:4-5). Traducción propia.

⁸ A raíz de una ideología del mestizaje y luego de una política indigenista, la cual continuó de alguna forma este proyecto integracionista de homogeneización de la sociedad mexicana.