

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
2026. nº 26. Texto 15: 211-223

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v26.10272>
Recibido: 13-03-2026 Admitido: 27-05-2026

Desplazamiento lingüístico en el ritual chamánico nahua de la localidad de Cuacuila, municipio de Huauchinango, Puebla, México. Acercamiento etnográfico

Linguistic displacement in the Nahua shamanic ritual of the town of Cuacuila, municipality of
Huauchinango, Puebla, México. Ethnographic approach

Jonathan LECHUGA GARRIDO

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
jonathan.legarrido@gmail.com

Isaura Cecilia GARCIA LOPEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
isaura.garcia@correo.buap.mx

Resumen

En la actualidad, la extensión del español sobre las comunidades originarias ha generado un desplazamiento gradual de las lenguas que se practican en dichos espacios, especialmente en actividades que forman parte de su identidad y cosmogonía como comunidad. Por ende, el siguiente trabajo tiene como objetivo examinar el proceso de desplazamiento lingüístico en el ritual chamánico nahua de la comunidad de Cuacuila, perteneciente al municipio de Huauchinango, Puebla. Para ello, nuestra contribución parte del acercamiento a la comunidad en dos etapas específicas del ritual: en primer lugar, se registró la labor de los especialistas rituales en lo exterior; posteriormente, se llevó a cabo en la casa de una especialista ritual en momentos de curación. Todo lo anterior en función de las interdicciones motivadas por las necesidades del entorno en el discurso del *tlapatiani*. Por consiguiente, la discusión que presentamos nos permite explorar entidades que brindan sentido y una forma más de ver el mundo.

Abstract

Presently, the spread of Spanish over native communities has caused a gradual displacement of the languages that are practiced in these spaces, especially in activities that are part of their identity and cosmogony as a community. Therefore, the following work aims to examine the process of linguistic displacement in the Nahua shamanic ritual of the Cuacuila community within the municipality of Huauchinango, Puebla. For this, our approach sets off from two specific stages of ritual: first, the work of the ritual specialists was recorded outdoors; later, it was carried out inside the home of a ritual specialist during the moments of healing. All of the above in terms of the interdictions motivated by the needs of the environment in the discourse of the *tlapatiani*. Thus, the discussion we present allows us to explore entities that provide meaning and another way of seeing the world.

Palabras Clave

Lengua. Comunidad. Chamanismo. Animismo. Multiculturalismo
Language. Community. Shamanism. Animism. Multiculturalism

Introducción

La Sierra Norte de Puebla se articula como un espacio con amplia diversidad cultural y lingüística. Siendo así, el presente estudio se sitúa en la comunidad de Cuacuila¹, perteneciente al municipio de Huauchinango y que goza de un amplio reconocimiento respecto de sus procesos rituales. Desde hace mucho tiempo, los *tlapatiani* de la comunidad –en su gran mayoría, de origen nahua– son respetados y socorridos no solo en los confines geográficos del sitio, sino también en otros contextos, sea dentro o fuera del estado.

La comunidad de Cuacuila registró una población aproximada de 2,988 habitantes, según datos del INEGI (2020), conformada en su mayoría por hablantes de náhuatl. Esta localidad limita con la cabecera municipal de Huauchinango, situada a cerca de treinta minutos a pie o quince minutos utilizando el transporte público que parte desde el centro. Asimismo, mantiene una proximidad geográfica con Ocpaco al sur, Acatlán y Texcapa al norte y Xaltepec y Papatlazolco al este, dentro del estado de Puebla.

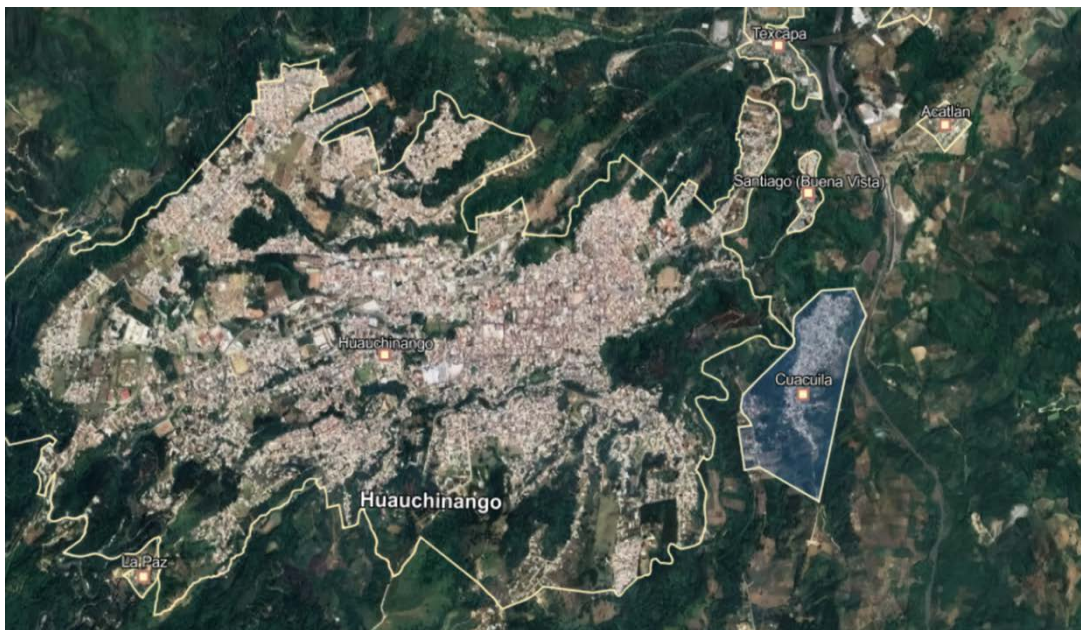


Figura1. Mapa de Huauchinango ubicando la localidad de Cuacuila. INEGI, 2025.

En este sentido, el fenómeno de movilización llevado a cabo por grupos e individuos de otras comunidades –y por ende, también de otras culturas– implica un intercambio mutuo entre ellos y los especialistas rituales: mientras los primeros viajan desde lejos para llegar a la comunidad, los segundos se esfuerzan por “explicar” y “hacerse entender” entre personas con las que no comparten más que la creencia en el proceso de curación, optando por usar una lengua distinta a la suya en aras de ser comprendidos. Debido a la inmediatez que Cuacuila tiene respecto de la cabecera municipal –en su mayoría hablante del español– ha motivado un proceso de intercambio recurrente, resultando en el desplazamiento del náhuatl a escalas todavía más profundas, como lo es en la esfera religiosa.

El trabajo en la comunidad de Cuacuila se llevó a cabo en dos etapas distintas, atendiendo a criterios específicos. En primer lugar, se acudió a los festejos de la *Virgen de la Candelaria* –santa patrona de la población– para documentar la labor de los especialistas rituales en el exterior, así como con personas y grupos ajenos a la comunidad y a la lengua. En segunda instancia, el estudio tuvo lugar en la casa de una especialista ritual, tanto en espacios vacíos –laboralmente hablando– como en momentos de curación.

El objetivo principal de esta metodología fue abarcar todos y cada uno de los aspectos sugeridos por Ferro (2010) en la elaboración de una *etnografía de oficio*, cuestión que pudo llevarse a cabo de forma adecuada y que permitió profundizar posteriormente en la hipótesis principal de todo el proyecto.

¹ De los nahuatlismos *kua* –*tlakuak*– “cima, arriba” y *ukuila* “gusanos (de seda)”, que da como resultado “la cima de los gusanos (de seda)”.

Además de ello, el uso de variables —en este caso, de contexto y circunstancias— nos permitió obtener datos perfectamente contrastables entre sí, lo que enriquece el panorama alrededor del objeto de estudio.

Con la investigación aquí esbozada pretendemos realizar un análisis del ritual chamánico nahua en términos de desplazamiento lingüístico, partiendo de las interdicciones en el discurso del *tlapatiani* como muestra de un proceso gradual de ajuste, motivado por las necesidades del entorno. Ello permite visualizar, en síntesis, un fenómeno de movilización con precedentes históricos considerablemente amplios, ahora desde el ángulo de la lengua.

Las investigaciones etnográficas sobre Cuacuila. Antecedentes

Para distintas disciplinas, las prácticas religiosas de orientación nahua han simbolizado desde siempre un terreno complejo de análisis, sobre todo si se considera la naturaleza eminentemente crítica que reviste a sus diferentes sectores. Bajo esta tesitura, no es de extrañar que sean pocos los acercamientos a la comunidad de Cuacuila, incluso cuando su relevancia en los actos rituales está más que probada dentro y fuera de sus confines geográficos².

Hasta la fecha, cinco son los trabajos que han estudiado de manera profunda e interdisciplinaria a la comunidad nahua de Cuacuila. Si bien sus propósitos son distintos, guardan estrecha relación con la finalidad del presente estudio y, al mismo tiempo, fortalecen el conocimiento general de la comunidad, abarcando temas como la migración, el compadrazgo, las relaciones de poder y por supuesto, el terreno religioso.

Cerca del año 2000, Patricia González Valencia culmina su trabajo de tesis titulado *Migración e identidad en una comunidad nahua: el caso de Cuacuila, municipio Huauchinango, Puebla*. El corte de la investigación es antropológico-social, con énfasis en las causas y consecuencias del desplazamiento nahua hacia otros sectores, generalmente ciudadanos. Si bien el análisis es interesante en su conjunto, el primer capítulo resalta gracias a la profundidad con la que se estudian los motivos de la comunidad, empezando por su situación geográfica y culminando con sus prácticas religiosas, bastante conocidas ya en los alrededores de la Sierra Norte.

Para el año 2002, Iván Pérez Téllez —uno de los especialistas sobre el tema— presenta *La cosmovisión nahua de Cuacuila: una aproximación etnográfica*, trabajo de tesis que expone de forma brillante el constructo religioso de la comunidad, estableciendo por primera vez una esquematización asequible y cercana a lo que los habitantes conocen de sí mismos.

Siguiendo esta misma línea temática, en 2011 aparece *Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla*, un breve artículo que profundiza en la dinámica subyacente a la comunidad, donde humanos y no-humanos conviven y se comunican gracias a las mediaciones del *tlamatcame*.

En ese mismo año, se publica *Incorporación, artefactos e interfase: el dispositivo chamánico nahua*, trabajo de investigación que puntualiza los motivos y elementos implicados dentro del trabajo ritual, así como en las funciones que estos adoptan antes, durante y después de las intervenciones del *tlamatcame*. De esta forma, se enfatiza en los métodos empleados por el chamán y en la capacidad inherente a su naturaleza para modificar y comunicar a las dos realidades que habita de forma simultánea.

Por último, *Ontología y chamanismo entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla*, se publica cerca del 2015. En este artículo, Iván Pérez Téllez busca profundizar todavía más en las proposicio-

² Con base en lo dicho por Pérez (2002, p. 62), los chamanes de Cuacuila gozan de una excelente reputación tanto en su comunidad como en las poblaciones aledañas, cuyo origen —cabe resaltar— no necesariamente es nahua, sino también totonaco. Al respecto, Alain Ichon señaló que “el gran centro religioso es el poblado de Coacuila [Cuacuila], distante algunos kilómetros de Huauchinango. La reputación de sus curanderos rebasa en mucho los límites de la región náhuatl, puesto que numerosos totonacos de Jalpan, de Pápalo y otros poblados del norte hacen el viaje a Coacuila; algunos, durante muchas veces en su vida, a pesar de los grandes gastos que significan el desplazamiento y la consulta. Se piensa que solamente en Coacuila se podrán curar algunas enfermedades rebeldes, y, sobre todo, se podrá hablar directamente con los muertos de la familia” (1990, p. 162). Un argumento similar sigue Stresser-Péan (2013, p. 59) al decir que el prestigio de la comunidad es tanto que incluso los totonacos del norte buscan ayuda de los *tlapatiani*, pese a la distancia —geográfica y cultural— que tienen con ellos.

nes hechas dentro de sus tres trabajos anteriores, sosteniendo la hipótesis del *animismo* como la forma más asequible de comprender la organización del sector ritualístico y cosmogónico en la comunidad.

Sobre el particular religioso en Cuacuila. Contexto del estudio

Debido a su complejidad y carácter enigmático, analizar la cosmogonía de la comunidad nahua de Cuacuila constituye un desafío significativo. Tal como ocurre con diversas corrientes de pensamiento – especialmente aquellas alejadas del marco convencional– los esfuerzos por sistematizarlas suelen exceder las capacidades del investigador. En el caso del ritual nahua, esta dificultad es de índole humana más que teórica, y fundamentalmente no está determinada por factores observables. Por lo tanto, se presenta una descripción etnográfica fundamentada en los acontecimientos documentados.

De forma esencial, la cosmogonía nahua de Cuacuila se articula con base en tres actores principales. En primer sitio se encuentra la *sociedad común*, humanos de carne y hueso que llevan a cabo todo tipo de actividades laborales, económicas y lúdicas. Su papel en la comunidad es tan importante como el de sus semejantes, con quienes entablan relaciones de compadrazgo, amistad o cariño profundo. Se dirá, pues, que son habitantes normales. En segunda instancia aparecen los *no-humanos*³, entidades que carecen de envoltorio físico, pero que existen y realizan acciones de forma similar a como lo hace la sociedad común. Al igual que en las comunidades “visibles”, los no-humanos adoptan diferentes formas y tienen distintos temperamentos, por lo que pueden ser buenos o malos, empáticos o indiferentes, traviosos o irascibles. Se encuentran en las montañas, los ríos, las cuevas, los bosques, el aire e incluso, en las herramientas de uso cotidiano. En este punto, es importante decir que para los integrantes de la comunidad la existencia de los no-humanos está más que probada. No son alegorías ni elementos simbólicos, sino verdaderas entidades que influyen en el acontecer diario de los sujetos, sea para su bienaventuranza o desdicha⁴.

En virtud de lo expuesto, la presencia del *tlapatiani* como tercer elemento es fundamental. A través de competencias transmitidas por otros *tlapatiani* ya fallecidos, frecuentemente mediante prácticas de carácter coercitivo, el chamán desempeña un papel mediador entre el ámbito humano y el no-humano, favoreciendo una interacción armónica entre ambos. Su autoridad se sustenta tanto en aspectos ontológicos como lingüísticos, utilizando un discurso bifurcado que permite articular comunicación efectiva en ambos dominios y, de este modo, establecer vínculos positivos. En ausencia de esta capacidad, los planos permanecerían aislados, perpetuando su desconocimiento y conflicto. La labor del *tlapatiani* resulta, por consiguiente, esencial para la preservación del equilibrio cosmogónico dentro de la cosmovisión nahua, lo que subraya su relevancia tanto para la comunidad humana como la no-humana. Fuera de este rol, ninguna otra figura cuenta con la preparación necesaria para asumir tal responsabilidad.

En síntesis, se observa una colectividad orientada por principios filosóficos animistas, en la cual convergen tres agentes principales: la sociedad común, los no-humanos y el *tlapatiani*, quien actúa simultáneamente como canal comunicativo y mediador en las relaciones sociales.

Los *yehyecame* o aires negativos

Tal como se ha mencionado al inicio, los no-humanos están dotados de agentividad y, por tanto, pueden adoptar diferentes temperamentos y formas. De todos ellos, los más temidos por la comunidad son los llamados *yehyecame* o “aires negativos”, entidades irascibles que son capaces de generar daño a los humanos e incluso, entrar en su cuerpo para realizar toda serie de actos, en su mayoría reprobables. Por lo general, su fin es recibir reconocimiento u ofrendas alimenticias, que pueden ser desde un plato de comida hasta la sangre de un animal, como las gallinas o los becerros.

Para saber específicamente qué es lo que el *yehyecame* desea, los afectados deben ir con el *tlapatiani*, quien a través de su consulta podrá entablar conversación con él y señalar al humano la cantidad

³ Para facilitar el trato durante la investigación, adopto aquí la nomenclatura de Iván Pérez Téllez al respecto. Se dirá que “no son humanos” en tanto adolecen de una representación física reconocible, aunque coincidan en numerosos aspectos con aquellos que sí la poseen.

⁴ Con frecuencia, la forma en que humanos y no-humanos establecen relación es a través de los sueños. Al igual que como sucede con la acción del *tlamatcame*, este espacio permite superar las barreras físicas que impiden un trato mucho más cercano entre ambos sujetos y así, unir sus dos dimensiones. El único diferenciador, entonces, viene a ser su manifestación corpórea, tal y como consta en las diferentes constituciones físicas adoptadas por los no-humanos.

y la frecuencia con la que deben ser realizadas las ofrendas. Cumplido el tiempo y pagadas las deudas, el *yehyecame* dejará de asechar a su víctima y tendrá que vagar nuevamente hasta encontrar otro envoltorio físico para repetir el mismo proceso.

En esencia –y en tanto humanos–, todos los integrantes de la comunidad son susceptibles de ser atacados por un *yehyecame*, dependiendo muchas veces de sus actividades laborales y lúdicas, incluyendo la exposición que poseen frente a los sitios donde los aires negativos se resguardan. De esta manera, los actores sociales pueden vivir de forma normal, sabiendo que su paso por ciertos lugares o la participación en diferentes eventos puede elevar o disminuir el número de veces que son afectados.

En relación con la interseccionalidad

Considerando a la lengua como vehículo de transmisión cultural y al ámbito lingüístico⁵ religioso como la esfera más reticente al cambio⁶, es posible dimensionar el grado de profundidad alcanzado por el desplazamiento del náhuatl en los últimos años, así como sus resultados y derivaciones inmediatas.

Bajo esta tesis, la elección del análisis con base en las interdicciones lingüísticas⁷ se sustenta a través de tres grandes cuestiones:

- 1) El amplio margen de estudio, que guarda estrecha relación con las características eminentemente religiosas del objeto inicial. Como bien señaló Casas (1986, p. 20), el terreno que engloba al *tabú lingüístico* y sus correspondientes *eufemismos* recae casi siempre en el ámbito de lo místico, cuya fuerza es más grande mientras mayor sea el desapego de las actividades “modernas”. Para el caso de Cuacuila, esta característica se cumple correctamente.
- 2) La naturaleza transitoria y ocasional de los eufemismos permite identificar un estado específico de la lengua. En oposición a lo que suele asumirse, el empleo del eufemismo delimita temporal y espacialmente el sistema lingüístico en el que surge, facilitando así su comparación con estados anteriores o fenómenos afines. Por consiguiente, constituye una de las herramientas más empleadas para el estudio del desplazamiento lingüístico.
- 3) Como método de caso, el estudio de interdicciones lingüísticas permite establecer hipótesis con base en datos concretos. Dada su flexibilidad, estos mismos datos pueden trasladarse a otras áreas –como la lingüística de corte social y antropológico–, motivando el incremento de sus alcances y el perfeccionamiento de los resultados. La presente investigación, pues, nació justamente de esta colaboración interdisciplinaria.

Por ende, analizar el discurso del *tlapatiani* bajo la lupa de las interdicciones lingüísticas permite vislumbrar dos grandes situaciones. Por un lado, el grado de desplazamiento actual que sufre su lengua de origen –el náhuatl– a la luz de un proceso inevitable de modernización y olvido. Por el otro, las implicaciones religiosas y culturales que se desprenden del uso eufemístico y como ello modifica necesariamente el escenario de acción donde tiene cabida, siendo en este caso el ritual chamánico de la comunidad nahua de Cuacuila.

Encuadre teórico-metodológico

Como se expone en este trabajo, la investigación parte del concepto de interdicciones lingüísticas para analizar el proceso de desplazamiento que ha experimentado la lengua náhuatl en la comunidad de Cuacuila. El estudio se enfoca en el discurso del *tlapatiani* o *tlamatcame* según la terminología de Pérez (2002), considerando detalladamente las diversas etapas del proceso curativo.

⁵ Se retoma esta noción partiendo de *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*, estudio publicado por la UNESCO en el año 2006. Perfeccionado por Carrasco (2020, p. 46), el concepto de *ámbito lingüístico* “[...] refiere no solo al espacio en donde se utiliza la lengua, sino también a los participantes y las temáticas [...]”. Siendo así, es posible hablar de sectores especializados, como es el caso del religioso que se retoma en la presente investigación.

⁶ Por su alto grado de especificidad y naturaleza críptica.

⁷ Como herramienta metodológica, se elige la nomenclatura de Casas (1986) al respecto de tal fenómeno. Bajo esta tesis, *interdicción lingüística* equivale a la “[...] presión externa, psicológica o social que motiva la no utilización de formas léxicas existentes en la lengua, originando el proceso eufemístico” (p. 37).

Para Ferro (2010a, p. 56) –y en consonancia con lo dicho anteriormente–, toda investigación de carácter etnográfico debe transcurrir a través de dos etapas elementales: una primera en donde tiene lugar el proceso de observación /pregunta / registro y otra posterior, que conlleva la formulación de hipótesis y el desarrollo de argumentos, siendo su carácter profundamente interpretativo. De esta manera, un estudio de tales características –y al menos en su primera instancia– no busca ceñir los datos a la comprobación de una teoría, sino hacer que la teoría permita comprender de manera íntima el mundo y los sistemas estudiados, algo similar a la propuesta de *descripción profunda* defendida por Clifford Geertz (2003, p. 24) y que es tan valorada en el campo antropológico.

Dadas las características del objeto de estudio seleccionado en el presente proyecto, se tomará como base de análisis la metodología propuesta por Germán Ferro Medina (2010a) respecto de los *oficios*, tópico de interés en una suerte de guías de observación⁸ para el trabajo etnográfico que fueron elaboradas por el autor durante la década pasada. Con lo anterior, se pretende establecer un panorama de datos suficientemente amplio, del cual sea posible elaborar interpretaciones pertinentes, mucho más cercanas a la realidad.

Sobre el contacto lingüístico

Dentro del inagotable mundo de las terminologías lingüísticas, la lengua ha simbolizado siempre un punto de inflexión para los estudiosos de la disciplina. En este sentido –y sorteando temporalmente las dificultades metodológicas del caso– se opta aquí por la definición de Carrasco (2020), instalada mucho más cerca de los alcances propios del estudio subsecuente. Para ella,

“El lenguaje como facultad humana, y principalmente la lengua como sistema de comunicación, contiene los elementos léxicos y gramaticales que sirven como *referentes culturales particulares capaces de organizar el mundo*; con ellos se transmiten las ideas, valores y cosmovisiones de cada comunidad o sociedad” (p. 38; el resaltado es propio).

Tal como ha quedado de manifiesto, el concepto de lengua adoptado en la presente investigación parte de considerarla como una estructura en constante movimiento, dependiente de los hablantes y sus necesidades. Siendo así, nunca se está ante un producto terminado y ello explica los diferentes fenómenos de ajuste que surgen mediante el vínculo de realidades paralelas de la lengua, algo que comúnmente es llamado como *contacto lingüístico*. Si bien es cierto que muchas veces este tipo de influencia se lleva a cabo de manera pasiva –y en ocasiones, casi imperceptible– Corredor (2018) es clara al señalar que

“[...] el contacto de lenguas genera la más de las veces una situación conflictiva en la que dos –o más– sistemas lingüísticos compiten entre sí, provocando el desplazamiento total o parcial de uno de ellos en diversos ámbitos del uso” (p. 68).

Entendiendo que las situaciones de contacto entre lenguas implican un proceso de conflicto, Corredor (2018, p. 69) introduce los conceptos de *lealtad* y *deslealtad lingüística* para describir aquellos escenarios en los que la persona hablante promueve o desvaloriza el uso de su idioma, según corresponda. Estas dinámicas no responden a una decisión arbitraria, sino que resultan de un conjunto de circunstancias determinadas por factores contextuales, sistémicos y culturales. En consecuencia, la lealtad o deslealtad lingüística debe analizarse como un resultado y no como una causa, ya que revela problemáticas de mayor alcance.

Por ello, considerar a la lengua como un producto de los hablantes deriva necesariamente en atribuirle un carácter cambiante y siempre dialógico, que permite al mismo tiempo las situaciones de con-

⁸ Las guías de observación restantes refieren a eventos y espacios muy diversos. Para comprender con profundidad el hecho, puede consultarse *Guía de observación y valoración cultural* (2009), *Guía de observación etnográfica y valoración cultural a un barrio* (2010b) y *Guía de observación etnográfica y valoración cultural: fiestas y semana santa* (2011). Los tres artículos complementan la serie elaborada por Ferro.

tacto ya mencionadas con anterioridad. En tanto no se trata de un sistema cerrado, su vínculo con otras estructuras es posible incluso cuando este proceso conlleve cierto grado de conflicto.

Sobre la cultura, la multiculturalidad y la globalización

En su discusión sobre los fenómenos de bilingüismo y contacto, Appel y Muysken (1996) parten de un supuesto interesante: es factible considerar a la lengua como un vehículo de la cultura, pero esta no se articula como el único elemento diferenciador frente a otras realidades de la misma naturaleza. En este sentido, “[...] una identidad étnica cultural o social diferenciada no siempre va unida a una lengua diferenciada, mientras que sí existen grupos con distintas lenguas que poseen identidades fuertemente interrelacionadas” (Appel y Muysken, 1996, p. 36). De tal forma –y en tanto la lengua es uno de sus componentes–, se vuelve necesario profundizar en el concepto de *cultura* y sus elementos asociados.

Sorteando las evidentes dificultades terminológicas que esta palabra acarrea –y que Olivé (2004) ya señala muy puntualmente–, ha de entenderse por cultura a

“[...] una comunidad que tiene una tradición desarrollada a lo largo de varias generaciones, cuyos miembros realizan cooperativamente diferentes prácticas, por ejemplo cognitivas, educativa, religiosas, económicas, políticas, tecnológicas, lúdicas y de esparcimiento –lo cual significa estar orientados dentro de esas prácticas por creencias, normas, valores y reglas comunes–, que comparten una o varias lenguas, una historia y varias instituciones, que mantienen expectativas comunes, y se proponen desarrollar colectivamente proyectos significativos para todos ellos” (p. 31-32).

Tal como puede notarse, esta definición prima el sentimiento de unión y empatía entre los sujetos que comparten una misma cultura, independientemente del territorio geográfico que habiten en el presente. Se está en consonancia, pues, con lo ya señalado por Appel y Muysken (1996) al principio de este apartado. Similar a como sucede con la lengua, los sistemas culturales deben entenderse como estructuras en constante dinámica e intercambio. Con base en ello, Olivé (2004) propone los conceptos de *multiculturalismo* e *interculturalismo*, cuya esencia parte de

“[...] un modelo de sociedad [...] democrática y justa, que aliente la interacción armónica y constructiva entre los pueblos y culturas [...] con base en el derecho de cada uno a tomar decisiones por sí mismo acerca de su proyecto colectivo de desarrollo” (p. 25).

Con lo anterior, pensar en una categorización cualitativa de las culturas –tal como ha venido siendo desde hace tiempo– es completamente absurdo. Si bien es imposible negar la existencia de sistemas hegemónicos, su poder no debería implicar un desdén hacia las estructuras menos populares, ya que eso atenta contra la autonomía de estas.

Al respecto de tales estructuras “dominantes”, pensar en los procesos de *globalización* se vuelve por completo necesario. Pese a ello –siguiendo a Olivé (2004, p. 18)–, las implicaciones exclusivamente económicas del término ya están siendo superadas, por lo que es necesario ampliar sus alcances. En este sentido, ha de entenderse que la globalización es mucho más que un intercambio de economías: se esgrime como una interdependencia de distintos factores en la mejora de la calidad de vida y que deberían, en la práctica, ser alcanzados y disfrutados por todos los sujetos.

Ahora bien, si se asume que la globalización busca crear redes de contacto en cualquier parte del mundo, los elementos dominantes se abrirán paso de forma desmedida sobre aquellos cuya fuerza es menor, viéndose obligados a ceder.

Lo anterior constituye, pues, la principal amenaza a la interculturalidad y los espacios de expresión individual, por lo que es necesario crear políticas que velen en todo momento por los espacios vulnerables antes que por los beneficios –mayormente económicos– desprendidos de su explotación.

Resultados de estudio⁹

Primer momento, sobre la labor en exteriores

En el presente año, Cuacuila celebró del 25 de enero al 02 de febrero su tradicional fiesta patronal en honor a la Virgen de la Candelaria. Como parte de las actividades, los especialistas rituales tienen permitido instalarse alrededor de la iglesia para ofrecer sus labores de curación no solo a los habitantes, sino también –y principalmente– a los visitantes. Tal como se ilustró en el apartado anterior, las curaciones ofertadas en este espacio son menos complejas en comparación de aquellas que se llevan a cabo en la casa del *tlapatiani*, dado que en tal caso se necesita de elementos especiales –como prendas, pertenencias o fotografías– y visitas constantes.



Figura 2. Iglesia de la Virgen de la Candelaria. Su característica más reconocible es el campanario inclinado.

Fuente: Jonathan Lechuga Garrido, 2025.

⁹ Las entrevistas fueron realizadas con pleno consentimiento de las participantes y de los consultantes, cuya única condición fue reservar su identidad por respeto a las labores curativas. Los datos registrados en la tabla 3 y 5 provienen tanto de transcripciones de audio como de notas de campo y se complementan con el discurso ritual del *tlapatiani*. Ello se debe a que el discurso suele ser “rápido” y en náhuatl es poco entendible para quien no conoce la lengua a profundidad.

Con respecto al objeto de estudio —es decir, la palabra *yehyecame*¹⁰—, se documentó un empleo reducido en el trato con los consultantes, prefiriendo los usos eufemísticos documentados en la Figura 3.

Tabú lingüístico	Usos eufemísticos documentados
<i>Yehyecame</i>	Mal de ojo Mal aire Mala energía Estar/sentirse pesado Topar aire Tener al malo

Figura 3. Sobre los usos eufemísticos de *yehyecame* en el discurso del *tlapatiani* bajo exteriores. Fuente: Jonathan Lechuga Garrido, 2025.

Las razones de este hecho son sencillas de comprender si se toma en cuenta el contexto del discurso: se trata de un ambiente donde el especialista ritual tiene que “hacerse entender” y “hacer entender a los otros” sobre las características de su labor curativa, comenzando desde el diagnóstico hasta llegar a la completa solución del conflicto, siempre que pueda resolverse en una sola intervención.

Dicho por ellos mismos, la confianza del consultante aumenta si se explica el proceso que ha de seguirse en su caso y como en este contexto la mayoría de los solicitantes son hablantes del español, el *tlapatiani* debe utilizar esta lengua para que aquellos comprendan las características de su problema. Establecido el contacto inicial —es decir, hecho el diagnóstico y compartido con el consultante—, el *tlapatiani* puede emplear el náhuatl de forma normal durante la curación.



Figura 4. *lyantle* improvisado. Pequeño altar —*lyantle* en náhuatl— con mesa de trabajo exterior. Instalados por el especialista ritual en la calle Ignacio Zaragoza —justo a un costado de la Iglesia de la Virgen de la Candelaria— en el marco de la fiesta patronal. Sobre el paliacate rojo se encuentra el dinero dado al *tlapatiani* por sus curaciones. Si no se trata de una labor especializada, el monto es totalmente voluntario. A la izquierda, huevos de gallina. A la derecha, plantas medicinales como romero, manzanilla y tomillo. Sobre las mismas, un espray esotérico. La botella más grande contiene agua de rosas. Los envases pequeños son de pomadas, algunas de ellas elaboradas de forma artesanal. Más arriba, copal e incienso. Fuente: Jonathan Lechuga Garrido, 2025.

¹⁰ Tal como quedó ilustrado en un apartado precedente, la elección de *yehyecame* como foco de estudio responde a su relevancia dentro del aparato cosmogónico nahua de Cuacuilá. Dentro de la categorización de no-humanos, son quizá las entidades con mayor injerencia en el plano físico, siendo la amplia gama de usos eufemísticos una prueba de ello.

Segundo momento. Sobre la labor en interiores

El segundo momento de la investigación se llevó a cabo en la casa de una especialista ritual, quien ha preferido reservar su nombre por temas personales.

El jueves 13 de marzo de 2025 se acompañó a la *tlapatiani* durante todo el día, previo acuerdo sobre las características del proyecto y sus alcances. A su casa llegaron cuatro consultas: dos para curaciones físicas, una para quitar “el mal de ojo” y la última que se trató de un trabajo especial mucho más complejo. Para este –como ya se ha mencionado– se necesita más de una visita, por lo que no fue posible dar un seguimiento recurrente.

En referencia al objeto de estudio, el registro de *yehyecame* aumentó considerablemente en las etapas subsecuentes al diagnóstico, como lo es el discurso para comunicarse con los aires y las oraciones que se dan en nombre del afectado. Lo anterior confirma una de las hipótesis secundarias del proyecto –ilustrada ya en el primer momento– con respecto de la posibilidad que el *tlapatiani* tiene para usar su lengua nativa cuando el primer contacto ha sido exitoso.

Tabú lingüístico	Usos eufemísticos documentados
<i>Yehyecame</i>	Topar aire Mal de ojo

Figura 5. Usos eufemísticos registrados en interior. Fuente: Jonathan Lechuga Garrido, 2025.

De esta manera –y partiendo de las observaciones concernientes al presente estudio–, el uso del español se reserva en exclusivo para los espacios donde se necesita información directa del consultante, como aquello que siente, sus motivos para acudir con la especialista y ciertos cuestionamientos específicos que dependen de la gravedad del caso.

Si bien es cierto que la etapa donde se utiliza el español es pequeña en contraste con la totalidad del acto curativo, ello no debería disminuir la atención en el acto selectivo de los especialistas rituales, quienes ven “poco práctico” el uso de su lengua ya no solo en el diagnóstico, sino también en otras etapas más profundas. Incluso si esto ocurre de forma esporádica, es un hecho al que se necesita prestar el debido cuidado.

Análisis y discusión de los resultados obtenidos

La propuesta de Corredor (2018) respecto de los hechos de *lealtad y deslealtad lingüística* es bastante útil para comprender la actitud del hablante respecto de su lengua. Pone de manifiesto que aquellos actos de desplazamiento –aparentemente mínimos– son el resultado de una serie de causas más amplias, que no siempre se encuentran bajo la libre elección del sujeto. A tales hechos, Terborg (2004, p. 84-85) asigna el nombre de *presiones*, entendidas como aquello que el individuo siente para actuar de una manera específica o, por el contrario, para evitar el ejercicio de un evento determinado.

En lo que respecta al hablante –y con base en sus intenciones, articuladas en compañía de las presiones–, la elección lingüística estará orientada hacia aquella alternativa que conlleve un esfuerzo menor para el desarrollo del tema en una circunstancia particular (Terborg, 2004, p. 118). Si dos hablantes de distintas lenguas tienen intenciones de comunicarse, aquello se articulará como el objetivo común. Los esfuerzos de ambas partes tendrán como meta el entendimiento, para lo cual es necesario evitar el uso de formas que no sean familiares entre sí, primando aquellas que contribuyan al sostenimiento del diálogo.

Ahora bien, tratándose de una situación aislada, este ejercicio de intercambio no influye de manera profunda en el constructo de las lenguas. Sin embargo, para los casos de contacto lingüístico –donde aquel acto de negociación ocurre a cada momento y en todas partes–, los hechos son por completo distintos. Para Terborg (2004), en tales circunstancias se genera lo que él llama *ecología de presiones*, explicada de la siguiente manera:

“[...] cuando hay diferentes lenguas en contacto sus hablantes experimentan diferentes presiones que surgen a raíz de él. Existen ecologías lingüísticas que mantienen un equilibrio de presiones y se pueden considerar ecologías estables, ya que esta situación se ha mantenido sin grandes modificaciones durante algún tiempo [...] La ecolo-

gía se ve afectada cuando aumentan las presiones sobre una parte de los hablantes en esta situación de contacto” (p. 83-84).

Volviendo a la comunidad de Cuacuila, en su ecología lingüística —originalmente de base náhuatl— la lengua española comenzó a actuar como un elemento de presión, al que pueden atribuirse distintos orígenes. Uno de ellos es la circunstancia geográfica del sitio con respecto de Huauchinango, cabecera municipal donde la mayoría de sus habitantes son hablantes del español. Lo segundo, por supuesto, el amplio reconocimiento tenido por los *tlapatiani* desde hace mucho tiempo, todo gracias a sus habilidades curativas y que ha motivado el desplazamiento de otras personas —no necesariamente hablantes del náhuatl— hasta la comunidad. En ambas circunstancias descritas, pues, existe un fenómeno complementario de presión.

Con respecto al discurso de los especialistas rituales, es evidente que el español tiene ya una intervención constante dentro del mismo. Atendiendo a la hipótesis interdictiva del presente trabajo, que *yehyecame* esté ingresando al terreno del tabú lingüístico es muestra de que los *tlapatiani* han tenido que ejercer una labor de intercambio y negociación comunicativa durante muchísimo tiempo. Aquello que bien pudo comenzar como un hecho particular —similar a lo señalado por Alain Ichon (1990, p. 162) cuando habló de aquellas personas que emprendían el viaje desde Veracruz para llegar hasta Cuacuila— alteró progresivamente la ecología lingüística de la comunidad, resultando en un proceso de desplazamiento cuyos síntomas pueden percibirse incluso en el ámbito religioso.

Recordando las afirmaciones de Appel y Muysken (1996) respecto de la lengua y su relación con la cultura, tales alteraciones lingüísticas no constituyen un evento aislado para los habitantes y mucho menos para su forma de ver el mundo. Porque para Cuacuila, *yehyecame* no es simplemente una construcción conceptual: en tanto integra un plano complementario para los humanos, se articula como pieza clave dentro de su cosmogonía, al igual que otros elementos de la misma naturaleza.

Siendo así, todo tipo de alteración en las construcciones de la lengua tiene un impacto en el entorno cultural donde aquellas se insertan. Por tal motivo, lo que ocurre en el discurso del *tlapatiani* es síntoma de una ecología lingüística desequilibrada, que al decantarse por el español motiva alteraciones dentro de todo el conjunto comunitario. Lo anterior posee implicaciones altamente complejas, en tanto Cuacuila posee una gran mayoría de hablantes del náhuatl. Si la curva de presiones se mantiene orientada a otra lengua, entonces el desplazamiento lingüístico —y, por ende, cultural— será mucho más acelerado, impactando en ámbitos cuya escala de cambio es menor en comparación de otros.

Tal como quedó de manifiesto en el apartado precedente, el uso de las interdicciones lingüísticas dentro del discurso del *tlapatiani* solo tuvo lugar en las primeras etapas, que corresponden al diagnóstico y a la contextualización del problema. No hay registro de otras en momentos posteriores, lo que permite afirmar que la intervención del español —factor de presiones— se encuentra en una escala baja, considerando otro tipo de ambientes donde tales intercambios lingüísticos son más recurrentes. Si bien es cierto que en la comunidad algunos eufemismos derivados de *yehyecame* son utilizados fuera del contexto ritual —de forma necesaria dada la organización ideológica de Cuacuila, ya detallada antes—, entran en una esfera distinta, de características mucho más sociales. Esto último sucede cuando hay intercambios entre hablantes del náhuatl y del español, siendo los primeros quienes lo usan para que los segundos entiendan el referente global, que en este caso son los *yehyecame*. Por cotidiano entendemos: interacciones en el mercado, conversaciones espontáneas, pláticas en eventos donde la presencia de hablantes del español es mayor como ferias y demostraciones artísticas, entre otros.

Conclusiones

El enfoque basado en interdicciones resulta especialmente útil para analizar el desplazamiento lingüístico, particularmente en contextos de alta complejidad como el religioso. En relación con el discurso del especialista ritual, se observa una transformación estructural, notable sobre todo durante las primeras etapas, cuando la negociación dialógica es más visible.

En este sentido, la aparición de eufemismos en español dentro del ámbito religioso constituye un fenómeno relevante que merece atención, ya que evidencia una mayor resistencia al cambio en comparación con otros sectores. Aunque dicha presencia pueda identificarse principalmente durante las fases

iniciales del discurso producido por el *tlapatiani*, adquiere relevancia dentro de un panorama general en el que el náhuatl está siendo desplazado progresivamente por el español.

Si asumimos que la comunidad de Cuacuila experimenta este proceso de desplazamiento, el debate sobre sus consecuencias debe trascender las implicaciones exclusivamente lingüísticas, considerando el marco cultural específico en el que se desarrollan. Si bien los aspectos lingüísticos pueden funcionar como indicadores de la problemática, no constituyen el núcleo del fenómeno. Las aportaciones de Corredor (2018) y Terborg (2004) han permitido evidenciar que los procesos de contacto y desplazamiento lingüístico están intrínsecamente ligados a una cultura particular, la cual experimenta transformaciones paralelas a los cambios en la lengua, dado que esta última es parte integral de la estructura social.

En Cuacuila, la organización cultural e ideológica presenta una elevada complejidad. En este contexto, el desplazamiento de conceptos trasciende el simple reemplazo de términos: implica la modificación de entidades fundamentales para la cosmovisión local, con las que se establecen relaciones de convivencia y negociación, independientemente de su materialidad.

Como se ha demostrado, la introducción de eufemismos en el discurso del *tlapatiani* apenas comienza a manifestarse. Sin embargo, su sola presencia indica que el fenómeno de desplazamiento lingüístico alcanza actualmente niveles más profundos, impulsado también por el papel central de Cuacuila como espacio ritual en la Sierra Norte de Puebla. La presente discusión pretende servir como argumento en favor de la defensa del multilingüismo, lo que implica a su vez la protección de la multiculturalidad en todas sus formas.

Bibliografía

- Appel, René y Muysken, Pieter. (1996). Capítulo 1. Introducción: bilingüismo y contacto de lenguas. *Bilingüismo y contacto de lenguas* (p. 9-20). Editorial Ariel.
- Carrasco Grajales, Vanessa Miroslava. (2020). *Desplazamiento lingüístico en tres generaciones de una comunidad zapoteca de Oaxaca* [tesis de maestría]. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Casas Gómez, Miguel. (1986). *La interdicción lingüística. Mecanismos del eufemismo y disfemismo*. Servicio de publicaciones. Universidad de Cádiz.
- Corredor Tapias, Joselyn. (2018). Aproximación a la sociología del lenguaje: hacia unas consideraciones generales. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, (31), p. 59-77.
- Ferro Medina, Germán. (2009). Guía de observación y valoración cultural. *Apuntes: revista de estudios sobre patrimonio cultural*, 22 (1), p. 34-53.
- Ferro Medina, Germán. (2010a). Guía de observación etnográfica y valoración cultural: santuarios y oficios. *Apuntes: revista de estudios sobre patrimonio cultural*, 23 (1), p. 56-69.
- Ferro Medina, Germán. (2010b). Guía de observación etnográfica y valoración cultural a un barrio. *Apuntes: revista de estudios sobre patrimonio cultural*, 23 (2), p. 182-193.
- Ferro Medina, Germán. (2011). Guía de observación etnográfica y valoración cultural: fiestas y semana santa. *Apuntes: revista de estudios sobre patrimonio cultural*, 24 (2), p. 222-241.
- Geertz, Clifford. (2003). Parte I. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de las culturas* (p. 19-40). Editorial Gedisa.
- González Valencia, Patricia. (2000). *Migración e identidad en una comunidad nahua: el caso de Cuacuila, municipio Huauchinango, Puebla* [tesis de licenciatura]. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ichon, Alain. (1990). *La religión de los totonacas de la Sierra*. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/app/cpv/2020/resultadosrapidos/default.html?texto=Huauchinango>
- Olivé, León. (2004). Pluriculturalidad y globalización. *Inter-culturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización* (p. 17-57). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Téllez, Iván. (2002). *La cosmovisión nahua de Cuacuila: una aproximación etnográfica* [tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Téllez, Iván. (2011). Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla. En Laura Romero (coordinadora), *Coloquio. Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería* (p. 83-96). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Pérez Téllez, Iván. (2011). Incorporación, artefactos e interfase: el dispositivo chamánico nahua. *Etnografía de las regiones indígenas de México*, INAH, p. 223-237.
- Pérez Téllez, Iván. (2015). Ontología y chamanismo entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla. *Universi-*

- dad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas*, 23, p. 245-262.
- Stresser-Péan, Guy. (2013). El Sol-Dios y Cristo. *La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. Fondo de Cultura Económica.
- Terborg Schmidt, Roland. (2004). *El desplazamiento del otomí en una comunidad del municipio de Toluca* [tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- UNESCO. (2003). Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas. *Reunión Internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO "Salvaguardia de las Lenguas en Peligro"*, p. 1-19.

