

VOLVER AL
CHAMANISMO

LA OSCURIDAD,
EL SILENCIO
Y LA AUSENCIA

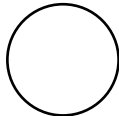
LAURA ROMERO
COORDINADORA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
UNIVERSIDAD DE LAS AMÉRICAS PUEBLA



VOLVER AL
CHAMANISMO

LA OSCURIDAD,
EL SILENCIO
Y LA AUSENCIA



Volver al chamanismo: la oscuridad, el silencio y la ausencia / Laura Elena Romero López, coordinadora y autora, Johannes Neurath, Pedro Pitarch Ramón, Iván Pérez Téllez, Alessandro Questa Rebolledo y David Lorente Fernández. Ciudad de México: Fundación Universidad de las Américas, Puebla; Universidad, Iberoamericana A. C., 2022.

248 p. 15.5 x 22.5 cm.

ISBN 978-607-8674-61-9 (UDLAP)

ISBN 978-607-417-873-9 (Ibero)

1. Sociedad y ciencias sociales – Sociología y Antropología – Antropología – Antropología social y cultural, etnografía – 2. Medicina tradicional – Chamanismo – Pueblos originarios de México. I. Romero López, Laura Elena, coord. II. Neurath, Johannes. III. Pitarch Ramón, Pedro. IV. Pérez Téllez, Iván. V. Questa Rebolledo, Alessandro. VI. Lorente Fernández, David.

F1219.3.M5 V65 2022



D. R. © 2022 Fundación Universidad de las Américas, Puebla
Ex hacienda Santa Catarina Mártir s/n, San Andrés Cholula,
Puebla, México, 72810
Tel.: +52 222 229 20 00
www.udlap.mx / editorial.udlap@udlap.mx
ISBN: 978-607-8674-61-9

D. R. © 2022 Universidad Iberoamericana A. C.
Prolongación Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe
Ciudad de México, México, 01219
Tel. +52 55 5950-4000
<https://publicacionesibero.ibero.mx/>
ISBN: 978-607-417-873-9

Primera edición: junio de 2022
Diseño editorial: Angélica González Flores
Primera edición electrónica: agosto 2022

Este libro fue dictaminado bajo un proceso doble ciego por pares académicos especialistas en los temas abordados en el texto.

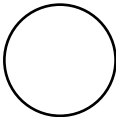
Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio del contenido de la presente obra, sin contar con autorización por escrito de los titulares de los derechos de autor.

El contenido de este libro, así como su estilo y las opiniones expresadas en él, son responsabilidad los autores y no necesariamente reflejan la opinión de las instituciones coeditoras.

Versión en PDF para difusión.

VOLVER AL
CHAMANISMO

LA OSCURIDAD,
EL SILENCIO
Y LA AUSENCIA



LAURA ROMERO
COORDINADORA

David Lorente · Johannes Neurath · Iván Pérez Téllez
Pedro Pitarch · Alessandro Questa

UDLAP®



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO

Índice

1

**Volver al
chamanismo...**

11

**La caosvisión
de los maestros
del desorden
que llamamos
chamanes**

JOHANNES NEURATH

20

2

**Sinestesia
ontológica.
Fragmentos de
una etnografía de
la comunicación
sensorial en el
chamanismo
tseltal**

PEDRO PITARCH

58

3

**El drama
nocturno:
chamanismo,
oscuridad y
ausencia en
los rituales
terapéuticos de
la sierra Negra de
Puebla**

LAURA ROMERO

86

4

**La oscuridad necesaria:
el chamanismo nahua
contemporáneo**

IVÁN PÉREZ TÉLLEZ

1 1 4

5

**El silencio presente
y la ausencia
rumorosa. Diversidad,
contradicción e
incertidumbre entre
los masewal de la sierra
Norte de Puebla**

ALESSANDRO QUESTA

1 4 8

6

**La mirada de los
espíritus-cazadores.
Aspectos cinegéticos
y agrícolas en el
chamanismo nahua**

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ

1 8 6



Volver al chamanismo...

Este libro es resultado de una historia de intereses académicos compartidos, de aprendizajes y, también, por qué no decirlo, de amistad, pues escribir un libro colectivo implica dialogar, pero también esperar para ver concretado lo que hemos construido en conjunto. Es, además, resultado de un proceso largo, de poco más de una década, de encuentros entre diversos colegas interesados en pensar el chamanismo como una herramienta de análisis, así como el papel que ha jugado en la antropología, específicamente, en la mexicana.

Quienes escribimos aquí compartimos, al menos, dos ideas: la primera, y quizá la más importante, es que estamos de acuerdo en que el chamanismo es una categoría problemática que debe ser discutida (acaso ya desechada), pero en su uso podemos encontrar elementos interesantes para pensar de manera estratégica la forma en que distintos pueblos, en este caso huicholes, nahuas de diversas regiones y tseltales, configuran sus conceptos sobre el mundo y las relaciones entre los seres que lo pueblan; la segunda, es nuestro interés por destacar la contemporaneidad de las prácticas chamánicas, alejándonos

con ello de cualquier argumento esencializante que —al folclorizar y exotizar— omita el sentido que en cada comunidad tienen estas prácticas para darle el que creemos que tiene.

El trabajo conjunto de los autores de estas páginas tiene un antecedente importante: el número 118 de la revista *Artes de México*, editado en 2015 (Romero, 2015). Ese proyecto fue impulsado gracias al apoyo de Gabriela Olmos, subdirectora de la revista en esa época y editora de nuestro número. Un día, platicando con ella en un pequeño local de tlayudas en la Feria de las Culturas Indígenas de la Ciudad de México, pensamos en él. Le propuse entonces, a razón de lo hallado en mi tesis de doctorado, que ese número debía estar trazado a la par de tres categorías: el silencio, la ausencia y, sobre todo, la oscuridad. Me parecía importante establecer categorías diferentes al éxtasis para entender un fenómeno ampliamente extendido en el mundo: las relaciones entre humanos y no-humanos. Además de resultar importante en términos conceptuales, lo era también en términos metodológicos, pues ponía en el centro del análisis conceptos a los cuales no solemos darles valor en lo etnográfico, ya que aluden fundamentalmente a lo que no se apela y a lo que pareciera no tener asidero empírico.

La edición 118 de la revista *Artes de México* resultó en un hermoso ejemplar en blanco y negro que remata con unas bellas páginas a color. El perfil de la revista nos había permitido llegar a un amplio público para el cual el chamanismo, y sobre todo el chamanismo indígena, resulta particularmente llamativo, pues se asocia al misticismo y al consumo de enteógenos. Nuestro número apostaba a que, al enfatizar el poder performativo y actual de esas mismas prácticas, podríamos mostrar que el trance o el éxtasis no son el único asunto importante del tema. Con muchos datos en el tintero, quise darle continuidad a ese ejercicio y escribir el libro que el lector tiene en sus manos. En el camino sucedieron varias cosas que pospusieron su publicación, entre ellas el nacimiento de mi hijo, Patricio, y una prolongada cuarentena que al día que escribo esta presentación no concluye todavía. Un virus nuevo, SARS-CoV-2, provocó una pandemia que tiene a la humanidad sumida en una crisis sanitaria y económica desde enero de 2020.

La propuesta para el libro fue darle continuidad a nuestro trabajo en *Artes de México*, pero ahora enfocándolo a un

documento de corte más etnográfico y teórico, donde la discusión sobre el chamanismo fuera el eje, y el silencio, la ausencia y la oscuridad, el pretexto para hacerlo. Así, cada autor decidió la manera en que alguna de estas tres categorías serviría de guion para cuestionar el tema central. Enriquecimos nuestros argumentos y, finalmente, conformamos este libro cuyo propósito es ofrecer al lector interesado en el tema, un texto que dialoga —desde lo etnográfico— con las personas que, en las distintas comunidades indígenas de las que aquí hablamos, han compartido con nosotros sus reflexiones sobre el cosmos, sus habitantes y las interacciones entre ellos.

En cada texto se desarrolla una discusión específica encaminada a explorar líneas particulares alrededor del tema general. De este modo, el primer documento, «La caosvisión de los maestros del desorden que llamamos chamanes», de Johannes Neurath, permite al lector tener una idea general de cuál ha sido el devenir del concepto de nuestro interés, el chamanismo, y por qué resulta ser tan problemático. Una de las aportaciones más importantes es que el autor discute críticamente, muy a su estilo, la idea de que el chamanismo es una antigua religión que ha perdurado «sin modificaciones sustanciales en regiones periféricas» y evidencia el papel que esta «fascinación por las “sobrevivencias”» tiene como parte de un contexto colonial. Es decir, Neurath nos alerta sobre los prejuicios que hay detrás del concepto. Esta reflexión sobre el chamanismo resulta central en un contexto donde cada vez con más fuerza los pueblos indígenas reclaman sus derechos políticos y sociales, y pone el dedo en la llaga de lo que ha sido nuestra disciplina. Con esto como antecedente, en la segunda parte de su texto, el autor nos presenta algunas particularidades del chamanismo wixarika. Cuestionando seriamente esta especie de obsesión por el consumo de peyote, expone un chamanismo cuyo propósito central está en ser un acto de negociación que busca mantener momentáneamente el *statu quo* en un cosmos, complejísimo, donde lo que domina no es el orden sino el caos.

Por su parte, Pedro Pitarch nos ofrece una «guía provisional» para reflexionar, a partir de complejos fragmentos de cantos rituales, sobre los «códigos sensibles», no sólo como mecanismos de comunicación entre los espíritus y los seres humanos, sino también de construcción de la alteridad. En

este contexto, el sonido, el gusto y el olfato se configuran como los elementos que guían las estrategias comunicativas de los seres humanos, y logran sus propósitos frente al mundo de los no-humanos. Así, el autor nos permite acercarnos al mundo sensorial tseltal, un mundo que de origen es hediondo, pero mediante el ritual se configura como fragante. Finalmente, el autor retoma una de las aportaciones más importantes de sus reflexiones sobre los ejes analíticos de la obra: la relación entre ruido y silencio, pues expresa —mediante sus datos etnográficos— el poder que la palabra ritual tiene para acallar el mundo de la enfermedad y la dolencia, cuyos lenguajes, carentes de la elocuencia de la lengua verdadera, amenazan la existencia de los seres humanos.

En el tercer capítulo, «El drama nocturno: chamanismo, oscuridad y ausencia en los rituales terapéuticos de la sierra Negra de Puebla», se emplean dos categorías para pensar el chamanismo nahua del sureste poblano: la discontinuidad ontológica (Descola, 2012) y la asimetría perceptiva (Bonhomme, 2005). Con ellas se explican las relaciones entre los seres humanos y los no-humanos, y enfatiza en las consecuencias que «ver sin ser visto» tiene en una red de relaciones altamente riesgosa para los primeros. Estas mismas categorías sirven para comprender la relevancia que la oscuridad y el ocultamiento tienen en los procesos iniciáticos de los especialistas nahuas, quienes emplean su saber (ver, soñar y hablar) para conseguir iluminar y mostrar aquello que ha producido la enfermedad. En este texto, al igual que en el anterior, los fragmentos de las enunciaciones rituales serán un elemento muy importante para mostrar el argumento de ambos autores.

Siguiendo con los textos de los pueblos nahuas, Iván Pérez Téllez, basándose en los datos de campo resultado de su extenso trabajo en la región de Huauchinango, presenta, específicamente en la comunidad de Cuacuila, un aparente conflicto entre el acelerado proceso de modernización y la «continuidad» de las prácticas rituales de los chamanes nahuas, discutiendo cómo estos dos elementos parecerían mutuamente excluyentes. Así, en medio de la bonanza económica, derivada de un largo proceso de migración, la envidia y la brujería se han puesto en el centro de las relaciones entre las personas. Ahí, el chamanismo ha venido a convertirse en un bien



QUIENES LEAN ESTE
LIBRO PODRÁN
ENCONTRAR EN SUS
TEXTOS DIVERSAS
POSTURAS FRENTE
AL CHAMANISMO, EL
RITUAL, EL CUERPO
Y LAS ALMAS.

primordial, pese a la necesidad de los nahuas de mostrarse cada vez menos vinculados a «prácticas» que son pensadas como propias de pueblos remotos y sumamente tradicionales, lo que sea que eso signifique en un país invadido por el racismo y el desconocimiento de las implicaciones reales de la diversidad cultural. En la segunda parte del texto, el autor pasa a un análisis más particular de los rituales de iniciación, siempre desde el argumento inicial, la búsqueda de alejarse de un don que, si bien es un regalo, también tiene implicaciones en una sociedad en la que se halla arraigado históricamente el desprecio hacia «el otro», hacia los sujetos que han sido racializados y llamados «indígenas».

Basado en su trabajo de campo en Santa María Tepetzintla, Alessandro Questa ofrece un interesante cuestionamiento respecto a la forma en que el chamanismo ha sido pensado en la antropología mexicana. Define como «chamanismo antropológico» a aquél en donde el papel del chamán como experto no es cuestionado, e incorpora la idea de la convención y la invención en este ejercicio académico. Su intención es mostrar las distintas formas en que los humanos entran en contacto con los espíritus, apelando a los conocimientos que los masewal tienen para ello. Sin duda, los datos etnográficos con los que cuenta le permiten ir construyendo su argumento, que muestra la diversidad entre los pueblos indígenas, incluso de comunidades vecinas. Es decir, mientras en algunas regiones el conocimiento se reconoce como un bien distribuido de manera heterogénea entre los sujetos, en otras —como la que el autor nos presenta— existe una forma distributiva menos radical. En su texto, Questa emplea dos viñetas etnográficas para ejemplificar las interacciones de los masewal con la enfermedad y sus causas, sus estrategias y los caminos, nunca lineales y congruentes, sino con frecuencia entramados en aparentes contradicciones que no son eso, sino más bien argumentos epistemológicos basados en principios distintos a la lógica racional cartesiana.

Finalmente, en «La mirada de los espíritus-cazadores. Aspectos cinegéticos y agrícolas en el chamanismo nahua», David Lorente nos habla de la tradición chamánica de los nahuas de Texcoco, mediante una serie de atractivos argumentos que giran en torno a revisar las formas de relación entre

humanos y no-humanos. Estas formas derivan, fundamentalmente, del carácter carencial del mundo-otro, el de los seres subacuáticos, que se aprovisionan mediante un principio de predación cosmológica. En este sentido, presentar un mundo no-humano en términos de sus carencias, como un «Tlalocan al revés», es quizá una de las aportaciones más interesantes del capítulo, pues nos permite cuestionar la imagen prototípica de los mundos «virtuales» indígenas, para entender numerosos datos —incluso los presentados en este libro— donde la humanidad está constantemente acechada por las potencias no-humanas. Asimismo, es importante destacar que ese origen carencial deriva de la ausencia de luz solar, la cual limita la existencia misma de los *ahuaque*.

Así pues, quienes lean este libro podrán encontrar en sus textos diversas posturas frente al chamanismo, frente al ritual, el cuerpo y las almas. Nuestras identidades narrativas se exponen en este documento con la intención de comprender las formas en que los cosmos indígenas operan. Todos nosotros hemos querido, no obstante, poner al centro de nuestras reflexiones los datos etnográficos y las lenguas de nuestras y nuestros interlocutores. Las reflexiones que aquí presentamos se sustentan en extensas temporadas de campo que nos han permitido reconocer que para los pueblos indígenas hay una existencia amenazada, lamentablemente, no sólo por los espíritus y los no-humanos.

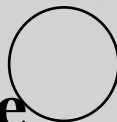
Por último, queremos agradecer a la Universidad de las Américas Puebla y a la Universidad Iberoamericana por su disposición para publicar este libro, así como a las y los dictaminadores que en ambas instituciones revisaron el documento en un proceso de doble ciego. Sus aportaciones fueron sumamente importantes para mejorar nuestros análisis.

Referencias

- Bonhomme, J. (2005). Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon. *Social Anthropology*, 13(3), 259-273.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Romero, L. (coord.) (2015). Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia. *Artes de México*, 118.



**La caosvisión de
los maestros
del desorden
que llamamos
chamanes**



JOHANNES NEURATH

Museo Nacional de Antropología

La supuesta antigüedad del chamanismo

Investigar sobre el chamanismo en Mesoamérica tiene una complicación muy particular, tanto en etnografía como en arqueología. Es que parece que los expertos en el tema son particularmente conservadores. En lugar de enfocarse en los aspectos creativos del chamanismo, o en su complejidad relacional, insisten en la vigencia de algunos de los paradigmas más viejos, como el difusionismo o el evolucionismo, tal como lo representa, sobre todo, la obra de Mircea Eliade (1951). No sólo no cuestionan al clásico rumano de la historia de las religiones, sino que sostienen con mucho entusiasmo que el «chamanismo» es definible por su cosmovisión y el empleo de «técnicas arcaicas del éxtasis».

Debo confesar que, ocasionalmente, para no ser identificado con los *shamaniacs*, o para no involucrarme en discusiones anacrónicas y estériles con los eliadistas que abundan en la antropología mexicana, he decidido evitar la palabra «chamanismo» y usar conceptos afines, como ritual y especialistas rituales, términos que no presentan problemas conceptuales tan grandes. Pero tampoco quisiera que me tomen como un

«chamanofóbico». Alice Kehoe (1997, 2000) y Andrei Znamenski (2003, 2007) aclaran muchos de los problemas conceptuales y de investigación empírica que, desde sus inicios en la Rusia zarista, acompañaron los estudios sobre las prácticas aborígenes de la vasta región que se llama Siberia. En realidad se trata de fenómenos bastante diversos, pero lo que se popularizó fue la visión de Mircea Eliade (1951), basada en una investigación de gabinete que define el chamanismo como una arcaica religión universal con doctrinas y liturgias bien definidas: una iniciación con características muy específicas, el uso de ciertas vestimentas y de un tambor, la práctica del viaje chamánico, la importancia del *trance* y una cosmología dualista elaborada y centrada en un árbol, una montaña o un pilar.

Eliade era un erudito, especialista en la India antigua, pero nunca realizó ningún tipo de trabajo de campo en Siberia, no leía ruso y mucho menos conocía las lenguas nativas de Rusia o de Asia Central. Más bien, lo que sí vale la pena entender es que ciertos aspectos del entusiasmo por el chamanismo son un síntoma de nuestra disciplina, así que, eventualmente, volver al tema, pero con una mirada muy crítica, nos puede servir para superar una antropología en el fondo culturalista que equipara lo auténtico con lo antiguo y menosprecia el mundo contemporáneo.

Los libros sobre chamanismo por lo regular comienzan con la famosa pintura llamada *El hechicero* de Trois Frères, una gruta decorada magdalenense —o sea, del Paleolítico Superior— de la región Midi-Pyrénées en el suroeste de Francia (Vitebsky, 2001). Se trata de una figura grabada y parcialmente pintada en negro que representa un ser quimérico con piernas humanas, órganos genitales masculinos, extremidades posteriores de oso, cola de caballo, astas y orejas de ciervo, barba de bisonte y ojos de búho. Este enigmático personaje, que se halla situado en un lugar casi inaccesible, a cuatro metros de altura, por encima del resto de las pinturas y dominando el espacio a su alrededor, es el más famoso de la cueva y ha recibido múltiples interpretaciones: un brujo practicando un rito mágico, una divinidad de la caza, pero sobre todo ha sido interpretado como un chamán en trance. Para Weston La Barre (1972), incluso es evidente que el personaje en cuestión había tomado alguna droga psicotrópica.

A partir de este tipo de interpretaciones se ha concluido que la religión de los primeros seres humanos fue el chamanismo. Es más, los chamanes fueron los primeros dioses. Como afirma La Barre, «the ancestor of the god is the shaman himself, both historically and psychologically. There were shamans before there were gods. The very earliest religious data we know from archaeology show dancing masked sorcerers or shamans at Lascaux, Trois Frères, and other Old Stone Age [Paleolithic] caves» (1972, p. 161). Como dice el arqueólogo Hodaya Sidky, refiriéndose a Eliade (1951) y a autores más recientes, como Winkelman (2000), «shamans are credited for everything from the origins of religion and art to the evolution of human cognition and the rapid rise of culture in modern *Homo sapiens*» (Sidky, 2010, p. 86).

Pero aún más problemático es plantear que la antigua religión chamánica haya perdurado sin modificaciones sustanciales en regiones periféricas, como el norte de Asia, y entre pueblos amerindios, o en la cultura popular de la Europa medieval y renacentista (Ginzburg, 2005).

En su revisión crítica sobre la cuestión de la antigüedad del chamanismo, Sidky (2010) llega a la conclusión de que en realidad no existe evidencia sólida para afirmar que el chamanismo siberiano sea un fenómeno particularmente antiguo y mucho menos que refleje la religión de los primeros seres humanos. Para empezar, ni siquiera se sabe mucho sobre la arqueología de Siberia. Monumentos como las estelas con renos voladores en Mongolia noroccidental podrían, eventualmente, ser parte de prácticas chamánicas, igual que ciertos elementos de los entierros de Pazyryk en las Montañas Altai que datan del siglo V a. C., donde se han encontrado cuerpos con tatuajes y esculturas doradas de venados (Vitebsky, 2005, p. 6-10), pero se necesitaría mucha más información arqueológica para comprobar la antigüedad y continuidad del chamanismo en Asia Central y Septentrional.

Por otra parte, sabemos que el *Homo sapiens* durante la mayor parte de su historia no ha sido sedentario ni agricultor, así que hay un argumento válido de que, efectivamente, no deberíamos subestimar la importancia del legado de las prácticas religiosas prehistóricas. Tal vez, inclusive, se podrían comprobar ciertas tradiciones de larga duración. Pero ¿por qué



EL CHAMANISMO NO
NECESARIAMENTE ES
UN FENÓMENO DE
GRUPOS TRIBALES
Y TRADICIONALES,
SINO QUE FLORECE
EN SOCIEDADES
COMPLEJAS.

la insistencia en la continuidad ininterrumpida entre las prácticas de pueblos actuales y aquellas del Paleolítico? A las críticas puntuales a la hipótesis sobre la antigüedad del chamanismo, tenemos que añadir una reflexión crítica sobre el entusiasmo que se genera a partir de la idea de que el chamanismo se haya originado entre los grupos cazadores-recolectores paleolíticos y mantenido prácticamente inalterado en zonas de refugio no influenciadas por desarrollos posteriores. Esta fascinación por las «sobrevivencias» sólo se explica en un contexto colonial, donde la historicidad y agentividad de los pueblos indígenas son negadas por completo. Pueblos que se definen por una ausencia de contemporaneidad o por ser fósiles vivientes del pasado primitivo son interesantes, pero no pueden tener los mismos derechos que grupos humanos normales. En la dinámica que Rosaldo (1991) llama «nostalgia imperialista», los estudiosos del chamanismo gozan al estar frente a los últimos vestigios de una espiritualidad que proviene de los orígenes de nuestra especie. Simplemente no se tendría la misma satisfacción si se supiera que el chamanismo es también un fenómeno del mundo contemporáneo.

Al entusiasmo por el arcaísmo y las continuidades le conviene la metodología difusionista, donde un fenómeno como el chamanismo se define a partir de una lista de rasgos que se pueden reconocer fácilmente, tanto en vestigios antiguos como en prácticas actuales. Muchas veces basta identificar un solo rasgo de la lista de elementos que, según Eliade, definen el chamanismo para que los entusiastas estén convencidos. Ya mencionamos la famosa gruta Trois Frères, donde se ve un personaje en un principio antropomorfo, tal vez enmascarado y con rasgos de diferentes animales, pero ¿quién nos garantiza que el personaje en cuestión en realidad esté en *trance* y realizando un viaje chamánico, o no, por ejemplo, simplemente danzando?

Heródoto menciona en un capítulo multicitado que los escitas usaron el cáñamo como droga psicotrópica: «Los escitas toman la simiente del cáñamo, se meten debajo de las mantas, y entonces tiran la simiente sobre las piedras calentadas al rojo vivo, y la simiente exhala un perfume y produce tanto vapor que ningún brasero griego podría superar tal cantidad de humo: los escitas aúllan encantados en su baño de vapor» (Heródoto, 2008, p. 37; Ginzburg, 2005, p. 220). Esta descripción sólo puede pasar por

una referencia al chamanismo, cuando se tiene la idea de que éste es un fenómeno homogéneo, y que el uso de cáñamo para inducir un tipo de éxtasis es la prueba de que también todos los demás rasgos del chamanismo han estado presentes entre los escitas.

Para Peter Furst algunos rasgos estilísticos aislados del arte huichol eran prueba suficiente para afirmar que el chamanismo de este grupo es una sobrevivencia de una religión originada en el Paleolítico superior (Furst, 1973-1974, p. 34). Con el enfoque difusionista de Eliade, incluso justificó usar información sobre China para interpretar piezas de las tumbas de tiro del Preclásico en el occidente de México. Furst identificó ciertas figuras de cerámica como efigies de chamanes que servían como guardianes de tumbas. Comparó la postura volteada a la izquierda y los tocados con cuernos de estas figuras masculinas, que parecen estar listas para atacar a un enemigo invisible con sus mazos elevados, primero con estatuas funerarias chinas de los periodos Chou Tardío y Han, algunas de las cuales están armadas de la misma forma. De este argumento pasa al planteamiento de que, en las sociedades de cazadores-recolectores de todas partes del mundo, los cuernos de animales simbolizan el poder sobrenatural de chamanes, así que los tocados curiosos de las figuras del occidente de México son chamánicas, mientras que recurre a la psicología junguiana para explicar su orientación hacia la izquierda, porque universalmente la izquierda se asocia con el peligro y el mal (Furst, 1965, p. 47-67).

El difusionismo inspirado en Eliade permite, asimismo, otra clase de trucos argumentativos. Cuando en un material etnográfico concreto algún rasgo del chamanismo no aparece, simplemente se afirma que éste debe haberse perdido ya. Por ejemplo, se afirma que el *trance* «ya no» es común en el chamanismo de Mesoamérica, suponiendo que lo era en algún momento en el pasado. «Son ahora una relativa minoría los que recurren al trance», argumentan Bartolomé y Barabas en su libro sobre chamanismo y nahualismo en el México actual (2013, p. 40). «En la mayoría de las culturas indígenas contemporáneas de México hay chamanes, pero pocos de estos especialistas utilizan las prácticas que definirían en un sentido estricto el chamanismo» (*ibidem*). Los autores mencionados prefieren creer que el chamanismo mexicano ya no es tan auténtico, pero no se atreven cuestionar el modelo de Eliade.

Para replantear el chamanismo mesoamericano

Bueno, ¿y qué tal si no es así? A partir de investigaciones recientes sobre la Asia Central postsoviética tenemos una nueva visión del chamanismo, como una práctica que florece en épocas de crisis y resulta perfectamente compatible con los «mundos en transición» de la actualidad. Quizá, en las tradiciones chamánicas el mundo siempre ha estado *out of joint*. El especialista ritual no regula un equilibrio cósmico, más bien busca sobrevivir y manejar las relaciones complejas y contradictorias que vive con todo tipo de alteridad. Caroline Humphrey (2014) señala, por ejemplo, que en la Asia Central de la crisis ya eterna de transición del comunismo hacia el neoliberalismo, los dioses de las religiones tradicionales coexisten con planetas, agujeros negros, micropartículas y fuerzas cósmicas. Pero este tipo de imbricaciones o hibridaciones no son necesariamente un fenómeno poscolonial, y mucho indica que el chamanismo siempre era así. En este sentido, Henrik Hvenegaard Mikkelsen (2016) propone hablar de «caosmología», en lugar de cosmología, para entender el chamanismo de los bugkalot (ilongotes) de Filipinas que operan en un mundo que experimentan como contingente y donde la estabilidad sólo puede existir en momentos efímeros.

Ya en el libro *Shamanism, History, and the State* (Thomas y Humphrey, 1994) se argumentó que el chamanismo no necesariamente es un fenómeno de grupos tribales y tradicionales, sino que florece en sociedades complejas. En Asia Central, los «creadores de imperios» practicaban formas del chamanismo, los imperios consolidados adoptaban el budismo, pero en su decadencia el chamanismo volvió a florecer y es así como, en los inicios de la colonización rusa, estaba vigente entre las sociedades de la región. En el mismo volumen se incluye un estudio sobre la Amazonía peruana donde Peter Gow (1994) argumenta que en esta región el chamanismo es un fenómeno reciente y se practica más entre los mestizos que entre los indígenas.

Cabe preguntar, si, con tantos prejuicios que habría que combatir, el uso del término «chamanismo» sigue siendo aceptable para la antropología. Recordemos que ya Van Gennep, en 1903, lo rechazó por ser «un término vago y peligroso», Geertz (1966) habló de «una categoría insípida», y Taussig (1989) lo criticó por ser «a made-up, modern, western category, an artful reification of disparate practices...». Entre los mesoamericanistas que se deslindan del entusiasmo por el chamanismo destacan Klein, Guzmán, Mandell y Stanfeld-Mazzi (2002). Tampoco a Descola (2012, pp. 49-50) le parece adecuado el concepto del chamanismo, debido a la hipótesis difusionista con premisas contradictorias que le subyace. De cierta manera, lo que hace es sustituir «chamanismo» por «animismo», definido por ser la ontología de los cazadores y recolectores. Es decir, en Descola la idea problemática de la gran antigüedad del chamanismo prácticamente se mantiene. Pero el argumento que vincula el chamanismo y la cacería también se puede plantear de otra manera: no que el chamanismo sea la religión de los cazadores prehistóricos, sino que las sociedades chamánicas tengan un interés especial en la práctica de la cacería. Les importa la relación con los animales y se relacionan con los seres de la alteridad a través de la depredación (Viveiros de Castro, 1998).

Ahora bien, como se ha visto en debates sobre otros conceptos, los problemas no sólo se resuelven dejando de emplear ciertos términos. «Ya hay demasiadas cosas que no existen» (Viveiros de Castro, 1998, p. 469), pero ¿será posible hacer un uso más crítico de este término? ¿Se podrá no ser un *shamaniac* ingenuo, pero tampoco un *shamanophobe*? (Harvey y Wallis, 2016, p. 289). Aunque no hay elementos para defender el chamanismo de Eliade, decidimos seguir usando el término, replanteándolo según las líneas de investigación trazadas por autores como Humphrey (2014) y Mikkelsen (2016). Además, tomaremos en cuenta la propuesta de Severi (1996, 2002, 2007, 2017) sobre la complejidad relacional y de Willerslev (2007) sobre el carácter de la transformación en el chamanismo. No nos preocuparemos tanto en refutar la antigüedad, pero pondremos énfasis en la contemporaneidad del chamanismo. En especial, nos enfocaremos en la importancia de la transformación como vía para relacionarse con los ámbitos de la alteridad.

Para replantear el tema, otro paso importante es aceptar que el chamanismo no es y no implica una cosmovisión. Como sabemos, la obra de Eliade ha tenido mucha influencia en los estudios sobre cosmologías indígenas prehispánicas. En las reconstrucciones de las cosmovisiones casi invariablemente se plantea un mundo organizado por un dualismo cosmológico y tres niveles horizontales (López-Austin, 1982). Un enorme árbol conecta el arriba, la superficie terrestre y el abajo, y sirve como ruta para los viajes chamánicos de especialistas rituales y deidades. Recordemos que lo que en Eliade es el viaje chamánico, en López Austin se convierte en los flujos que suben y bajan por las cuerdas *malinalli* (López-Austin, 1994). De manera similar, según el influyente libro *The Blood of Kings* (Miller y Schele, 1986), el árbol cósmico es donde fluye la sangre sacrificial que los hombres mayas intercambian con sus dioses (ver también Freidel, Schele y Parker, 1993).

En este lugar sería un poco tedioso enumerar todos los prehispánicos prominentes que usaron a Eliade como su «marco teórico». Entre los etnólogos americanistas, Gerardo Reichel-Dolmatoff (1971, 1977, 1978) fue, tal vez, quien mejor representó esta tendencia, que de manera permanente reproduce la imagen siempre un poco bucólica del sabio indígena, quien conserva una relación íntima con la naturaleza y trabaja sin descanso para mantener el cosmos en balance y armonía. Hay que mencionar que en su momento Peter Furst (1976b) elaboró una definición propia para el chamanismo mesoamericano, enfatizando la cosmología tripartita (con cielo, superficie terrestre e inframundo), una mayor importancia del uso de plantas psicotrópicas, así como la transformación en animales. Esta propuesta logró una cierta aceptación en los estudios prehispánicos, donde desde luego también hay un gusto por enfatizar una continuidad, en realidad poco probable, del Preclásico hasta el presente (ver Klein, Guzmán, Mandell y Stanfeld-Mazzi, 2002).

De aquella definición modificada del chamanismo vale la pena retomar la importancia de la transformación, así como la centralidad de las relaciones con animales. Pero, además de todo esto, tenemos que tomar en cuenta que la transformación es peligrosa, así que el énfasis debe ponerse en la capacidad del chamán para controlar este proceso. Como lo explica muy

bien Laura Romero (2011), el chamán y el enfermo se distinguen por un rasgo. El chamán sabe mantener el control sobre los procesos de transformación, mientras que un enfermo es alguien que contra su voluntad se convierte en un animal u otro ser de la alteridad. Una curación chamánica consiste, más que nada, en restablecer la humanidad del paciente, muchas veces contra la voluntad del alma enferma o extraviada que prefiere la vida agradable en el país de los muertos o entre los seres de la alteridad (Lorente, 2011).

De esta manera, mientras que los *shamaniacs* ingenuos enfatizan los impresionantes e inexplicables poderes «sobrenaturales» de comunicación y metamorfosis del especialista ritual, debemos enfocarnos mejor en su inteligencia y su pragmatismo en el manejo de las relaciones con los seres de la alteridad. Las moradas de estos seres pueden ubicarse en muchos lugares. Etnografías clásicas nos hablan del interior de las montañas y de las cuevas, o de lugares que se ubican al fondo de un lago, en el mar, en el cielo o en un inframundo genérico. Un aspecto importante, pero muchas veces ignorado, porque para nada corresponde al imaginario *shamaniac*, es darse cuenta de que la relación entre la gente y los seres o ámbitos de alteridad refleja las condiciones socioeconómicas de las comunidades que viven en situaciones de explotación y desigualdad social.

Siguiendo a Taussig (1987), podemos decir que la «magia» y el chamanismo amerindio no son asuntos místicos y misteriosos, más bien se basan en actitudes realistas, que reflejan y son parte de las condiciones reales de la existencia. Notablemente, los seres poderosos del chamanismo suelen identificarse con las poblaciones no-indígenas, mestizos y blancos, con quienes no se convive en relaciones simétricas. Así, el inframundo del chamanismo contiene paisajes paradisiacos donde se obtienen cosechas abundantes, pero también incluye las grandes ciudades llenas de riquezas y mercancías de consumo, así como los países lejanos donde se emigra para ganar dinero. Al igual que los dioses, la gente que habita en estos lugares es difícil de controlar, caprichosa y mañosa.

En los conflictos con los dioses está claro que los humanos no pueden ganar, lo máximo a lo que se aspira es a postergar un poco la muerte. Existen, sin embargo, diferentes motivacio-

nes para establecer relaciones con los seres y los ámbitos de la alteridad. En parte, el chamanismo se practica por curiosidad. Es interesante y atractivo establecer relaciones con animales del monte, espíritus y «dueños», seres del inframundo, duendes y gigantes, aunque también es peligroso o, por lo menos, implica un cierto riesgo. A veces la gente, sinceramente, prefiere no saber de estas cosas, pero es necesario, porque en los ámbitos de la alteridad se originan las semillas y las riquezas, la vida, pero también la muerte, la suerte o la desgracia. Así que, hasta cierto punto, sí es inevitable tener algún tipo de contacto con estos mundos. Esto explica que en muchas sociedades los especialistas rituales son quienes asumen la tarea de manejar dichas relaciones, aunque también hay unas donde casi cualquier persona practica el chamanismo (Reyes, 2015).

A los que aún no cuestionan las ideas estereotipadas de las pequeñas sociedades tribales que viven en regiones de refugio, aferrándose en sus tradiciones y rechazando las influencias externas, les puede parecer sorprendente que las sociedades donde se practica el chamanismo se caracterizan por un interés tan grande en el otro, y que el mundo de sus dioses incluye a foráneos y extranjeros. Lévi-Strauss fue tal vez el primer antropólogo que se percató de la importancia de la «apertura hacia el otro» entre los pueblos amerindios y cómo ésta se manifiesta en muchos aspectos de los mitos, la vida cotidiana y el ritual (Taylor, 2004, p. 95).

La relativa facilidad para entrar en contacto con los seres de la alteridad se explica por la ontología que Eduardo Viveiros de Castro (1998) llama multinaturalismo. Los seres existentes del mundo son todos humanos, pero en su interioridad. La exterioridad, la piel y la ropa es donde se da y donde se presenta la diversidad: hay etnias, especies y categorías de seres muy diversas, que invariablemente se definen por su forma de vestir o peinar, por las manchas características de su pelaje, etc. Pero, al interior de cada uno de estos seres se encuentra un alma humana. Todas las especies y las etnias son humanas y no hay más que una cultura. En la ontología multinaturalista la transformación se entiende, entonces, sobre todo como un cambio de ropa o cambio de piel, y esto explica que el ritual de transformación no plantee una dificultad tan grande como se podría pensar.

El problema es controlar la transformación. El estudio de Rane Willerslev (2007) sobre los yukaghirs de Siberia nor-oriental es particularmente importante para entender la importancia de no llevar las transformaciones chamánicas o animistas demasiado lejos. Es decir, se trata de evitar la muerte por una transformación, pero se buscan, de manera activa, las transformaciones parciales.

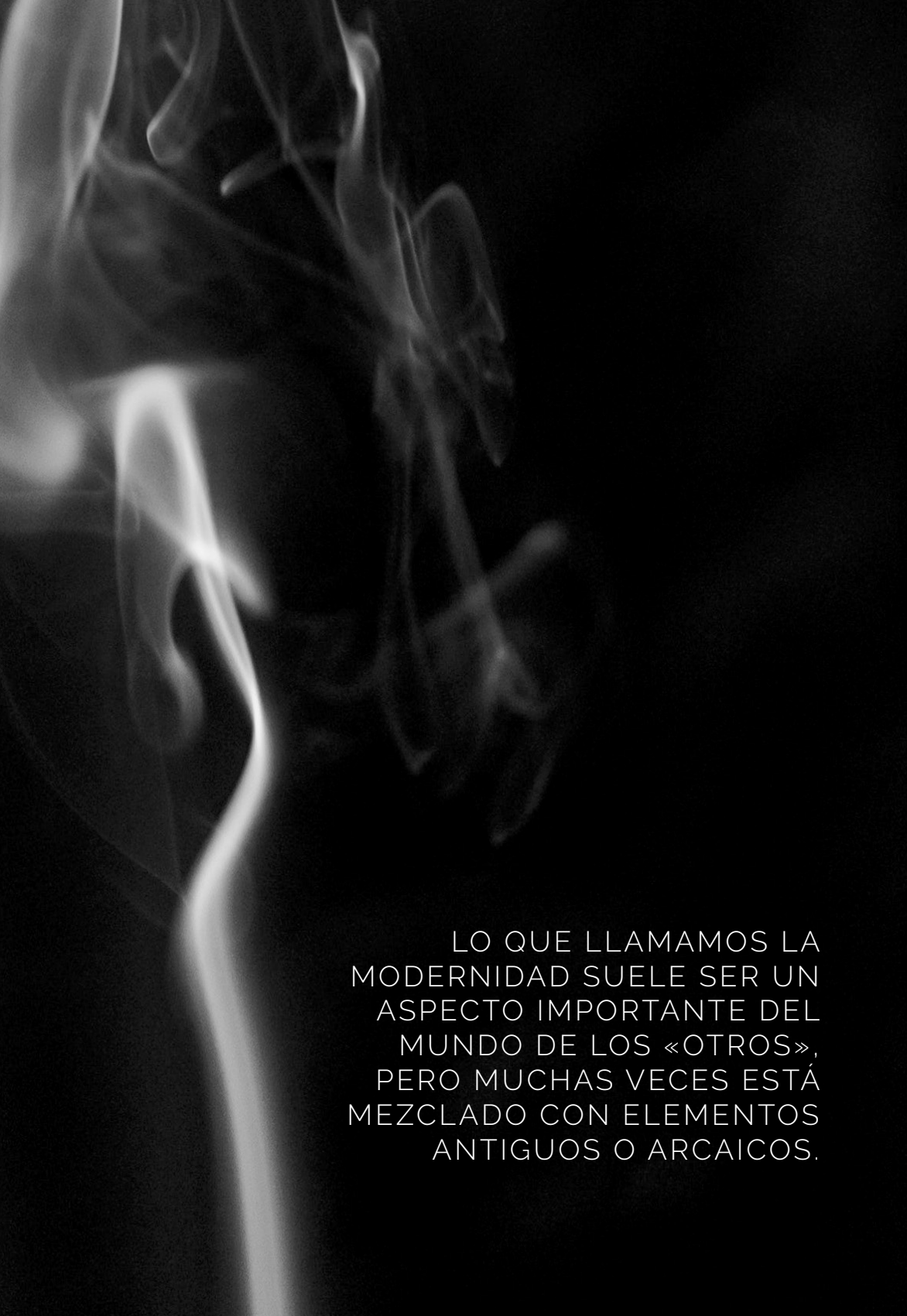
Independientemente de lo que Viveiros de Castro enfatiza en sus estudios del perspectivismo amazónico (Viveiros de Castro, 1998), en Mesoamérica nunca se abandona la identidad original (Hémond, 2008; Valdovinos, 2010). De esta manera, hemos estudiado cómo el cazador huichol se identifica con la presa y puede tomar su perspectiva, sin embargo, no deja de tener el punto de vista del cazador (Neurath, 2008). Por otra parte, en numerosas tradiciones chamánicas amerindias, se han documentado situaciones donde los protagonistas experimentan varias transformaciones simultáneas. Estos procesos son necesariamente parciales: los cantadores se multiplican, transformándose al mismo tiempo en varios de sus propios antagonistas e interlocutores. A veces dialogan consigo mismos, pero con otros aspectos de su propia persona. Incluso se identifican con los enemigos que están combatiendo durante el ritual. También se identifican con los objetos que usan, como las varas con plumas de los chamanes huicholes. Como explica Severi (1996, 2007, 2017), en el chamanismo se acumulan identidades y emergen enunciadores complejos.

La relación con la alteridad es siempre ambigua. Ya por eso es frecuente que las categorías «ancestro» y «enemigo» no sean claramente diferenciadas, como entre los araweté, donde los muertos son devorados por dioses enemigos transformándose así ellos mismos en ancestros caníbales (Viveiros de Castro, 1992). Algunos autores hablan de un «doble» o «*alter ego* enemigo» (Severi, 2007), otros de una «alteridad constituyente» (Erikson, 1986). Siguiendo a Anne-Christine Taylor (2003), podemos hablar de una «identificación antagonista» con la alteridad (ver Neurath, 2011).

En este contexto, resulta importante tomar en cuenta que esta relación ambigua con los animales, muertos, ancestros o dioses es la misma o no muy distinta a la que se vive con las poblaciones de las grandes urbes de la sociedad no-indígena o

con Estados Unidos. Lo que llamamos la modernidad suele ser un aspecto importante del mundo de los «otros», pero muchas veces está mezclado con elementos antiguos o arcaicos. En este sentido, observamos que el inframundo huichol está gobernado por el Charro Negro del folclor mestizo, también conocido como *vakeru* (vaquero), y poblado por sirenas y serpientes aladas, vampiros y chupacabras, por monstruos marinos y megafauna prehistórica, como ballenas y mamuts; pero la antigüedad de estos seres no les impide contar con bancos, aviones y camionetas. Entre los tepehuanes del sur, vecinos de los huicholes, los enfermos viven en el inframundo como vaqueros mestizos y cuidan becerros (Reyes, 2015, p. 251).

En muchas fiestas indígenas de México y de otros países de Latinoamérica se observan personajes enmascarados que son animales peligrosos, diablos u hombres blancos, mestizos y negros (todo menos indígenas). Aunque en los museos estos eventos se presentan como «folclor», sería más adecuado argumentar que los indígenas crean estos dispositivos performáticos de música, danza y artes visuales para tener el contexto adecuado para ponerse en contacto con diferentes categorías de seres extraños y extranjeros (Questa y Neurath, 2018). Jacques Galinier (2004) describe cómo en el carnaval otomí del sur de la Huasteca emergen los seres del inframundo: diablos, hacendados, vaqueros, doctores, ingenieros, políticos, figuras de las películas de Hollywood, indios del salvaje Oeste genéricamente llamados «comanches», travestis y mujeres *güeras* como en la publicidad de cerveza. Pedro Pitarich (2013) nos reporta que dentro de la montaña sagrada maya no sólo se ubica un paraíso agrícola, como se ha descrito muchas veces en las etnografías, sino que también existe un mundo brillante de tecnología, donde los espíritus tienen una vida al estilo de las clases medias suburbanas: manejan coches último modelo y constantemente acuden a gasolineras, cantinas y restaurantes donde escuchan la música ruidosa que es popular entre los mestizos o ladinos. En otros casos, según la etnografía de David Lorente (2011), se informa que los espíritus texcocanos del agua usan el metro. Según Laura Romero (2011), los señores de la montaña de los nahuas de la sierra Negra ocupan oficinas modernas con enormes pantallas



LO QUE LLAMAMOS LA
MODERNIDAD SUELE SER UN
ASPECTO IMPORTANTE DEL
MUNDO DE LOS «OTROS»,
PERO MUCHAS VECES ESTÁ
MEZCLADO CON ELEMENTOS
ANTIGUOS O ARCAICOS.

planas que usan para monitorear a los humanos. En otras etnografías, se describe cómo el chamán acude a juzgados para promover acusaciones y quejas, o a edificios llenos de burócratas para realizar gestiones y trámites, a veces sobornando a las deidades con «regalitos» (Pitarch, 2013).

En los estudios sobre chamanismo siberiano también se enfatiza la importancia de relacionarse con el otro. Roberte Hamayon (1990, 1994) critica que se haya dado tanta importancia al *trance* y a las técnicas de éxtasis. En su lugar, se enfoca en el tema de la «alianza matrimonial sobrenatural»: el cazador se casa con la hija o la hermana del espíritu dueño de los animales. El etnógrafo ruso Lew Sternberg ya describió en «Die Religion der Giljaken» (1904-1905) cómo en el chamanismo se habla de relaciones sexuales entre el espíritu y su elegido. Situaciones similares se han encontrado en grupos amerindios. Entre los desana del Amazonas noroccidental, el cazador seduce a su presa (Reichel-Dolmatoff, 1971; Descola, 1992). En la sierra Norte de Puebla, el aprendiz de chamán se casa con una mujer del mundo de la alteridad (Questa, 2010), mientras que entre los tiemperos y graniceros de los volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl, el especialista ritual se casa con una deidad de la montaña (Juan Méndez, proyecto de tesis).

El chamanismo wixarika y las asimetrías del mundo

Hoy día, los huicholes o wixarika del occidente de México son uno de los grupos indígenas más conocidos, precisamente por su «chamanismo» basado en el uso ritual del peyote (*hikuri*, *Lophophora williamsii*), por la estética «psicodélica» de su arte y artesanía, por ser de los pocos pueblos indígenas de Mesoamérica que efectivamente eludieron la cristianización y también por su protagonismo en movimientos políticos actuales, como la lucha por la autonomía indígena y la defensa de paisajes rituales como Wirikuta, la tierra del peyote, en el semidesierto de San Luis Potosí (Liffman, 2011, 2012). Con todo

esto, en realidad no debe sorprender que en la actualidad exista una enorme atención mediática alrededor de este grupo.

Desde luego, los huicholes han estado en el centro del discurso sobre el chamanismo. Para la escuela norteamericana que puede llamarse peyotecentrista, liderada por Furst (1976a), los huicholes y sus especialistas rituales —«los que saben soñar» (sg.: *mara'akame*, pl.: *mara'akate*)— cumplen todos los rasgos del chamanismo de Eliade. La insistencia en que sean un grupo virtualmente inalterado es muy importante para sustentar este discurso, así que se publicaron numerosos escritos donde se afirmaba que los huicholes eran la «única población de Mesoamérica cuyo universo ideológico aborigen ha permanecido básicamente inalterado por la influencia cristiana» (Furst, 1972, p. 7). En 1972, Furst y Myerhoff afirmaron que:

los ocho a diez mil *supervivientes* habitan las *regiones más aisladas y agrestes* de la Sierra Madre Occidental [...] y ocupan una posición única entre los indígenas mexicanos [...]. Al parecer sus creencias y rituales han permanecido *virtualmente estáticos* durante los cuatro siglos posteriores a la Conquista, y el sincretismo que tipifica a otros indios en Mesoamérica está *casi totalmente ausente* entre los huicholes. (1972, p. 55)

Aún en su artículo para la *Macmillan Encyclopedia of Religion*, Furst afirmó que:

the ten to twelve thousand Huichol-speakers of the Sierra Madre Occidental are the only sizeable indigenous population in Mexico whose aboriginal religion survives with only minor Spanish additions, and almost none of the syncretistic adaptations to Christianity typical of the rest of Mesoamerican Indian cultures. (1987, p. 493)

La famosa antropóloga norteamericana Barbara Myerhoff, inclusive, llegó a plantear que los huicholes «evidencian un pasado reciente como cazadores y han realizado una transición incompleta a la agricultura» (Myerhoff, 1974, p. 59). Cazar venado, recolectar peyote y practicar el chamanismo son rasgos culturales que la antropología tradicionalmente atribuye a sociedades nómadas y preagrícolas, así que estos «especialistas»

se tomaron la licencia de ignorar la centralidad del cultivo de maíz en la cultura wixarika.

El «peyotecentrismo» de muchos de los que publican sobre los huicholes se revela en títulos como *Les derniers adorateurs du peyotl* (Benzi, 1972), *El peyote y los huicholes* (Nahmad, Klineberg, Furst y Myerhoff, 1972) y *People of the Peyote* (Schaefer y Furst, 1996) o la película documental *Los últimos guardianes del peyote*. En contraste, nosotros hemos insistido en que éstos son discursos esencialistas, que en el fondo deben considerarse colonialistas y racistas (Neurath, 2002, 2006, 2018).

Traté de contextualizar y relativizar el uso del peyote en la religión wixarika, refuté toda clase de interpretaciones superficiales sobre los huicholes inspiradas en el chamanismo de Eliade y en el *New Age*. Cuestioné la idea de ecologistas e indigenistas paternalistas de que los huicholes son un grupo cuya existencia se encuentra «amenazada». En lugar de un «fósil viviente» a punto de desaparecer frente los inevitables avances de la modernización, encontré un grupo bastante exitoso, cosmopolita y en plena expansión demográfica, territorial y cultural. Algunos datos: según el censo de 2000, la lengua wixarika tenía casi 44 000 hablantes y en 2015 unos 52 500. Hace unas décadas los censos no se hacían tan bien, pero jamás se contaban más que diez mil. En las etnografías de mediados del siglo xx se hablaba de entre tres y cinco mil; unas décadas más tarde se hablaba de entre ocho y nueve mil (Weigand, 1992, p. 37 [nota 6]).

Por otra parte, a principios y mediados del siglo xx los territorios de las comunidades huicholas se limitaban a una parte remota de la Sierra Madre Occidental, donde colindan los estados de Jalisco, Nayarit y Durango (ver mapa en Lumholtz, 1902, p. 16-17). Hoy en día el territorio se ha tal vez duplicado y abarca muchas áreas fuera de la sierra, en la planicie costa de Nayarit y en los alrededores de Tepic. Territorios mestizos se han vuelto indígenas. Finalmente, la fama nacional e internacional de los huicholes como artistas, músicos y «chamanes» sigue creciendo. Con todo esto, es un hecho que los huicholes no están a punto de desaparecer. Más bien, podría sospecharse que se estén convirtiendo en un fenómeno mediático. Pero, aparentemente, esto tampoco es el caso.

El reto es comprender cómo un grupo tan famoso evita ser arrollado por la industria cultural y logra reproducir su tradi-

ción o su particular estilo de vida. Por ejemplo, ¿cómo lo hacen frente al acoso de los etnoturistas? ¿Cómo evitan la folclorización de sus ceremonias? Nos dimos cuenta de que los huicholes han desarrollado estrategias de manejo de marca o *branding*, para controlar las miradas, las imágenes y los discursos sobre ellos. Muchas de las comunidades se mantienen cerradas a los turistas y prohíben la toma de fotografías, sobre todo en Santa Catarina Tuapurie y San Sebastián Wautia, donde existen los centros ceremoniales más grandes y arquitectónicamente más bellos. Los huicholes viajan por todo el mundo, pero el acceso a su territorio permanece controlado. En la comercialización de conocimientos tradicionales han desarrollado estrategias inteligentes, basadas en formas tradicionales de manejar el saber. Sólo ciertos «mitos» se consideran aptos para oídos no indígenas, así que se ha conformado un *corpus* informal de historias comercializables que se distingue de lo que sí se mantiene secreto o se reserva para el uso exclusivo de los huicholes (Neurath, 2013).

Desde luego, también para el chamanismo huichol se ha intentado aplicar el enfoque de la cosmovisión chamánica. Un ejemplo es el catálogo de la exposición *Huichol Art and Culture: Balancing the World*, editado por Melissa Powell y Jill Grady (2010). Sin embargo, en mi investigación sobre este grupo me di cuenta de que viven en un mundo más complejo donde estas ideas en parte simplonas, en parte románticas, no aplican: humanos y animales se cazan mutuamente; los sueños son experiencias peligrosas, difíciles de controlar; y el mundo visionario de los dioses ancestrales —Venado, Sol y Peyote— coexiste con el mundo contemporáneo con todos sus problemas y contradicciones, políticos, económicos y religiosos.

El cosmos wixarika tal vez no es «múltiple», pero sí escindido y ontológicamente complejo. Sobre todo, constatamos una asimetría muy pronunciada donde el ámbito de lo arcaico, ajeno, moderno y caótico está poblado por seres toscos, «grandototes», ruidosos, viejos y déspotas. El ámbito de lo propiamente huichol corresponde a los retoños tiernos, a lo joven, chiquito y luminoso. Hemos enfatizado que la coexistencia entre estos dos ámbitos siempre es problemática y cuando se transita de uno al otro, lo que es muy común en los

rituales, se experimenta lo que se podría llamar una ruptura ontológica (Neurath, 2015).

Entre los wixarika, la humanidad compartida del multi-naturalismo se manifiesta, entre otras cosas, en términos de parentesco, que se usa para referirse a deidades ancestrales que son también animales o elementos de la naturaleza. Tawarí, Nuestro Abuelo, es el fuego; Tayau, Nuestro Padre, es el Sol; Tatei, Nuestra Madre, puede ser la lluvia, el maíz, el mar, el cielo; Tamatsi, Nuestro Hermano Mayor, es el venado o el peyote; Tamuta, Nuestro Hermano Menor, es el conejo. Hablar de todos estos personajes en términos de parentesco no es simplemente metafórico. El grupo de dioses ancestrales es la comunidad original, y la tarea de los encargados del centro ceremonial es representar, o más bien personificar, y convertirse en este mismo grupo de dioses.

Simultáneamente, este mismo grupo de dioses ancestrales también se manifiesta en un conjunto de lugares sagrados, como ojos de agua, lagunas, montañas, peñascos, piedras y plantas que conforman el paisaje ritual. Aquí no puedo ofrecer una descripción detallada de este sistema complejo de identificaciones y oposiciones que conecta el espacio y el tiempo, los ancestros deificados y las autoridades de la comunidad, los cazadores y las presas, los centros ceremoniales, las rutas de viaje y los numerosos puntos del paisaje (Neurath, 2002).

En sueños y visiones de peyote es relativamente fácil percibir a todos estos seres y lugares como personas humanas, pero por lo regular se requiere obtener el llamado «don de ver», *nierika*, para percibir la humanidad de los animales y los elementos de la naturaleza, así como su organización, que revela la forma interna del mundo.

Al obtener *nierika* se busca una relación de identificación con los ancestros, pero esto no significa que las relaciones con ellos siempre sean armónicas. Tener contacto con los dioses o acercarse a los lugares sagrados es en un principio peligroso. A final de cuentas, muchos de los dioses son depredadores que, a pesar del parentesco, ven a los humanos como animales de presa y no dudan en atacarlos. Los dioses son ancestros, al mismo tiempo que son adversarios o, incluso, enemigos.

Desde luego, puede parecer una paradoja que dioses huicholes sean ancestros deificados y, al mismo tiempo, animales

que cazan a los humanos; pero este tipo de contradicciones expresa muy bien la naturaleza ambigua de los seres de la alteridad. Muchas veces, nos provocan heridas con sus proyectiles. Por eso la gente se enferma y en la curación se extraen flechas con puntas que son agentes patógenos. Muchas veces los animales atacan durante los sueños y aprendí que hay tres situaciones oníricas especialmente peligrosas: cuando uno come la comida ofrecida por animales, espíritus o deidades, que muchas veces no se dejan reconocer como tales, sino que aparecen como humanos (o con su interioridad humana), cuando se tienen relaciones sexuales con ellos o, simplemente, cuando uno se deja involucrar en una conversación. En los sueños es muy importante no contestar las preguntas cuando alguien las hace. Todas estas situaciones son una cosa seria, porque conllevan a un involucramiento con los «otros», una transformación involuntaria que implica tener una enfermedad. Una transformación irreversible equivale a la muerte en este mundo.

La ofrenda es para negociar una tregua en el conflicto entre los humanos y los animales-cazadores de hombres. No es, como piensa mucha gente, un ritual para establecer contacto con seres divinos, sino un intercambio de carácter diplomático con la intención de mantener el *statu quo* en la convivencia entre mundos. Muchas veces se ofrece el sacrificio de un animal como sustituto de un enfermo humano. En los rituales se invita a los dioses a asistir a las fiestas y a recibir este tipo de dones. Constantemente se les ofrecen sillas y camas, porque lo que más se teme es a dioses que no estén quietos y se muevan de manera no controlada. Cuando los compromisos rituales se incumplen, los dioses-cazadores que son animales atacan de nuevo y toman a una persona como rehén. Contra su voluntad, convierten a este humano en un miembro de su especie. Los síntomas de la enfermedad indican en qué animal se está transformando el paciente. Por ejemplo, los que tienen diarrea y adelgazan mucho tienen la «enfermedad del venado»; se están convirtiendo en venados. La enfermedad del fuego es un fuerte dolor de panza. El dios del fuego, enojado porque no han limpiado su pozo ritual o no han cuidado su fogata, toma el ombligo del paciente como su lugar de residencia.

Como ya dijimos, el trabajo del especialista ritual no ocurre en un mundo ideal y armónico, como lo piensan los *New Agers*

y *shamaniacs*. De hecho, los dioses-ancestros huicholes a veces actúan como miembros de una banda del crimen organizado. Cuando ciertas personas les deben algo o han incumplido compromisos rituales, los dioses toman a los humanos como rehenes, esperando que se les pague todo lo que se les debe. Pero a veces parece más bien que los dioses capturan a una persona para extorsionar a los familiares.

En otras situaciones, da la impresión de que los dioses huicholes actúan como hacendados. Cuando una persona fallece, sus hijos y nietos heredan los compromisos rituales incumplidos. Pagar estas deudas, por lo regular, conlleva tanto trabajo que, inevitablemente, se incumplen los compromisos propios. El resultado es que se vuelven a heredar deudas rituales y cargos, y es imposible cumplir y liberarse de los compromisos. En la jerga de la sociología rural un sistema así se llama *debt peonage*.

Entre la oscuridad ruidosa y el silencio luminoso

A pesar de que estos seres son más bien ambiguos, en la iniciación chamánica se establece una relación de identificación con los dioses ancestrales huicholes. Los aprendices de chamán, que se conocen como jicareros o portadores de jícaras (*xukuri'+akte*), buscan convertirse en sus propios antepasados por medio de prácticas de sacrificio y búsquedas de visiones. Convirtiéndose (parcial y temporalmente) en dioses, son los mismos especialistas rituales quienes crean el mundo de los dioses en sus cantos y visiones.

La relación con los venados es muy importante y desencadena una serie de transformaciones perspectivistas, en el sentido de Tânia Lima (1996) y Viveiros de Castro (1998), pero con un mayor énfasis en la invención (Wagner, 1981). Al identificarse con los venados que se entregan voluntariamente a los cazadores y, por eso, logran transformarse en peyote, los jicareros también logran transformarse en peyote y, en



EL GRUPO DE DIOSES
ANCESTRALES ES LA
COMUNIDAD ORIGINAL;
LA TAREA DE LOS
ENCARGADOS DEL
CENTRO CEREMONIAL
ES REPRESENTAR, O MÁS
BIEN PERSONIFICAR, Y
CONVERTIRSE EN
ESOS DIOSES.

consecuencia, en los objetos de sus propias visiones: el sol, la lluvia y el maíz. De esta manera, la luz del amanecer es la oscuridad vista con los ojos del cazador transformado en venado y del venado transformado en peyote. Por cierto, los jicareros no sólo ven como un peyote, también se visten como un cactus floreado: los sombreros con plumas blancas de guajolote son flores de peyote (*tutu*) y cuando usan esta prenda se les conoce como «peyoteros» (*hikuritamete*).

Se puede decir que el mundo de los dioses ancestrales huicholes es el mundo del primer amanecer, es el mundo del silencio en el desierto donde apenas se percibe la música aguda y sincopada del rabel y del canario (*xaweri* y *kanari*), que son variantes organológicas del violín y la guitarra. La primera lluvia nace de las lágrimas de los cazadores y las presas. Los unos sienten lástima por los otros. El venado pide ser matado, y antes de morir le enseña cosas importantes al cazador. Éste se identifica con su propia presa y por eso entiende las enseñanzas del venado.

Como dije, estoy en contra de que toda la cultura wixarika se reduzca a su famoso chamanismo de peyote, pero tampoco hay que subestimar la importancia que tiene la experiencia de estar en Wirikuta, el «desierto floreado». Visiones y otras emociones sublimes se quedan grabadas en la memoria de los iniciados, literalmente, por el resto de sus vidas. Los rituales de peyote resaltan los aspectos generosos y creativos de los ancestros, pero aun así, no son una experiencia sin peligros. De cierta manera, el amanecer es un mundo que siempre permanece inalcanzable. Sólo la muerte sacrificial permite una visión chamánica perfecta y, en verdad, estar en el lugar del amanecer. En este sentido, para sobrevivir la experiencia visionaria es importante parar en algún momento el juego de identificaciones. Aunque uno trata de convertirse en un ancestro, es aún más importante no devenir todavía en deidad, sino seguir en la sociedad no tan generosa de los seres humanos, con su falta de conocimiento y ausencia de luz.

La oscuridad es ruidosa y se opone al silencio transparente del desierto. Cuando suena el gran tambor (*tepu*) estamos en el mundo de abajo. Monótonamente marca el ritmo del pulso de la sangre (*matsiwa*). Sólo se usa en las ceremonias de la temporada de las lluvias, que es «la noche del año», en la fiesta de

la siembra (Namawita Neixa) y en la danza de Nuestra Madre (Tatei Neixa), jamás en los rituales de peyote. El contraste entre la música aguda, microtonal y polirrítmica de los rituales de peyote no podría ser más grande.

El *tepu* huichol, similar al *huehuetl* prehispánico, ha sido llamado «tambor chamánico» por ya saben quiénes. Se elabora de un tronco hueco y se identifica con el «arca de Noé», también hecho de un árbol hueco, en cuyo interior un hombre y su perrita, el maíz, la calabaza y el fuego se encerraron cuando comenzó el gran diluvio. Tal vez la identificación del *tepu* como «tambor chamánico» no está del todo errada, pero lo que definitivamente no está previsto en el chamanismo de Eliade es que alguien realice el «viaje chamánico» como pasajero metido en el interior del tambor. Recomendando consultar la tesis de Claudio Pacheco (2016) sobre los diferentes significados del *tepu* y su uso en determinadas fiestas. Este tronco hueco es un microcosmos que flota en el mar de la oscuridad. Desde luego, las comunidades huicholas se identifican con los pasajeros del arca que no sólo logran mantenerse a flote en medio del diluvio y de la sociedad mestiza, sino navegar con éxito en el mar de la oscuridad.

Los chamanes huicholes son seres nocturnos que buscan el amanecer. Como describe Regina Lira, sus cantos se llaman «libro de la noche», «eco de la cama» o «noche de la flor» (Lira, 2014, p. 223). En muchas historias son los lobos quienes primero salieron del mar de la oscuridad y, por ende, se convirtieron en los primeros *mara'akate*. Por otra parte, se afirma que los chamanes son hombres-lobo o que sus huesos son de lobo. Los jóvenes que tienen vocación para convertirse en chamanes sueñan todo el tiempo con estos animales y van a la cacería con sus compañeros lobos. Cuando prefieren no asumir la responsabilidad de convertirse en *mara'akame* se les hacen curaciones chamánicas para extraerles los huesos de lobo. Soñar con lobos es peligroso, sobre todo cuando los aprendices de chamán aún no controlan bien las experiencias oníricas. A veces los lobos y sus compañeros humanos matan a un venado y cuando los humanos comen de la carne junto con los lobos, la transformación en lobo es irreversible. También en la cacería puede pasar que un venado se aparezca como una bella muchacha y seduzca al cazador. Lo lleva a su casa donde le da

de comer pasto. Comer la comida de los «otros» es ser capturado por ellos.

Cuando se mueren, ciertos *mara'akate* finalmente sí van a vivir con los lobos. Existen centros ceremoniales especiales de los lobos, donde cánidos y chamanes muertos se reúnen para celebrar danzas circulares del tipo mitote, que son iguales a las fiestas de los huicholes. Viéndolos con ojos humanos, los templos y adoratorios de estos centros ceremoniales parecen piedras y rocas naturales, pero los lobos los perciben como estructuras y edificios del mismo tipo que los centros ceremoniales huicholes.

Sin embargo, el amanecer de los dioses huicholes no es todo lo que importa en el chamanismo huichol. El *mara'akame* también sabe moverse en el oscuro y ruidoso mundo de abajo, que está poblado por mestizos y monstruos, repleto de vegetación y lleno de riquezas. Es la parte más antigua del mundo, al mismo tiempo que corresponde a las ciudades, la tecnología y la economía modernas de los no-indígenas. La deidad principal del inframundo es el Charro Negro, figura del folclor mestizo, que se identifica con el Cristo muerto durante la Semana Santa (Tamatsi Teiwari Yuawi) y con la peligrosa planta psicotrópica *kieri* (*Solandra brevicalyx*).

Al conocer estos aspectos de la religión wixarika, nos damos cuenta de que el terror narcoestatal es parte de las curaciones chamánicas y viceversa. Ya vimos que los dioses y santos a veces se comportan como el crimen organizado. Por otra parte, los narcos de la región, tanto mestizos como indígenas, adoran a aquellos dioses y santos del ritual huichol que se identifican con la oscuridad. En pueblos como Hauynamota, Nayarit, hay cristos huicholes que cuentan con santuarios importantes donde acude la población de toda la región. Algunos mestizos inclusive se compran trajes bordados huicholes y contratan a un *mara'akame* para «hacer mandas» con aquellos santos que entienden mejor wixarika que español (Jáuregui, 1994).

En definitiva, un buen chamán wixarika también sabe ganarse a los santos de la religión popular mestiza para que éstos concedan el éxito en la ganadería, en el comercio y en la política de los mestizos, trátase de actividades legítimas o no. Pero cuando un *mara'akame* se mueve en estos ámbitos, ser acusado de «brujo» es siempre un peligro. En un principio, cuando se

trata de los dioses de la oscuridad, las reglas son muy estrictas y lo que predomina es una lógica de las transacciones. Lo prometido se tiene que cumplir. Si no, se enoja el patrón y vuelve a retirar todo lo que ha dado. Las transformaciones chamánicas en alguna de las deidades «de abajo» se consideran algo muy delicado y difícil de controlar. Pero también se puede intentar un hurto, estafar o engañar a los torpes dioses mestizos. Figuras *trickster* de la mitología como Kauyumari y Takutsi, con quienes los *mara'akate* se identifican, son famosas por haber robado objetos rituales a los seres de abajo (Negrín, 1975, p. 44). Watakame, el primer agricultor, siguió a las hormigas ladronas hasta el inframundo donde logró obtener las cinco variantes de maíz (Preuss, 1998, pp. 161-162).

Ahora bien, es importante tomar en cuenta que la relación ambigua con los animales, ancestros o dioses propiamente huicholes no es muy distinta a la que se vive con los seres de la oscuridad, los dioses y los santos mestizos. Igual como se busca evitar problemas con los dioses huicholes, se busca una relación viable con los dioses de las poblaciones no-indígenas: esquivar a los depredadores, frenar la tendencia transformativa y domesticar los poderes de los seres de la alteridad, incorporándolos a la sociedad propia o convenciéndolos de tener una convivencia correcta con los humanos.

Vivir en un mundo complejo

En el canto ritual huichol documentado, transcrito y analizado por Regina Lira (2014), el *mara'akame* se encuentra simultáneamente en diferentes lugares, está «aquí» en el patio y al mismo tiempo «allá» en el desierto del oriente, o en la costa del Pacífico en el poniente. De repente toma distancia y se hace preguntas sobre lo que sucede. A veces se narra en tercera persona, a veces en primera. Los cambios de perspectiva son constantes. Al mismo tiempo, el cantador se transforma y se multiplica (Lira, 2017). Margarita Valdovinos (2008) describe procesos similares para el caso de los cantos de las ceremonias *mitote* de los coras. Sin embargo, entre los huicholes, los

coras y otros grupos amerindios el verdadero arte chamánico no es caer en trance y viajar, sino poder «quedarse aquí», a pesar de los viajes y transformaciones que se experimentan. Los chistes triviales que los chamanes huicholes hacen mientras se encuentran muy «empeyotados» y, de cierta manera, en un trance muy profundo, comprueban que se mantienen presentes en el patio ritual, con sus familiares y amigos.

Un caso extremo de multiplicación, transformación y complejización es el que experimentan los jicareros huicholes, aquel grupo de encargados de la comunidad que viaja al desierto de Wirikuta para recolectar peyote y obtener visiones iniciáticas que en huichol se llaman *nierika*. Entonces, como hemos visto, los jicareros se transforman en personas-peyote (peyoteros o *hikuritamete*), pero también en la serpiente de la lluvia oriental (Haiku), en venados y en muchos otros seres: se transforman en sus propias visiones, sueñan o inventan el mundo, y se convierten en la comunidad original, en sus propios ancestros. También intercambian los nombres entre sí y adquieren nuevos nombres y apodos. Su estatus especial en relación con la gente normal se expresa a través del «hablar al revés» (hablar en contrarios, hacer juegos de palabra y muchas otras formas de humor ritual) que ha sido descrito por algunos observadores (Myerhoff, 1974).

Pero, una vez más, devenir peyote, venado y ancestros desde la perspectiva huichola no es tan difícil. El reto es ser una deidad ancestral y, al mismo tiempo, mantenerse como una persona común y corriente. De esta manera, el retorno de la peregrinación a Wirikuta es la fase realmente crítica del ciclo ritual anual. En la fiesta de Hikuli Neixa (danza de peyote), la última fiesta de la temporada seca, los buscadores de peyote (es decir, los jicareros o peyoteros) aparecen transformados en una gran quimera visual y acústica: una serpiente de cascabel que es la primera lluvia que viene del oriente y lava el mundo. Esta serpiente se compone por unas 25 personas-venado que brincan y pelean con sus cuernos. Cada uno de los venados personifica alguno de los ancestros de la comunidad, como el dios del fuego, del Sol, de la estrella de la mañana, ciertas montañas, lagunas y ojos de agua. Cada danzante acumula por lo menos tres identidades además de su personalidad cotidiana (la que no se transforma por completo).

Lo interesante es la actitud de las personas que no han participado como jicareros y peyoteros. Les tienen mucho miedo, porque son deidades ancestrales y potencialmente agentes patógenos, pero no los tratan con mucho respeto, ni mucho menos como autoridades. Los obligan a renunciar a sus identidades adquiridas y volver a ser comuneros normales. No aceptan sus dones desinteresados y así los convierten en intercambios. El don recíproco es un acto ritual que implica la negación de la autoridad de los dioses y su reintegración a la sociedad cotidiana (Neurath, 2015).

Seres quiméricos, como los que aparecen en la fiesta wixarika del peyote, se encuentran en toda la América indígena y muchas veces se plasman en obras de arte. Las imágenes enigmáticas del arte prehispánico de Mesoamérica, como las que se encuentran, por ejemplo, en muchas salas del Museo Nacional de Antropología, con frecuencia combinan rasgos humanos y de diferentes animales. Estos «antropomorfos», «zoomorfos» o «polimorfos», como los llama la arqueología, son demasiado ambiguos y contradictorios para los enfoques iconográficos convencionales. Más bien, siguiendo a Severi, deberíamos considerarlos expresiones de la complejidad ritual. Al igual que otros protagonistas y participantes en los rituales, estos seres enigmáticos acumulan identidades. No pueden ser simplemente «uno». Como señaló Neurath (2013, 2020) en trabajos sobre iconografía y antropología del arte, el ritual y el arte ritual no están pensados para ser simples, ni para ser fáciles de interpretar. Con esta reflexión, incluso, podríamos volver a la pintura magdaleniense del quimérico hechicero que discutimos al inicio de este ensayo.

Las relaciones siempre ambiguas entre mundos imbricados tienen como consecuencia que sea normal vivir en un cosmos complejo y con identidades múltiples. De esta manera, el chamanismo tradicional puede verse como una institución para entrenar la vida en un mundo diverso y contradictorio. Para los que casi de forma cotidiana negocian con seres peligrosos y extraños, practicando la multiplicación de la persona y la transformación, tener una identidad múltiple es normal. Sin duda, cuentan con una ventaja para la vida en el mundo contemporáneo.

Por otra parte, saber transformarse o multiplicarse y, sobre todo, controlar estos procesos es un fundamento importante de la autoridad. El especialista ritual se sabe mover en un mundo que es caótico y ontológicamente complejo, se sabe relacionar con toda clase de seres, los manipula, pero no es manipulado por ellos. Lo que caracteriza a una persona poderosa es su talento para negociar, aunque la meta de la diplomacia cósmica muchas veces no es más que lograr mantener un frágil *statu quo*.

Si (re)planteamos una deficiencia de chamanismo que toma en cuenta estas características de las prácticas amerindias, bien podría ser un concepto útil. «Caosvisión» suena tal vez un poco exagerado y no quisiera que este nuevo concepto se dogmatice como ha pasado con la «cosmovisión chamánica» basada en Eliade. El punto es que entendamos que las prácticas rituales indígenas son perfectamente adecuadas para el mundo en el que vivimos, que es, como sabemos, violento y complicado. A lo mejor el chamanismo, aparte de todo esto, en verdad resulta ser un fenómeno muy antiguo. No me opongo a esto, pero me parece más importante entenderlo como una práctica del presente.

Referencias

- Bartolomé, M. A. y Barabas, A. (2013). Introducción. Los sueños y los días. Chamamismo y nahualismo en el México Actual. En *Los sueños y los días. Chamamismo y nahualismo en el México Actual I. Pueblos del Noroeste* (pp. 15-58). México: INHA.
- Benzi, M. (1972). *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyance, coutumes et mythes des indiens huichols*. París: Gallimard.
- Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. A. En Kuper (ed.), *Conceptualizing Society* (pp. 107-126). Londres: Routledge.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eliade, M. (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. París: Payot.
- Erikson, P. (1986). Alterité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 185-209.
- Freidel, D., Schele, L. y Parker, J. (1993). *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. Nueva York: William Morrow.
- Furst, P. T. (1965). West Mexican Tomb Sculpture as Evidence for Shamanism in Prehispanic Mesoamerica. *Antropológica*, 15, 29-80.
- Furst, P. T. (1972). El concepto huichol del alma. En P. T. Furst y S. Nahmad (eds.), *Mitos y arte huicholes* (pp. 7-113). México: SEP Setentas.
- Furst, P. T. (1973-1974). The Roots and Continuities of Shamanism. *ArtsCanada*, 33-60.
- Furst, P. T. (1976a). *Hallucinogens and Culture*. San Francisco: Chandler & Sharp.
- Furst, P. T. (1976b). Shamanistic Survivals in Mesoamerican Religion. *Actas XLI Congreso Internacional de Americanistas, México*, 2, 151-157.
- Furst, P. T. (1987). Huichol Religion. En M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (pp. 493-495). Nueva York: Macmillan Publishing Company.
- Furst, P. T. y Myerhoff, B. (1972). El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes. En S. Nahmad, O. Klineberg, P. T. Furst y B. G. Myerhoff (eds.), *El peyote y los huicholes* (pp. 53-108). México: SEP Setentas.
- Galinier, J. (2004). *The World Below. Body and Cosmos In Otomi Indian Ritual*. Boulder: University Press of Colorado.
- Geertz, C. (1966). Religion as a Cultural System. En M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of*

- Religion* (pp. 1-46). ASA Monographs 3, Londres: Tavistock Publications.
- Ginzburg, C. (2005). *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Berlín: Wagenbach.
- Gow, P. (1994). River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State* (pp. 90-113). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'ame. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Hamayon, R. (1994). Shamanism in Siberia: «From Partnership in Supernature to Counter-power in Society». En N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor (pp. 76-89). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Harvey, G. y Wallis, R. J. (2016). *Historical Dictionary of Shamanism*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Hémond, A. (2008). Ojos múltiples y espacio circular: algunas reflexiones en torno a la iconografía y al ritual entre los nahuas de Guerrero. *Diario de Campo*, 48, 13-31.
- Heródoto (2008). *Historias*. México: UNAM.
- Humphrey, C. (2014). A politico-astral cosmology in contemporary Russia. En A. Abrahamson y M. Holbraad (eds.), *Framing Cosmologies. The Anthropology of Worlds* (pp. 76-89). Manchester: Manchester University Press.
- Jáuregui, J. (1994). El triángulo cultural de Aguamilpa. En C. González-Manterola (coord.), *Aguamilpa: ojo de luz en territorio mágico* (pp. 41-69). México: CFE.
- Kehoe, A. (1997). Eliade and Hultkrantz: The European Primitivism Tradition. *American Indian Quarterly*, 20(3/4), 377-392.
- Kehoe, A. (2000). *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Prospect Heights: Waveland.
- Klein, C., Guzmán, E., Mandell, E. y Stanfeld-Mazzi, M. (2002). The Role of Shamanism in Mesoamerican Art: A Reassessment. *Current Anthropology*, 43(3), 383-419.
- La Barre, W. (1972). Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion. En P. T. Furst (ed.), *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens* (pp. 261-278). Nueva York: Praeger Publishers.
- La Barre, W. (1979). Shamanic Origins of Religion and Medicine. *Journal of Psychiatric Drugs*, 2(1-2), 7-12.
- Liffman, P. M. (2011). *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty*

- Claims. Tucson: University of Arizona Press.
- Liffman, P. M. (2012). *Huichols and the cosmopolitics of mining in Mexico*. 12th EASA Biennial Conference, Nanterre.
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2).
- Lira, R. (2014). *L'alliance entre la Mère Maïs et le Frère Aîné Cerf: action, chant et image dans un rituel wixárika (huichol) du Mexique* (tesis de doctorado). París: EHESS.
- Lira, R. (2017). Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual wixárika. *Journal de la Société des Américanistes*, 103(1), 151-178.
- López-Austin, A. (1982). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
- López-Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- Lorente, D. (2011). *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima*. México: CIESAS.
- Lumholtz, C. S. (1902). *Unknown Mexico*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Mikkelsen, H. H. (2016). Chaosmology: Shamanism and personhood among the Bugkalot. *Hau*, 6(1), 189-205.
- Miller, M. E. y Schele, L. (1986). *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth: Kimbell Art Museum.
- Myerhoff, B. (1974). *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Nahmad, S., Klineberg, O., Furst, P. T. y Myerhoff, B. G. (eds.) (1972). *El peyote y los huicholes*. México: SEP Setentas.
- Negrín, J. (1975). *The Huichol Creation of the World. Yarn Tablas by José Benítez Sanchez and Tutukila Carillo*. Sacramento: E. B. Crocker Art Gallery.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: UdeG / INAH.
- Neurath, J. (2006). Soñar el mundo, vivir la comunidad: *hikuli* y los huicholes. En J. Glockner, J. y E. Soto (eds.), *La realidad alterada* (pp. 65-86). México: Debate.
- Neurath, J. (2008). Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación. *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1), 251-283.
- Neurath, J. (2011). Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes. En J. Neurath, P. Pitrou y M. C. Valverde (eds.), *La noción*

- de vida en Mesoamérica*. México: CEM-CEMCA.
- Neurath, J. (2013). *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México: Artes de México / Conaculta.
- Neurath, J. (2015). Shifting Ontologies in Huichol Ritual and Art. *Anthropology and Humanism*, 40(1), 58-70.
- Neurath, J. (2018). Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. *Relaciones*, 156, 167-194.
- Neurath, J. (2020). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Buenos Aires: SB editores.
- Pacheco, R. (2016). *La navegación del tambor y el vuelo de los niños: complejidad ritual huichol* (tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos). México: UNAM.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliego. Antropología indígena*. México: Artes de México.
- Powell, M. S. y Grady, C. J. (eds.) (2010). *Huichol Art and Culture: Balancing the World: Featuring the Robert M. Zingg Collection of the Museum of Indian Arts and Culture*. Santa Fe: Museum of New Mexico Press.
- Preuss, K. T. (1998). Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss. En J. Jáuregui y J. Neurath (eds.). México: CEMCA / INI.
- Questa-Rebolledo, A. (2010). *Cambio de vista. Cambio de rostro. Parentesco ritual con no humanos entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla* (tesis de Maestría en Antropología). México: UNAM.
- Questa, A. y Neurath, J. (2018). Rostros de otros mundos. *Artes de México*, 128, 8-19.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Amazonian Cosmos. Chicago: University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977). Templos Kogi: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, 19, 199-246.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). The Loom of Life: a Kogi principle of integration. *Journal of Latin American Lore*, 4(1), 5-25.
- Reyes, J. A. (2015). *The Perpetual Return of the Ancestors*. En *Ethnographic Account* (tesis doctoral en Antropología). St. Andrews: University of St. Andrews.
- Romero-López, L. (2011). *Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica*

- nahua en la sierra Negra de Puebla* (tesis en Antropología). México: UNAM.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social* (traducción de Wendy Gómez Togo). México: Grijalbo / Conaculta.
- Schaefer, S. B., y Furst, P. T. (eds.) (1996). *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Severi, C. (1996). *La memoria ritual. Locus e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya-Yala.
- Severi, C. (2002). Memory, Reflexivity and Belief. Reflexions on the Ritual Use of Language. *Social Anthropology*, 10(1), 23-40.
- Severi, C. (2007). *Le Principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. París: Éditions Rue d'Ulm, musée du quai Branly, coll. Aesthetica.
- Severi, C. (2017). *L'objet-personne: une anthropologie de la croyance visuelle*. París: Éditions Rue d'Ulm, musée du quai Branly, coll. Aesthetica.
- Sidky, H. (2010). On the Antiquity of Shamanism and its Role in Human Religiosity. *Method & Theory in the Study of Religion*, 22(1), 68-92.
- Sternberg, L. (1904-1905). Die Religion der Giljaken. *Archiv für Religionswissenschaft*, 8(1-2), 244-274 y 456-473.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taussig, M. (1989). The Nervous System, part 1: Dada and Homesickness. *Kroeber Journal of Anthropology*, (69-70), 32-61.
- Taylor, A. C. (2003). Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 165, 223-248.
- Taylor, A. C. (2004). Don Quichotte en Amérique. Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie américaniste. En M. Izard (ed.), *Lévi-Strauss* (pp. 92-98). París: L'Herne.
- Thomas, N. y Humphrey, C. (eds.) (1994). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Valdovinos, M. (2008). *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle* (tesis de doctorado). Nanterre: Universidad de París X.
- Valdovinos, M. (2010). Acción y «multiempatía» en el estudio de las imágenes rituales. En E. Araiza (ed.), *Las artes del ritual* (pp. 245-265). Zamora: Colmich.

- Van Gennep, A. (1903). De l'emploi du mot «chamanisme». *Revue de l'histoire des religions*, 47, 51-57.
- Vitebsky, P. (2001). *Shamanism*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Vitebsky, P. (2005). *Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia*. Londres: Harper Collins.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute N.S.*, 4, 469-488.
- Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Weigand, P. C. (1992). *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuá-nos*. México: CEMCA / INI / COLMICH.
- Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- Winkelman, M. (2000). *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport: Bergin and Garvey.
- Znamenski, A. (2003). *Shamanism in Siberia: Russian Records of Indigenous Spi-rituality*. Dordrecht, Boston y Londres: Kluwer Academic Publishers.
- Znamenski, A. (2007). *The Beauty of the Primitive: Indigenous Shamanism and Western Imagination*. Nueva York: Oxford University Press.



**Sinestesia
ontológica.
Fragmentos de
una etnografía de
la comunicación
sensorial en el
chamanismo tseltal**

PEDRO PITARCH

Universidad Complutense de Madrid

Sentidos indígenas

Este texto trata las formas de comunicación y, en general, de relación, entre los espíritus y los seres humanos en el chamanismo tseltal de las tierras altas de Chiapas. Para ello, identifico tres modalidades principales de circulación comunicativa: 1) de los espíritus a los humanos, la cual adopta principalmente una forma *sonora*; 2) de los humanos a los espíritus, la cual adopta sobre todo una forma *olfativa y gustativa*, y 3) recíproca entre espíritus y humanos, la cual adopta una forma esencialmente *visual*. Examinaré estas formas de comunicación tal y como se presentan en los cantos chamánicos de curación¹.

En general, el campo de los estudios de la percepción sensorial es quizá uno de los menos desarrollados de la etnografía mesoamericana. Una investigación en profundidad mostraría probablemente un panorama muy distinto al de la organización de la percepción al que estamos acostumbrados en

¹ Los datos etnográficos presentados en este texto se pueden encontrar en su mayoría en Pitarch, 1996, 2013a y 2013b.

la tradición europea moderna. En cualquier caso, no es éste el lugar para apuntarlo y lo que propongo aquí es un guion provisional que pueda contribuir a futuros trabajos sobre esta cuestión. Para mis propósitos bastará con observar que en lengua tseltal se reconocen tres sentidos o, más exactamente, tres fuentes de percepción: vista, oído y gusto/olfato. Los tres se encuentran concentrados en el rostro, aquello que en tseltal se denomina *sitkelawtik*, literalmente «mis ojos-rostro», la sección anatómica que abarca el rostro, las orejas y el cuello, y que representa el conjunto de la percepción sensorial significativa. No obstante, parece revelador que la expresión combine la «vista» y el «rostro», es decir, el resto de las fuentes de percepción. Como veremos, hay una diferencia entre la vista, por una parte, y el olfato/gusto y oído, por otra.

Hasta donde puedo decir, no existe algo equivalente a lo que se entiende en las lenguas europeas por un «sentido»: las facultades con las que los seres animados perciben el mundo exterior y se localizan en los órganos sensoriales (Moliner, 1966). Es decir, nuestra vista, oído, olfato, gusto y tacto. En su lugar, los tseltales se interesan por lo que esa capacidad o fuente de percepción «hace»: ve, huele, saborea y escucha. Existe un término general para la vista —*il*— y para el oído —*abi*— (y este último constituye la expresión más cercana a «percepción sensorial» en general). En cambio, no existe un término que englobe «olfato/gusto», sino un amplio abanico de términos para un olor o gusto agradable o desagradable. Por ejemplo, el término *bujts'an* designa algo fragante o de sabor agradable; *xinal* es algo fétido o, en algunos casos, de mal sabor, y *tu* es hediondo. Es probable que en lengua tseltal existan más términos que designen cualidades del olor y del sabor que del sonido y la vista, quizá porque, como veremos, se trata de un campo más amplio e impreciso de experiencia sensible. En cuanto a la vista, parece el más reducido de los tres y mi impresión es que —pese a lo que suele aparecer en la etnografía maya— no es una facultad valorada por encima de las otras dos, aunque sí posee unas cualidades comunicativas distintas del resto.

Esto a su vez produce una distribución diferente de las valorizaciones estéticas y, por tanto, éticas de aquellas de las lenguas europeas. Por ejemplo, el ya citado término

bujts'an (fragante). Éste es probablemente el equivalente más cercano al español «belleza»: un paisaje hermoso es un paisaje fragante, pleno de flores y olores sutiles y agradables; en cambio, los panoramas y los murmullos raramente son mencionados como un atractivo del paisaje. El vocabulario de fray Domingo de Ara (1986) traduce el término *bujts'an* por «cosa suave al gusto o al olfato», «placer, deleite, sabor», e incluso «goce, alegría, gloria». Así pues, la propia idea indígena de «placer» y goce es un asunto del olfato y del gusto. Ello dibuja probablemente una idea de «placer» como una experiencia de carácter evanescente y efímera, pero también de una intensidad baja y un carácter sutil. Domingo de Ara de hecho traduce *bujts'an* como «paraíso», de modo que en términos indígenas la Gloria no es la europea *visión* del Padre, sino el disfrute de la fragancia o, más precisamente, del perfume del lugar, como sabemos que sucede en general en los paraísos florales mesoamericanos. El hedor es, en cambio, el infierno.

Se trata por tanto de una belleza no visual, sino olfativa y gustativa. De ahí quizá que el prototipo de belleza sea la flor, cuyo atractivo reside más en su fragancia que en su forma y color, o, para ser más exactos, el color es expresado igualmente en términos olfativos. Existe, en cambio, la palabra *tujbil*, que podría traducirse por «bonito» y que se aplica a las personas, sobre todo a algunos de sus rasgos, y en ocasiones a algunos objetos. Es posible que este hecho tenga implicaciones para una teoría «estética» indígena, pues si nosotros tendemos a seleccionar como bellos aquellos objetos que podemos ver, los indígenas consideran, principalmente, aquellos que pueden gustar, oler y escuchar. En este sentido, nos encontramos con una especie de distribución inversa de las cualidades de lo bello. Nuestro «arte» equivaldría en el mundo indígena a la perfumería y los sabores. En éste, bellas son en realidad las composiciones florales, un manjar o un discurso bien enunciado, pero un dibujo, pintura o imagen (*bonil*) serían, en el mejor de los casos, «bonitos».

El hecho inmediato, en el contexto de la comunicación entre los humanos y los espíritus, es la reagrupación, por así decir, de la percepción sensorial en torno a un sentido principal. Así, los espíritus tenderán a experimentar los productos humanos en términos olfativos y gustativos, mientras que los

humanos experimentan el mundo espiritual en términos fundamentalmente auditivos. Como se sabe, la sinestesia consiste en la activación involuntaria de una vía sensorial adicional en respuesta a estímulos concretos; por ejemplo, ver un color cuando se escucha música o percibir un olor cuando se palpa algo. Estas percepciones «anómalas» tienen un carácter individual. De manera más general, también tendemos, al menos metafóricamente, a expresar experiencias sensoriales recurriendo a propiedades de un sentido diferente: un «ritmo pictórico» o «una música colorida». En el caso tseltal que estamos tratando, sin embargo, se trata de una suerte de «sinestesia ontológica» por la cual cada clase de seres (en este caso humanos y espíritus) canaliza de forma automática la activación de una vía sensorial y cognitiva en detrimento de las otras. Por ejemplo, los espíritus percibirán el lenguaje bello y formal de los cantos chamánicos a ellos dirigidos como una fragancia, un lenguaje literalmente florido que, esto es lo importante, no es algo que escuchan, sino que aspiran y degustan. Así pues, los sentidos no sólo discriminan la comunicación entre clases de seres distintos, sino que contribuyen a definirlos.

Espíritus → humanos: sonido y ruido

Por espíritus entiendo a los seres, fuerzas o poderes que habitan el dominio no solar, virtual intensivo, conocido en lengua tseltal como *ch'ul*, «sagrado», o *chalamal*, «otro lado». En esta clase se incluyen dioses, almas, muertos, nahuales, fantasmas, meteoros, «dueños» de lugares. Por humanos me refiero aquí, fundamentalmente, a los indígenas tseltales.

Música y ruido

Los espíritus se hacen presentes en el mundo solar, extensivo, que habitamos los humanos principalmente a través del sonido. Esta presencia acústica es un tipo de relación por lo general no

solicitada por los humanos, y que suele conllevar la enfermedad y la muerte. Los espíritus no sostienen un diálogo articulado conforme a las formas elocuentes características del lenguaje tselal. Por el contrario, emiten sonidos que podríamos llamar «ruidos», en la medida en que son sonidos pobremente articulados, sin ritmo ni armonía y, sobre todo, confusos.

En varios trabajos etnográficos he argumentado que, desde una perspectiva indígena, el «ruido» representa el estado basal del cosmos. El mundo de los espíritus es un estado presidido por una incesante algarabía de músicas estridentes, gritos, ruidos, llantos y risas. En el habla de los espíritus se confunden sin orden ni concierto idiomas como el español, el inglés, el latín y varias lenguas indígenas, entreverados por balbuceos alcohólicos y expresiones sentimentales. En ocasiones son ruidos de vehículos, de animales, pero lo más común es que se trate de música y lenguajes extraños.

En el otro lado, los espíritus viven una existencia de fiesta, música y agitación incesantes. Si en tiempos precolombinos el otro lado era habitualmente representado —en las imágenes que han sobrevivido— como un lugar de música y baile, en la actualidad los indígenas tseltales lo han convertido en un lugar de ruido, música y alboroto incesantes. En los cerros habitados por las almas de cada linaje —*ch'iibal*— el bullicio adopta, a veces, la forma de un tradicional convite hispano-mexicano. Más recientemente, sin embargo, el otro lado es descrito como una moderna cantina mexicana o una discoteca donde se bebe alcohol, se danza con frenesí y se escucha música ranchera, nortea o tropical. En cierto canto de curación, por ejemplo, se escucha que las almas que ocupan cargos celebran que van a recibir ofrendas alcohólicas de los chamanes a cambio de la liberación de un alma (injustamente) encarcelada en el lugar:

jayeb mach'atik chololik ta wanketa	cuántos están sentados en fila sobre la banqueta
jayeb mach'atik chololik ta kaxlan siya	cuántos están sentados en fila sobre la banca de Castilla
chaneb yokikoni	cuatro son sus pies
chaneb sk'abikoni	cuatro son sus manos
yakalniwan ta ajk'ot yokikoni	acaso bailen sus pies
yakalniwan ta ajk'ot sk'abikoni	acaso bailen sus manos
yakalniwan ta smulanel	acaso estén divirtiéndose
balun baj son yo'tikoni	con nueve piezas de música de cuerda

yakalniwan ta smulanel	acaso estén divirtiéndose
balun baj ajk'ot yo'tikoni	con nueve piezas de baile
xlaklon niwan kaxlan son yo'tikoni	se alegrarán quizá con su música de Castilla
xlaklon niwan kaxlan kitara yo'tikoni	se alegrarán quizá con su guitarra de Castilla

Lo más significativo aquí es la presencia de música de cuerda —de guitarra, arpa y rabel— que es denominada *son*, considerada una música informal (música europea), y que en cierto modo está más cerca del ruido. Este sonido contrasta con la música de viento y percusión (de origen indígena), que es considerada un sonido formal, de hecho, más cercano a la palabra (*k'ayob k'op*) que al ruido. Hasta donde puedo decir, los espíritus no producen este último sonido.

Por lo demás, los contextos donde se reúnen los humanos y las conversaciones se entremezclan, confundiendo su enunciación, son lugares propensos a que los sonidos de los espíritus se vuelvan presentes. Por ejemplo, en el mercado o en los lugares donde las mujeres se reúnen a lavar ropa se produce el característico rumor sordo de la confluencia de todas las conversaciones (en tselal *woch woch k'op*), el cual facilita el ruido que engendra las enfermedades.

Silencio

Desde el punto de vista de los humanos, sin embargo, todo este ruido y diversión tiene un carácter sombrío y funesto. La algarabía de los espíritus y los muertos engendra la enfermedad en el mundo de los seres humanos. La muerte se traslada a nuestro mundo en forma de música y estrépito. No es que la enfermedad sea *como* ruido, es que la enfermedad *es* ruido. Normalmente inaccesibles a la vista, los espíritus, empero, se dejan escuchar con claridad y a veces violentamente, y es justamente ese sonido el que produce la enfermedad.

De hecho, los cantos chamánicos tseltales significan «silencio». En conjunto, los cantos se llaman *ch'ab*, cuyo significado es silenciar. Los cantos dirigidos a recuperar las almas extraviadas o secuestradas se denominan *ch'abatayel*, esto es, hacer enmudecer. Y los cantos dirigidos a detener las

emociones contaminantes de los espíritus y de los muertos son *biktal ch'ab*, algo así como empequeñecer o apagar por medio del silencio. Es ésta, pues, la principal función de los cantos que pronuncian los chamanes en las ceremonias de curación o de prevención de enfermedad: silenciar, sofocar y calmar el ruido del mundo de los espíritus.

No es raro que cuando en una casa alguien se enferma, sus moradores o los vecinos escuchen durante la noche —es difícil distinguir si se trata de una experiencia onírica o de vigilia— algún tipo de ruido intenso. Se escucha, por ejemplo, un cortejo de espíritus como los que forman los mayordomos de los santos en las procesiones cuando se desplazan tocando el violín, el arpa y la guitarra, o bien se escucha música de guitarra y acordeón, igual que la que se toca en los templos evangélicos. Otras veces, alrededor de la casa se produce un estruendo de automóviles conducidos por sacerdotes católicos, camiones guiados por obispos, trenes manejados por jesuitas. Ruido cristiano, en fin, con el cual los espíritus procuran cobrarse el alma de una víctima indígena.

En su canto, el chamán interpela a las enfermedades que está tratando y éstas le responden. Una enfermedad —en este caso, un dolor de corazón— delata el espíritu que la pronunció. Pero al hablar, también se describe a sí misma, su naturaleza, por así decir, sónica. La enfermedad se ha hecho presente en el mundo visible de los humanos en forma de canto, de silbido, como música de Castilla, que aquí equivale a decir ruido del otro lado.

li' ayonix	¡Ya estoy aquí!
mach'a la smelontel	¿Quién me ha pronunciado?
mach'a la xcholontel	¿Quién me ha proferido?
jun ijk'al pale yo'tik	Un padre cura de hábito negro
jun yajwal kaxlan karo	el conductor de un automóvil de Castilla
jun yajwal kaxlan teren	el conductor de un tren de Castilla.
nakalon julel	He llegado para asentarme
petselon julel	he llegado para asirme.
ch'iemon ta yantik lum	He crecido en otros pueblos
ch'iemon ta yantik k'inal	he crecido en otras tierras
ch'iemon ta ch'ixtikil	he crecido entre las espinas
ch'iemon ta ti'nail	he crecido en los umbrales.
ya xk'opojon	Es así que hablo
jich bit'il ta ch'ol	es así que hablo la lengua chol

ya xk'opojon ta latin	hablo la lengua latín
ya xk'opojon ta kastiya	hablo la lengua de Castilla.
jich atalon	Así he venido
jich ajulon	Así he llegado.

En los cantos de protección, que suceden a los cantos de curación, el rezador coloca al paciente, convaleciente y débil, en un cerco, en un «corral», donde debe permanecer en calma y en silencio para no atraer el mal y la hostilidad; un pequeño espacio —la casa, la aldea— precariamente ganado a ese estado primordial de la existencia que es el ruido. En un fragmento de un canto de protección se crea un espacio de silencio en torno del paciente:

tey ayuk ta smakte'	que quede en un cerco
tey ayuk ta skoral	que quede en un corral
ak'olokix yo'tan	que esté contento su corazón
bujts'anukix yo'tan	que esté alegre su corazón
jayeb jexi	cuántos son los agresores
jayeb kontraí	cuántos son los enemigos
jayeb mach'a ay slab	cuántos son los que tienen nahuales
jayeb mach'a ay xwayich awu'uni	a cuántos les has dado el sueño
ja walab aj	tus hijos
ja nich'nab aj	tus vástagos
jtatati	Padre
kajwalati	Señor
jich nime yaxinal ch'ul te'	a la sombra del sagrado árbol
jich nime yaxinal ch'ul ak'	a la sombra del sagrado bejuco
wayuk lame ch'ul k'inal	que esté en orden su sagrado tiempo
wayuk lame ch'ul ora	que esté en orden su sagrado destino
siketuk swinkilel	su cuerpo en calma
siketuk yajch'alel	su persona en sosiego
ja'uk la stejkanbon sbaj	que esté allí protegido
ja'uk la sjayanbon sbaj	que esté allí arropado
tey ayuk ta smakte'	que quede en un cerco
tey ayuk ta skoral	que quede en un corral
lamal stukel	en calma simplemente
senel stukel	en silencio solamente

La paradoja, por supuesto, es que el ruido de los espíritus se silencia mediante cantos que consisten en extensísimos parlamentos que el chamán pronuncia durante horas, noches,

semanas a veces. No es un lenguaje estridente, pero no cabe duda de que su eficacia depende en parte de su dilatación, de su repetición. Lo que define este lenguaje es la compulsión. Los chamanes procuran no sólo erigir una barrera protectora, un «corral», sino colmar esa parcela de palabras y sonidos, de tal modo que los ruidos del otro lado no tengan espacio para desenvolverse.

Es este principio profiláctico el que guía también las prácticas de los indígenas convertidos a alguna iglesia evangélica. La febril entrega —entre evangélicos, pero también entre católicos— a fabricar y rodearse de palabras, ese torrente de sonidos contenidos en sermones, lecturas bíblicas, cánticos y demás, que durante los largos oficios dominicales saturan el reducido espacio interior de los templos indígenas. Un poco como los cantos chamánicos, son discursos extravagantes, pero que producen la sensación de barrera protectora, un espacio terapéutico que defiende de los lenguajes y ruidos que amenazan la existencia. Debe ser el mismo principio que explica que los aparatos de radio permanezcan encendidos durante día y noche, o que los indígenas que se adentraron en la Selva Lacandona para poblarla se defendieran de los espíritus del bosque —como el tigre— colocando altavoces en las cuatro esquinas del poblado.

El silencio, pues, es la salud de los cuerpos, lo opuesto al conflicto en el incesante estrépito del mundo de los espíritus. La consecuencia es que el logro de la condición humana (algo que no es innato, sino que debe alcanzarse a lo largo del periodo de vida) depende de la reducción de ese ruido mediante la imposición del silencio y de un lenguaje formal y económicamente contenido. Dejar de ser un espíritu o un muerto y convertirse en humano requiere ser capaz de hablar la «auténtica lengua», no tanto un idioma entre otros, sino un lenguaje refinado, depurado y circunspecto en su enunciación.

Sonidos táctiles

La afección de los espíritus sobre los humanos por medio del sonido posee una interesante derivación por el hecho de que este tipo de sonido es con frecuencia pensado entre los indíge-

nas en forma de pequeños seres animados. Las palabras y los cantos de los espíritus se introducen en el cuerpo de la víctima y precipitan la enfermedad: el lenguaje de los espíritus es, literalmente, la sustancia patógena.

En ciertas condiciones, las palabras funcionan como seres animados. Desde luego pueden ser escuchadas, pero, además, aunque invisibles, poseen una forma definida, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz. Las palabras hablan por sí mismas y alcanzan una subjetividad relativamente independiente de quien las ha pronunciado. Ahora bien, las palabras que penetran el cuerpo para producir la enfermedad pertenecen a una clase excepcional. Son pronunciadas por ciertos espíritus —«los dadores de enfermedad»— que en unos casos adoptan formas animales (búhos, lechuzas, cabras u ovejas), y en otros la forma de extraños seres humanos, enanos con el aspecto de sacerdotes católicos, escribanos, maestros de escuela o rancheros mexicanos. Estas criaturas son, en realidad, almas-espíritus, «nahuales». Lo que define esta categoría de «dador de enfermedad» es la facultad de articular un lenguaje humano o, al menos, lo suficientemente parecido. Los búhos, por ejemplo, son capaces de pronunciar un farfallo —hut hut hut— semejante a los primeros balbuceos de un niño, a diferencia de otros animales que son incapaces de emitir sonidos humanos y a lo sumo entienden de forma pasiva su lenguaje. De modo que estos seres malignos se acercan a las aldeas de los humanos y «hablan» dando enfermedad, o bien cantan (cantos cristianos), o escriben o leen en voz alta, lo cual proporciona una potencia mucho mayor a sus palabras morbosas.

La enfermedad se introduce en el cuerpo de la víctima por los pliegues de las articulaciones y el chamán debe distinguir en las señales sanguíneas los rastros, por ejemplo, de la música. En este caso, la enfermedad afirma extenderse por el torrente sanguíneo en forma de *son*, es decir, de música europea de cuerda:

jichuk joyeta talon	Así girando vine
biti'l kaxlan janate'el	como peonza de Castilla
biti'l kaxlan trómpo	como peonza de Castilla.
jicha sujtp'e'jon	Así es mi vuelta
jicha joype'jon	así es mi giro
jich ya xtalon yo'tik stukel	así he venido ahora

jich ajulon ta chij	así he llegado a la vena
julon ta bak'et	así he llegado hasta la carne.
jul jk'opon chij	He llegado a hablar a la vena
jul jk'opon bak'et	he llegado a hablar a la carne.
jich anajkajon xiatwan	Así me he alojado —dirás
jich apetsajon xiatwan	así me he asido —dirás
jich la kich' kisim yo'tik xiatwan	así he echado mi raíz ahora —dirás
jich la jkich' jlop' yo'tik xiatwan	así he extendido mi rizoma —dirás
jich abenon ta chij xiatwan	así he caminado por las venas —dirás
benon ta bak'et xiatwan	caminado por la carne —dirás.
kik'ojix jpechech xiatwan	Ya he extendido mi nido —dirás
kik'ojix son yo'tik xiatwan	ya he extendido mi música —dirás.

La curación del enfermo consiste, sencillamente, en la extracción de las palabras intrusas y esto se hace, en esencia, pronunciando otro texto. Así pues, el canto que pronuncia el chamán debe, como si se tratara de un escarpelo textual, introducirse en el cuerpo del paciente y combatir las palabras extrañas. En un canto para el dolor de corazón, el chamán dice, por ejemplo:

bit'il jlilinat yo'tik	Así te muelo
bit'il ya jmakulay yo'tik stukel	así te extraigo en pedazos
bit'il juch'at yo'tik	así te machaco
bit'il makina yo'tik	así con una máquina
muk'ul makina yo'tik	con una gran máquina
ta jlilinatix yo'tik stukel ato	con ella te muelo
jnoyatix yo'tik stukel ek ato	con ella te pulverizo.
teb ora ya jbeintestikat yo'tik stukel	En un momento te expulsamos.
sakba ya jnuk'atix lok'el yo'tik	Ya te extraigo succionándote
ik'ba jnuk'atix lok'el yo'tik	ya te extraigo chupándote
ta oxlajuneb jti'tik yo'tik	con nuestras trece palabras
ta oxlajuneb kaxlan pat limeta yo'tik	con trece pedazos de vidrio de Castilla
oxlajuneb kaxlan julel yo'tik stukel	trece inyecciones de Castilla.
bit'il ya jayubtesatix lok'el yo'tik	Así te pulverizo para sacarte
bit'il jnuk'atix lok'el yo'tik	así te extraigo succionando
oxlajuneb kaxlan peppen yo'tik	con trece mariposas de Castilla
oxlajuneb kaxlan ux yo'tik	con trece afiladores de Castilla.
bi'til jnuk'at lok'el	Así te extraigo chupándote
jmats'at lok'el	masticándote te saco.

Humanos → espíritus: olfato/gusto

Los espíritus son presentados como poseedores de una vista y un oído extraordinariamente desarrollados. Pueden ver y escuchar a distancias larguísimas. Éstas son, de hecho, dos de las características que los distinguen de los humanos, pues éstos poseen una vista y oído cortos. Ya hemos visto que los espíritus se caracterizan por un sentido de la vista muy desarrollado: pueden ver cualquier lugar y a través de cualquier obstáculo. Es muy conocido el episodio del *Popol-Vuh* (2017) en que los humanos de la presente creación tenían el poder de ver a la distancia —a través de las piedras y los árboles, las montañas y los valles—, pero los dioses, temerosos de este poder, redujeron su capacidad de visión: arrojaron vaho sobre su vista como se lanza sobre la faz de un espejo.

En los cantos chamánicos dirigidos a los espíritus, los chamanes invocan a los espíritus ayudantes aduciendo su capacidad de ver y escuchar el alma *ch'ulel* perdida o secuestrada por otros espíritus. La siguiente es una fórmula empleada comúnmente en los cantos para solicitar que el espíritu ayudante encuentre el lugar donde se halla el alma por medio de su oído y su vista, es decir, de toda su capacidad de percepción:

ajk'bal mala awa'ay atukeli	tú escuchas en la oscuridad
ajk'bal mala awil atukeli	tú ves en la oscuridad
solem akuxul sit yo'tikoni	tu penetrante vista no tiene límite
solem akuxul elaw yo'tikoni	tu penetrante percepción no tiene fin

La siguiente es otra expresión formularia en la que se solicita al espíritu que adopte una disposición o actitud adecuada —en relación con el rezador— para poder escuchar dónde puede encontrarse el alma retenida:

ayuk at'exanbon aba yo'tikoni	colócate en posición
jayanbon aba yo'tikoni	colócate en ademán
ta yilel yo'tik stukeloni	de poder ver
ta ya'ayel yo'tik stukeloni	de poder escuchar
bantiwan abajt xchukbonik	dónde le han encarcelado
bantiwan abajt snot'bonik	dónde le han encadenado

Ofrendas fragantes

Y, sin embargo, pese a esta agudeza, los humanos no recurren por lo general al sentido de la vista y del oído para comunicarse a distancia con los espíritus. En su lugar, prefieren utilizar el olor o la fragancia. Si, como hemos visto, los espíritus son escuchados, las ofrendas humanas son inhaladas. De hecho, una ceremonia dirigida a los espíritus, ya sea en la iglesia, en un lugar del paisaje o, más comúnmente, en el interior de una casa, es una experiencia en esencia olfativa. Dado que se suele hacer de noche o en un lugar oscuro, la vista queda prácticamente anulada. Además, con excepción de los propios parlamentos chamánicos, se habla en voz baja y sin apenas hacer ruido. En cambio, el ritual es una celebración de fragancias que se confunden en una atmósfera cargada.

Los humanos activan esta comunicación con los espíritus —para solicitar su ayuda— mediante ofrendas («regalos») fragantes. En las ceremonias se les ofrecen rutinariamente incienso de copal, tabaco, aguardiente (de caña u otro licor), velas y flores. Pero también pueden ofrecérseles otros productos considerados «calientes», como granos de cacao, tortillas de maíz, huevos, chile o Coca-Cola. El piso suele estar cubierto de juncia.

En ciertas circunstancias se entrega la sangre de un animal, casi siempre una gallina, cuyas gotas se dejan caer sobre la cruz de los altares para que los espíritus acudan a su olor. En casos muy difíciles —porque lo solicitado resulta particularmente inmoral (pedir, por ejemplo, que el alma de un vecino sea vendida al dueño del cerro)— se entrega sangre del propio cuerpo, haciendo pasar una cuerda con espinas por el muslo y empapando con la sangre un papel u algodón. Todas estas sustancias están dirigidas a llamar la atención de los espíritus mediante el sentido del olfato. En especial, la sangre es un olor al que los espíritus casi nunca pueden resistirse.

No obstante, la principal ofrenda son los propios cantos chamánicos. A primera vista pueden parecer una excepción dado que son sonidos. Pero, en realidad, las palabras de los cantos, en la medida en que sean enunciadas en el modo formal apropiado —mediante difrasismos y con un canto adecuado— son consumidas por los espíritus como una esencia

fragante y no auditiva. En otras palabras, los espíritus no escuchan los cantos, sino que los huelen y, más aún, los degustan. Esto es así porque el olor es también el sabor. Aquí olor y sabor resultan uno mismo. Más aún, los espíritus se alimentan, literalmente, de las fragancias: éstas forman parte de su dieta. Los espíritus dependen en parte de los ofrecimientos que les hacen los humanos. El Sol, se dice, se alimenta de las ofrendas indígenas, y si no se le continuara alimentando, simplemente dejaría de caminar y, por tanto, de iluminar el mundo.

Los espíritus no consumen por entero las sustancias ofrecidas, sino sólo su esencia volátil, lo cual equivale a lo «otro» de estas sustancias: el humo del incienso, el aroma de la vela, el vapor etílico del aguardiente, el olor de la sangre, etcétera. Ello explica que los espíritus no defequen y que de hecho carezcan de ano. Todos estos alimentos tienen en común, quizá, ser el resultado de la eliminación del cuerpo —la cera de la vela, la hoja del tabaco y demás— en beneficio de la materia volátil, un proceso mediado por el calor. Es probable que los espíritus perciban las esencias que se les proporcionan como un equivalente de la comida humana. Por ejemplo, el incienso de copal es preparado y vendido en los mercados envuelto en una suerte de espata que recuerda la mazorca del maíz. En todo caso, la sutileza de estas sustancias representa una condición inversa de la comida «maciza» —sobre todo maíz y frijol— que consumen los seres humanos.

Este carácter de esencia de las ofrendas queda reflejado en un fragmento de canto en el que la fragancia de las flores y la voluta del humo del incienso resultan equivalentes (en ambos casos se utiliza el clasificador numeral *wol* que designa algo redondo o curvo del tamaño aproximado de un puño).

yos jesukristo tatoni	dios Jesucristo, padre mío
yos jesukristo kajwaloni	dios Jesucristo, señor mío
oxwol nichim stukel	con tres ramos de flores
oxwol ch'ail stukel ato	con tres volutas de humo

Los ejemplos en los cantos chamánicos de entrega de ofrendas fragantes son muy numerosos. Por poner otro ejemplo en el que se entregan flores (de hecho, una sinécdoque para cualquier ofrenda, pero, sobre todo, para las velas ofrecidas ante el altar) y en el que también el rezador se rodea de flores:





Figura 1. Doña María Ruiz, Cancuc, 2005. Fotografía del autor.

sme' ch'ulchanoni	madre del cielo
sme' balumilaloni	madre de la tierra
tat ch'ul santísima kurus tatoni	sagrada santísima cruz, padre
tat ch'ul kurus kajwaloni	sagrada santísima cruz, mi señor
yala patajib yo'tikoni	en el amanecer
yala kuxajib yo'tikoni	al despuntar el día
chaneb anjel me' yo'tikoni	cuatro madres ángeles
chaneb anjel tat yo'tikoni	cuatro padres ángeles
chaneb kuxul yos yo'tikoni	cuatro dioses vivos
chaneb kuxul kajwal yo'tikoni	cuatro señores vivos
yame awala tsakboniki	tengan la bondad de recibir
yame awala japuyboniki	tengan la bondad de aceptar
cheb ch'ul nichim yo'tikoni	dos sagrados ramos de flores
cheb ch'ul asusena yo'tikoni	dos sagrados ramos de azucenas
wajalix ku'un tatuchoni	ya los he puesto en orden, padre
chololix ku'un tatuchoni	ya los he puesto en fila, mi señor
ta ye'tal awokikoni	ante tus pies
ta ye'tal axanabikoni	ante tus zapatos
ja'me ya awil yo'tikoni	puedes ver cómo
bik'itel jti' yo'tikoni	vengo con mi modesta palabra
bik'itel ko'tan yo'tikoni	vengo con mi modesto corazón
ya awala atsakbonik yo'tikoni	los atiendes recibiendo
ya awala japuybonik yo'tikoni	los atiendes aceptando
nichimuk yakan k'oel	llegan floridos mis pies
jijtsuk yok k'oel	llegan floridos mis pies
ye'tal awokikoni	ante tus pies
ye'tal axanabikoni	ante tus zapatos
ya awala apetboniki	para que me los abrace
ya awala japuyboniki	para que me los aceptes

Otro fragmento describe la entrega de aguardiente a las autoridades-almas del cerro del linaje para que liberen el alma *ch'u'el* encarcelada. En realidad, las autoridades encarcelan a las almas con el propósito de que les sea entregado el aguardiente a cambio de la liberación, pues poseen un deseo inextinguible por el licor y sólo los humanos pueden procurárselo:

lok'ok latel ta chukibali	que salga de la cárcel
lok'ok latel ta not'ibali	que salga del encierro
banti la sikil ak'bonik stukeloni	donde le infligieron el frío
yajch'iluk jilel ati'ik	que sus palabras queden detenidas
yajch'iluk jilel awo'tanik	que sus corazones queden contentos
juntel alimetaoni	con esta botella
juntel abasooni	con este vaso
jun lame kaxlan tekila	con un tequila de Castilla

jun lame kaxlan trawo	con un aguardiente de Castilla
yu'un stojobiloni	para enderezar
yu'un xachobiloni	para levantar
ch'ul ora yo'tikoni	la sagrada vida
ch'ul k'ajk'al yo'tikoni	el sagrado ciclo
li' wajalix ku'un jun limeta	aquí está colocada ya una botella
li' chololix ku'un jun baso	aquí está ya ordenado un vaso

Hedor humano

Por la misma razón que los espíritus reciben las sustancias fragantes, les molesta el olor del cuerpo humano. Ésta es una idea básica que determina la comunicación a distancia de los humanos hacia los espíritus. Los humanos desprenden un mal olor a causa de alimentarse de sustancias sólidas, cuya descomposición dentro del cuerpo produce fetidez.

Se dice, por ejemplo, que el Sol describe en su itinerario por la bóveda celeste un arco más alto durante el día para evitar el olor de los seres humanos. Durante la noche, en cambio, su órbita por el lado inferior de la Tierra es más baja porque los habitantes de esta región no desprenden mal olor. Los *tzuk it* (literalmente «ano, ojo u orificio tapado») son unos enanos —una especie de raza plínica muy común en las culturas amerindias— caracterizados por llevar grandes sombreros para protegerse del Sol (que en esta región pasa muy cercano a la Tierra) pero, sobre todo, por alimentarse, como los espíritus, exclusivamente de esencias y olores, razón por la cual carecen de ano. Este desagrado por el olor corporal alcanza, incluso, a las almas humanas; de modo que, por ejemplo, las almas de los niños abandonan el cuerpo con frecuencia molestas por el olor de la orina y el excremento.

Es común que en los cantos chamánicos los humanos se disculpen por su mal olor y afirmen —como hemos visto antes— envolverse con flores para no molestar a los espíritus. En el siguiente fragmento de un canto de una ceremonia de vida, el enunciador pide perdón justamente para que la divinidad no tome en cuenta el hedor de sus pies, de sus manos, es decir, del conjunto de su cuerpo:

ba'ay ajelaw yal jti'	donde ofrendo mi humilde palabra
ba'ay ajelaw yal jk'op	donde ofrendo mi humilde súplica
ma ja'uk tey laj jta yal jkontra	que se termine la enemistad
ma ja'uk tey laj jta yal jmul	que se termine la hostilidad
sok jkal	junto con mis hijos
sok jnich'an	junto con mis vástagos
kuxul tat	vivo padre
kuxul kajwal	vivo señor
tejk'anbon abaik	colóquense en posición
jayanbon abaik	colóquense en ademán
ta sbajtel asitik	de poner la mirada
ta sbajtel awelawik	de poner su atención
kuxul tat	vivo padre
kuxul kajwal	vivo señor
bik'itel yal jti'	vengo con mi humilde palabra
bik'itel yal ko'tan	vengo con mi humilde corazón
ta swajaneltel	para poner en orden
ta xcholaneltel	para poner en fila
lajuneb ch'ul nichim	diez sagradas flores
lajuneb ch'ul asusena	diez sagradas azucenas
tsakbonik	recíbanmelo
japuybonik	tómenmelo
kuxul tat	vivo padre
kuxul kajwal	vivo señor
ma ja'uk la awich'bon ta muk'	no tomes en cuenta
ma ja'uk la awich'bon ta wenta	no notes
ba'ay tujtel	que vengo impuro
xinal yal kok	con el hedor de mis pies
xinal yal jk'ab	el hedor de mis manos
ch'ul limosna	con una sagrada limosna
ch'ul kantela	una sagrada candela
kuxul tat	vivo padre
kuxul kajwal	vivo señor
jichuk tat	así es, padre
jichuk kajwal	así es, señor
jtalel nix aj	así he sido dado
jpiko xinal koke	manchado por el hedor de mis pies
jpiko xinal jk'abe	manchado por el hedor de mis manos
mulawil ayon ta balumilal	soy un desventurado de la Tierra
mulawil ayon ta k'inal awu'un	soy un miserable del lugar
kuxul tat	vivo padre
kuxul kajwal	vivo señor
manix jpajbet awu'el	no puedo compararme con tu poder
manix jpajbet awa'tel	no puedo compararme con tu trabajo
sakubel ch'ul ora	mientras transcurre el sagrado tiempo
sakubel ch'ul k'inal	mientras transcurre el sagrado espacio

La comunicación olfativa entre humanos y espíritus está, en definitiva, sometida a esta dificultad. Por una parte, los espíritus no sólo gustan, sino que incluso necesitan las fragancias que les proporcionan los humanos, pues en parte se alimentan de ellas. Pero, por otra parte, aborrecen el olor de los cuerpos carnales alimentados con productos putrescibles, el cual separa a los espíritus de los humanos y dificulta su comunicación. Los cantos chamánicos atestiguan esta constante tensión entre proporcionar esencias fragantes y hacerse perdonar por el olor corporal.

Humanos ⇌ espíritus: vista/mirada

Los humanos escuchan con relativa frecuencia a los espíritus, pero verlos, esto es, que hagan su aparición visual, es una cosa muy distinta. Es posible que se muestren por su propia voluntad como una visión, y esto representa una experiencia intensa y peligrosa. Por lo general, los espíritus son vistos en condiciones no ordinarias, durante el sueño, la enfermedad, la embriaguez o los estados afectivos intensos. En este caso no se trata tanto de que se establezca una relación comunicativa sensitiva con los espíritus, sino de que el alma humana se traslada al dominio ontológico de éstos.

En este apartado me ocupo no tanto de la visión de los espíritus, como de la mirada recíproca entre éstos y los humanos. Se trata de aquellas situaciones relativamente controladas —casi siempre rituales— en las cuales humanos y espíritus se *encuentran* mutuamente. No sólo que sean vistos y nos vean, sino que los miremos y, sobre todo, nos miren. «Mirar» debe entenderse como una acción transitiva en la que se dirige la vista hacia algo y se fija la atención en ello.

Es una situación muy distinta de las que hemos visto en los dos apartados anteriores. Entre el olfato/gusto y el oído, por una parte, y la visión, por otra, existe una diferencia cualitativa. Tanto el olfato como el oído a través de la palabra producen una especie de presencia íntima. La intimidad doméstica se basa en la compartición de alimentos y conversaciones, esto es, de

olores y conversaciones, hasta el punto de que ambos pasan a formar parte de un mismo campo perceptivo asociado al cuidado, atención y seguridad de la casa. Las relaciones de parentesco, de hecho, se construyen sobre esta transferencia sensorial.

Los peligros de la mirada

La visión, por su parte, no está asociada a la intimidad doméstica, lugar que en cualquier caso es muy oscuro incluso en pleno día. Más aún, todo en las casas está dispuesto para que los ajenos no puedan ver nada de lo que sucede desde afuera. El encuentro cara a cara, el enfrentamiento (en sentido estricto) personal es un acto incómodo y potencialmente hostil. Cualquier encuentro visual entre humanos implica un intercambio de fórmulas orales estereotipadas, dirigido quizá a reducir la tensión de la mirada mediante el lenguaje. En las ocasiones más comprometidas, que implican un encuentro más tenso, sea personal o entre grupos (por ejemplo, para solicitar una esposa, solventar un conflicto de tierras o reparar una acción violenta), se recurre a largos diálogos rituales, un género que como es sabido se encuentra muy desarrollado entre las poblaciones amerindias del continente. Más aún, existe una preferencia porque el encuentro se produzca antes de que amanezca, cuando las casas o el lugar aún se encuentra oscuro. Ahora bien, el caso del encuentro visual entre humanos y espíritus es notablemente más peligroso y exige un discurso aún más formalizado.

El hecho es que la vista posee unas asociaciones diferentes. El olfato/gusto y el oído son actividades en esencia pasivas e inevitables: los humanos escuchan involuntariamente a los espíritus (incluso en los sueños) y los espíritus huelen, inevitablemente, las ofrendas entregadas por los humanos (otra cosa es que la acepten o no). En cambio, la vista posee una cualidad intencional, deliberada: para poder ver hay que querer ver, es una actividad que exige un propósito. Esto implica que, para poder comunicarse mutuamente, tanto humanos como espíritus deben tener voluntad de hacerlo. Humanos y espíritus se miran de forma recíproca, o no se ven.

Verse a través de los espíritus

Hemos visto que en un contexto ritual la atención de los espíritus se activa mediante las sustancias fragantes. Pero en determinados casos parece necesario arriesgar una petición mediada por la vista. En este caso, es el especialista quien toma la iniciativa y solicita ver al espíritu. Ahora bien, para poder entablar relación visual con un espíritu, éste debe mirarnos primero: debe mostrar la voluntad de vernos. Si no nos ve, no hay comunicación posible. Nos encontramos con un tipo de visión subjetivamente activa, que se apropia del campo de visión del humano; es la visión de alguien capaz de mirarnos. Por así decir, una visión «ergativa» donde el espíritu adopta la forma activa y el sujeto que solicita la relación se torna pasivo.

La siguiente es una fórmula de uso común para solicitar la atención del espíritu en los cantos chamánicos:

ayukla bit'il sujt asiti	voltea tu venerable vista
ayukla bit'il sujt awelawi	voltea tu venerable rostro

La situación que parece estar describiendo es la siguiente: el espíritu mira hacia otro lado, no está prestando atención al chamán. Por ello, éste le pide que gire su cabeza o su cuerpo, y le mire; sólo así se produce una relación mutua en donde el intercambio y la comunicación resultan posibles.

El siguiente fragmento muestra esta insistencia en que el espíritu mire al chamán para que éste pueda tener éxito. Es un canto en el que el paciente está siendo atacado por unos naturales agresivos («demonios») y el chamán solicita el encuentro visual con ciertas divinidades, iniciándolo con la petición hablada, pero que debiera desembocar en una visión mutua:

ch'aytesbiluk ta yo'tan	que sea olvidado el corazón
ch'aytesbiluk ta swinkilel	que sea olvidada la persona
ch'aytesbiluk ta yajch'alel	que sea olvidado el cuerpo
ja wala manojeli	de quien has comprado
ja wala ich'ojeli	de quien has recibido
ja'me ya awil bik'it jti'	ves que vengo con mi humilde palabra
ja'me ya awil bik'it ko'tan	ves que vengo con mi humilde corazón
ayukla bit'il sujt asit	voltea tu venerable vista

ayukla bit'il sujt awelaw	voltea tu venerable rostro
kuxul yos tat	dios vivo padre
kuxul yos kajwal	dios vivo señor
ochokix ta swinkilel	que ya no sufra en su persona
ochokix ta yajch'alel	que ya no sufra en su cuerpo
ja wala manojel	de quien has comprado
ja wala ich'ojel	de quien has recibido
jayeb ate pukuje	cuántos tienen demonio
jayeb ate bik'tal ti'e	cuántos tienen una palabra envidiosa
jayeb ate bik'tal o'tane	cuántos tienen un corazón envidioso
jexetik	los murmuradores
kontraetik	los enemigos
yakal ta ilel	están viéndolo
li'wan lak'al ta spat	quizá estén en su espalda
li'wan lak'al ta xujk	quizá estén a su costado
yakalwan xch'ajubtesbel stukel	quizá lo estén debilitando
ta akuxul siti	ante tu viva vista
ta akuxul elawi	ante tu vivo rostro
ja'me ya awil bik'it jti'	ves que vengo con mi humilde palabra
ja'me ya awil bik'it ko'tan	ves que vengo con mi humilde corazón
ayukla bit'il sujt asiti	voltea tu venerable vista
ayukla bit'il sujt awelawi	voltea tu venerable rostro
ayukla bit'il otsesbiluk	que ya no jueguen
ta swinkilel	con su persona
ta yajch'alel	con su cuerpo
ja wala manojeli	de quien has comprado
ja wala ich'ojeli	de quien has recibido
jayeb yosetik	cuántos dioses
jayeb birjenetik	cuántas vírgenes
ta stop'eltel ajol	para quebrar su cabeza
ta stopj'eltel awo'tan	para quebrar su corazón
jtatati	padre
kajwalati	señor
sujtuk asiti	voltea tu venerable mirada
sujtuk awelawi	voltea tu venerable rostro
sjoyokat stukel	tú lo acompañas
kawalat aj	señor mío
jalame' ch'ul mariya stukel	madrina sagrada María
sme' ch'ulchani	madre del cielo
sme' balumilali	madre de la tierra
yanime jtop'et asiti	quiebra su vista
yanime jtop'et awelawi	quiebra su rostro
sujtuk asit	voltea tu mirada
sujtuk awelaw	voltea tu rostro
ayuk bit'il miilejuk k'axel	para que no siga aumentando...



Figura 2. Virgen de Magdalenas. Fotografía de José Ángel Rodríguez.

La vista entre el humano y el espíritu se produce como resultado de un acto voluntario por ambas partes, una decisión de involucrarse en una relación intersubjetiva. Otra fórmula de visión es la siguiente:

sujtuktel akuxul sit yo'tik	devuélveme tu viva mirada, ahora
sujtuktel akuxul elaw yo'tik stukel	devuélveme tu vivo rostro, ahora

Cuyo paralelo en los cantos es:

ja'me nen asit	concédeme el espejo de tus ojos
ja'me nen awelaw	concédeme el espejo de tu rostro

En lenguas mayas la pupila del ojo se llama «espejo» (*nen*). Es muy posible que es éste sea el sentido de que los santos de las iglesias indígenas de los Altos de Chiapas suelen portar un espejo —o, más exactamente, un cúmulo de pequeños espejos— sobre el pecho. Una disposición que, en lugar de reflejar la imagen del humano enfrentado, la multiplica y fragmenta.

En definitiva, la mirada del espíritu funciona como un espejo que refleja nuestra propia mirada. De ahí que lo que solicita al espíritu es, por así decir, que coloque su espejo en un ángulo en el cual al mirarlo nos devuelva nuestra propia imagen. El espíritu nos devuelve el reflejo de nosotros mismos una vez que ha atravesado el otro lado. Con la fórmula de la pupila-espejo, el humano se define por el efecto de la mirada del espíritu y éste lo hace por la imagen del humano. Mediante la vista ambos se aprehenden recíprocamente.

Referencias

- Ara, fray Domingo de (1986) [1571]. *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*. En M. H. Ruz (ed.). México: UNAM.
- Moliner, M. (1966). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tseltales*. México: FCE.
- Pitarch, P. (2013a). *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. México: Artes de México / Conaculta.
- Pitarch, P. (2013b). *La palabra fragante. Cantos chamánicos tseltales*. México: Artes de México.
- Sotelo, L. E. (ed.) (2017). *Popol Vuh*. México: UNAM / Penguin.



**El drama
nocturno:
chamanismo,
oscuridad y
ausencia en
los rituales
terapéuticos de
la sierra Negra de
Puebla**

LAURA ROMERO

Departamento de Antropología (UDLAP)

El drama nocturno y la asimetría perceptiva

Para los nahuas de la sierra Negra, al sureste del estado de Puebla, la noche tiene un valor ontológico fundado en su principal cualidad: la oscuridad. Ambas remiten al espacio-tiempo de los antepasados, de cuando los animales, las cosas y los seres humanos hablaban entre sí. También constituyen el cosmos y el quehacer ritual, de ahí que resulten centrales como ejes analíticos del chamanismo, pues —como veremos más adelante— están profundamente relacionados. De ellas, los nahuas nos hablan mediante sus narraciones y sus rituales. En la mitología, por ejemplo, es frecuente verlas asociadas a «la idea de un mundo primitivo sin luz, desprovisto de los elementos fundadores de una sociedad civilizada» (Galinier, 2016, p. 40), en el cual sus habitantes practicaban el canibalismo, el incesto y carecían de alimentos condimentados y cocidos.

En el ritual, la oscuridad se relaciona con la noche, de tal forma que éste se vuelve el espacio por excelencia de interacción con la alteridad; interacción que ejecutan de forma controlada el chamán y el brujo. Ambos sujetos nocturnos dominan las relaciones con los no-humanos, siendo ellos «los que saben»,

pues como menciona Marie Nöelle Chamoux «[l]a experiencia humana enseña que la oscuridad esconde» (Chamoux, 2016, p. 38). Es decir, el valor epistemológico de la oscuridad-noche aparece y reafirma la necesidad de la comunicación ritual, pues se relaciona con lo confuso y lo oculto (Chamoux, 2016, p. 38), así como con el misterio y lo invisible (Galinier, 2016, p. 7). Al ser una propiedad del cosmos, la oscuridad también determina las cualidades del paisaje, las cosas y las personas, y termina siendo un elemento que nos permite mirar, etnográficamente hablando, las formas en que los nahuas conceptualizan la alteridad, pues el fin de la oscuridad perenne representa la gran transformación cósmica.

En este sentido, con el surgimiento de la luz, asociado para los nahuas con el movimiento primordial del niño-Sol, o la bendición que da Cristo al mundo, surge el conflicto y la tensión como elementos constituyentes del devenir del cosmos, el cual es, además, cíclico. Es decir, el conflicto inicial, bien documentado ya entre lo *xantil* y lo *kristiano* (Romero, 2016, 2020a y 2020b), se reactualiza y surgen relaciones jerarquizadas que requieren ser explicadas a la luz de marcos conceptuales que nos permitan entender, de mejor manera, sus consecuencias, específicamente, en el chamanismo. Para ello, he retomado dos conceptos: la asimetría perceptiva, definida por Bonhomme (2005, p. 15) como la capacidad de ver sin ser visto; y el déficit de contigüidad, empleado por Philippe Descola (2012) para explicar la escala con base en la cual se distribuye a los seres. En el caso particular de mis datos etnográficos, la suma de estos conceptos me permitió articular otras nociones, como la de la ausencia, y proponer así, una lectura que aluda a los rasgos que son destacados por los nahuas.

La asimetría perceptiva y el déficit de contigüidad

En el mito nahua, el surgimiento del Sol da origen no sólo a la alternancia temporal, sino también a la distribución de los seres en la geografía del cosmos y al establecimiento de las

formas de relación entre ellos. Desde ese momento el cosmos será pensado en una escala que distribuye a los seres entre lo continuo y lo discontinuo (Descola, 2012, p. 303), lo cual será observable por el tiempo en el que actúan, los espacios donde habitan, pero, sobre todo, por sus costumbres y por los tipos de cuerpos que éstos producen. Asimismo, se hará evidente la jerarquía ocasionada por dicha distribución de cualidades, unas solares y otras presolares. En este sentido, podemos decir que el déficit de contigüidad (Descola, 2012, p. 343) entre humanos y no-humanos es una consecuencia de la transformación cósmica antes mencionada.

Como ya he mencionado en otros textos (Romero, 2020a; 2020b), la discontinuidad entre los humanos y los no-humanos es narrada fundamentalmente a partir de la distinción en los modos en que unos y otros intercambian sustancias nutricias, como son el alimento, la sangre y el semen. Sin embargo, para los propósitos de este texto, que son en esencia comprender el papel que los conceptos de oscuridad, silencio y ausencia tienen en el chamanismo nahua, quiero enfatizar en que esa diferencia es percibida también con base en una relación perceptiva asimétrica (Bonhomme, 2005). Es decir, los nahuas y los no-humanos deben proceder en circunstancias donde la capacidad de ver y ser vistos está distribuida de manera desigual.

Antes de continuar, es necesario hacer una pausa respecto a esta postura analítica. En el caso de los textos etnográficos, sobre todo, los de los pueblos mayas, el registro de la privación de la vista como consecuencia de la transformación cosmológica se encuentra bien registrada. Destaca el famoso fragmento del *Popol Vuh*, correspondiente al capítulo segundo de la tercera parte, donde se afirma:

Se dice que ellos sólo fueron hechos y formados, no tuvieron madre, no tuvieron padre. Solamente se les llama varones. No nacieron de mujer, ni fueron engendrados por el Creador y Formador, por los Progenitores. Sólo por un prodigio, por obra de encantamiento fueron creados y formados por el Creador, el Formador, los Progenitores, Tepeu y Gucumatz. Y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón.

Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra.

Las cosas ocultas [por la distancia] las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y asimismo desde el lugar donde estaban lo veían. [...]

Entonces les preguntaron el Creador y el Formador: —¿Qué pensáis de vuestro estado? ¿No miráis? ¿No oís? ¿No son buenos vuestro lenguaje y vuestra manera de andar? ¡Mirad, pues! ¡Contemplad el mundo, ved si aparecen las montañas y los valles! ¡Probad, pues, a ver!, les dijeron.

Y en seguida acabaron de ver cuanto había en el mundo. Luego dieron las gracias al Creador y al Formador: —¡En verdad os damos gracias dos y tres veces! Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra. Os damos gracias, pues, por habernos creado, ¡oh Creador y Formador!, por habernos dado el ser, ¡oh abuela nuestra!, ¡oh nuestro abuelo!, dijeron dando las gracias por su creación y formación. [...]

Pero el Creador y el Formador no oyeron esto con gusto.

—No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras: todo lo saben, lo grande y lo pequeño, dijeron. Y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores: —¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Que su vista sólo alcance a lo que está cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra! No está bien lo que dicen. ¿Acaso no son por su naturaleza simples criaturas y hechuras [nuestras]? ¿Han de ser ellos también dioses? ¿Y si no procrean y se multiplican cuando amanezca, cuando salga el sol? ¿Y si no se propagan? Así dijeron.

—Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que lo sabemos y vemos todo? [...]

Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo

que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos. [...] (Tedlock, 1985, pp. 165-167)¹.

En este mismo sentido, Guilhem Olivier expone la posibilidad de entender que la «pérdida de poder simbolizada por una disminución en las facultades visuales» (2000, p. 341) es resultado de la transgresión de Tezcatlipoca en el Tamoanchan. Este mismo autor, con el fin de sostener su argumento, nos ofrece una breve síntesis de algunas referencias etnográficas que muestran cómo las transformaciones primigenias en algunos mitos hacen referencia a la creación de esta asimetría perceptiva (Olivier, 2000). Lo interesante en este sentido es, por un lado, la aparente constancia de la relación entre la disminución de la visión y la transgresión, y, por el otro, las consecuencias rituales que esto trae consigo, pues, como veremos más adelante, los nahuas, a través de la figura del *ixtlamatki*, buscarán contrarrestar este desequilibrio mediante su capacidad de ver, soñar y hablar.

Tal diferencia en la capacidad perceptiva de los humanos con respecto a los no-humanos (en este caso antepasados o deidades) ha servido a autores como Millán (2015) para proponer que la «disminución de las facultades visuales» (p. 83) y la visión parcial, que del universo pueden dar criaturas y creadores, permiten sostener la existencia de múltiples perspectivas. Sin embargo, mi postura no es ésta, pues no existen en mi registro etnográfico, de casi dos décadas, datos que apunten a que la asimetría perceptiva provoca distintos puntos de vista, sino que señalan, más bien, una visión asimétrica del cosmos, donde el conflicto reside en que la capacidad de ver las cosas a plenitud les fue limitada a los seres humanos, lo que provocó la discontinuidad operativa entre ellos y los no-humanos. El castigo de los dioses que enneguecen a los humanos por su arrogancia o sus transgresiones es el origen de una relación tensa, donde el manejo de lo que puede verse y lo que no será fundamental en la comprensión del chamanismo que hemos podido registrar en la sierra Negra.

¹ Traducción propia.

Volviendo al tema del origen mítico de la asimetría perceptiva, es importante destacar que, en el caso de los nahuas, los ojos de los seres solares fueron enceguedidos mediante el bautizo. Este evento, que implica una especie de conversión ontológica, provocó que los seres humanos se distinguieran de sus ancestros, pues Cristo-Sol, después de castigar el canibalismo de los gentiles, «recompuso» al ser humano a partir de un niño que había sido cocinado en tamales y lo bautizó. A partir de ese momento, el día y la noche se establecieron, y con ello los dominios y los saberes, también.

La posibilidad de conocer el tiempo nocturno, oscuro, y de actuar en consecuencia en él se convirtió en un rasgo distintivo de los no-humanos. Por ello, es frecuente escuchar a los nahuas decir que los animales, específicamente los perros, conocidos psicopompos, los niños y los chamanes ven cosas que el resto no puede ver. La oscuridad se tornó, entonces, en adjetivo para hablar del monte, la noche y los sueños, de los orígenes, la no-humanidad y el «interior» (Chamoux, 2016). Cabe apuntar aquí que, para los nahuas, el bautizo sirve para cerrarle los ojos a los niños y las niñas, pues ellos, en su calidad de seres cuya humanidad está aún en construcción, siguen conservando la posibilidad de ver la totalidad de lo existente. De ahí que sea frecuente que, ante los comentarios de niños en la primera infancia asociados a los difuntos, se recomiende con urgencia bautizarlos, para que puedan dejar de ver lo que no es requerido. No hay que olvidar que para ver lo invisible es indispensable un entrenamiento o circunstancias controladas que eviten la locura o cualquier otro tipo de anomalía en la condición regular de los seres humanos, que es la visión parcial del cosmos.

Predación, enfermedad y locura

Diversas son las formas mediante las cuales podríamos analizar las implicaciones que en la vida de los nahuas tiene la asimetría perceptiva. Sin embargo, emplearemos como eje explicativo las que pueden observarse en el ámbito de la

salud, específicamente en las enfermedades del «alma», como el susto y la locura, para luego construir el vínculo con la actividad ritual del *ixtlamatki*, y proponer que él es quien «repara», siempre de manera temporal, los efectos de la diferencia en la capacidad perceptiva de los humanos frente a los no-humanos.

De inicio, es posible identificar que, durante la noche y la oscuridad, la lógica que prevalece es la de la predación, la cual se distingue de la lógica diurna más cercana a la reciprocidad, el trabajo y el intercambio (Romero, 2016, p. 149). En este marco de referencia, ver sin ser visto será la condición más ventajosa, pues coloca a quien es visto sin ver en una posición menos privilegiada. La invisibilidad será, junto con la capacidad de transformación, un bien escaso en el cosmos. Los seres que no pueden ser vistos serán considerados entidades predatorias, siempre al acecho.

A partir de la creación, la luz del Sol hizo visible una parte del mundo, pero dejó en la invisibilidad otra, aquella que suele ser fuente del infortunio para los seres humanos. Por ello, en el contexto de la enfermedad, ausencia y presencia no actúan como antónimos, sino como elementos determinados: lo que parece ausente en realidad es imperceptible para los ojos humanos, excepto en circunstancias como el ritual, la enfermedad, los sueños o la borrachera, donde las cualidades perceptivas de los sujetos cambian de forma no controlada.

La domesticación del alma

En la etnografía sobre los pueblos indígenas mexicanos el tema de las almas y los cuerpos ha significado uno de los principales tópicos. Sin embargo, éste no será el espacio donde se retomen las añejas discusiones sobre los modelos epistemológicos con los cuales estas categorías se han estudiado, ni donde se vuelva a discutir la relevancia de las mismas.

El punto aquí es comprender la relación que la fabricación del cuerpo nahua, como otra de las consecuencias de la transformación cosmológica, tiene en el proceso de «enceguecimiento» ontológico, pues en su calidad de criatura, el cuerpo humano sirve de velo a la potencia visual que el alma posee. Es

decir, el cuerpo ha servido de artefacto para concretar las diferencias y las semejanzas entre los existentes. De esta forma, entre ellos se establecen modos de identificación y de relación (Descola, 2012, p. 177). En el caso de los nahuas, estos dos procesos funcionan bajo un modelo donde los existentes se hallan distribuidos en una «escala graduada» que corresponde al modelo analogista de Philippe Descola (2012, p. 301).

Según este modelo, la interioridad y la fisicalidad de los seres son distintas. Esta diferencia es «el estado habitual del mundo» (2012, p. 302), más no su estado perenne, pues se trata de una condición creada que deriva del origen mítico de los seres humanos. Cuando Jesucristo «recompuso» al niño que los *xantil* estaban a punto de comer, siguiendo la lógica canibal que les caracteriza, puso el maíz en su boca para darle vida y lo bautizó, con lo que estableció entre los humanos y los antepasados distinciones graduales que son visibles en sus formas sociales, por ejemplo. El bautizo, en este sentido, culmina el proceso de conversión y hace que el nuevo cuerpo se conforme como la cobertura de las interioridades presolares que conocemos como almas y espíritus. Con esto quiero decir que, bajo la lógica de lo dado y lo creado, la diferencia propia del modelo analogista, en el caso de los nahuas, debe reafirmarse constantemente. De no ser así, el riesgo de incorporación al colectivo de los no-humanos es inminente.

Lo anterior es consecuencia de que la única manera que tienen los no-humanos de multiplicarse sea mediante el rapto, pues los mitos nos dicen que al salir el Sol los cuerpos de los antiguos habitantes del cosmos nahua fueron convertidos en piedras, las cuales sólo pueden volver a su forma original durante la noche. Al ser «entiesados» perdieron la capacidad de reproducirse y, en consecuencia, sus estrategias reproductivas requieren del rapto y la depredación; con ello, se da lugar a que el cosmos sea pensado como un espacio patógeno en donde, nuevamente, la capacidad de ver o de ser visto resultará fundamental.

Lo dicho hasta aquí nos permite contextualizar la constante reflexión que los nahuas tienen sobre sus cuerpos y los cuerpos de los otros, pues es claro que en ellos radican los códigos para identificarse en términos de alteridad y semejanza. Por ello, el cuerpo funciona como un artefacto, es decir, que

se crea mediante una serie de técnicas, determinadas por la «costumbre», con el fin de servir como herramienta para relacionarse con el resto de los existentes. Sirve, además, como una operación técnica para «encapsular» las interioridades que derivan del mundo de lo no-humano. El cuerpo como artefacto es un hecho cultural, en el sentido de ser un elemento artificial creado con el fin de funcionar como un dispositivo. En este sentido, la discontinuidad ontológica del cosmos nahua aparece como una cuestión más modal que esencial y, a diferencia de lo que el pensamiento racional cartesiano podría proponer, las almas están absolutamente imbricadas en el funcionamiento del cuerpo.

En este orden de ideas, pensar la domesticación resulta esencial para continuar con el argumento, pues ésta ha sido central para entender el papel que las interioridades nahuas juegan en el proceso de conformación de la persona y su función como parte de las estrategias que tienen los humanos para controlar el riesgo que deriva del desequilibrio de poderes que existe entre los humanos y los no-humanos (Barcelos, 2006, p. 82). Así el alma, una, asociada al corazón (*toyollo*), recinto orgánico que permite percibirla, mas no verla, es una especie de motor. Su latir y el ritmo de éste dan cuenta de la vida. Además de estas características, el corazón tiene una más de suma importancia: es un alma que los seres humanos comparten con todo aquello que se considera vivo. La otra, *totonal*, es una entidad mucho más inestable. Es una y múltiple. Posee varios nombres rituales que la asocian a la sangre, al color rojo y a los recuerdos. Es el alma que distingue a los seres humanos del resto de los existentes y es también aquella sobre la cual se dirigen los mecanismos para domesticarla, pues de no hacerlo esta sustancia vital se perderá con facilidad (véase el trabajo de Hultkrantz, 1997; Figuerola, 2010).

Una vez dicho esto, el punto es entender por domesticación del alma el proceso mediante el cual al ser humano se le fabrica un cuerpo capaz de hacer que el *tonal*, entidad presolar, se habitúe a la vida solar. El *tonal* es, en suma, una porción de ese mundo de la cual se apropia el colectivo de humanos. Esta apropiación, iniciada durante la gestación, origina la relación de peligro, en términos de lo que las enfermedades del alma significan, entre los humanos y los no-humanos. Asimismo, es

esa apropiación la que requerirá la constante reafirmación de las técnicas sociales con las cuales el colectivo humano se crea a sí mismo: el intercambio de alimentos y las relaciones de parentesco, fundamentalmente. Sin esta reafirmación, la frágil condición humana se pierde.

El susto, la locura y las personas desaparecidas

He reafirmado a lo largo de este texto que la relación entre humanos y no-humanos es pensada por los nahuas con base en su origen mítico, el cual generó entre ellos diferencias de muchas índoles, y que sería la diferencia perceptiva la que guiaría el argumento. Aunado a lo anterior, mi hipótesis es que dicha diferencia es causa de la cualidad patógena que a dichos no-humanos se les atribuye, pues se valen de su cualidad de ver sin ser vistos para, básicamente, capturar a los seres humanos. Es decir, enfermarlos. Siendo la captura esencial para que ellos puedan seguir sumando miembros a su colectivo.

Ya en otros textos, desde una perspectiva teórica más apegada al modelo de López Austin (Romero, 2006), he hablado con suficiencia de lo que el susto (*nemomouhti*) significa para los nahuas, y de manera más breve en un texto reciente sobre la locura (Romero, 2020a). Ambas formas manifiestan condiciones anómalas en el ser humano, cuyo principio es la captura del *tonal*. En el primer caso, el del susto, se trata de una captura relativamente sencilla de resolver por el ritualista, mientras que la segunda configura un problema mayor; el proceso de incorporación de la persona al colectivo de los no-humanos si bien no se ha consumado, sí se torna ya, en el momento que una persona se considera loca, un asunto de complejidad mayor, pues es casi un proceso irreversible.

Pese a haber dedicado buena parte de mi trayectoria como antropóloga a hablar de la pérdida del alma, pocas veces he tocado como asunto nodal para pensar estos temas las numerosas narraciones que circulan en la sierra sobre las personas desaparecidas. En tanto que son tan importantes para los nahuas, y después de tantos años de estar en diálogo con ellos, considero que vale la pena analizar estos datos y reflexionarlos en

términos de lo que el rapto del alma ocasiona en el colectivo humano: una merma. Por otro lado, para el colectivo de los no-humanos esto significa una incorporación más. Es decir, enfermar bajo condiciones patológicas que inciden en la condición del alma deriva en la merma del colectivo humano. Morir de causas naturales no implica esta merma, pues alimenta el mundo especular (Pérez Téllez, 2014) del Miktlan.

Teniendo esto como antecedente, podemos ver que si bien es cierto que la asimetría perceptiva deriva en el sustento de la idea de riesgo que subyace a la relación entre humanos y no-humanos, ésta se resume como la capacidad de ver sin ser visto y ver lo que quedó velado después de la salida prístina del Sol. Lo que notaremos es que la enfermedad altera la condición ideal de la persona, incluido lo que tiene que ver con su capacidad perceptiva. En ese sentido, durante la enfermedad es cuando las personas humanas cambian de punto de vista. Es decir, la captura del alma provoca una alteración del punto de vista humano. De ahí que se genere una disrupción en sus formas de proceder. En resumen: en circunstancias normales las personas humanas ven de manera parcial respecto a los no-humanos y sólo les distingue el cúmulo de elementos que pueden ver, no la perspectiva que tienen de ellos. Por el contrario, en condiciones anómalas, lo que se modifica no es el grado de lo que pueden ver, sino la perspectiva que tienen de lo visto. Este cambio de perspectiva no es un modelo ontológico pleno en los nahuas, sino un fallo en el modelo dominante: el analogismo.

Lo anterior permite explicar la angustia que provoca en los nahuas la idea de la locura, pues no sólo apela a una circunstancia mórbida, sino a un fallo general. La persona loca y la persona asustada carecen de la posibilidad de ver en consonancia con el cuerpo que corresponde al colectivo al que pertenecen. En la locura uno de los síntomas más frecuentes es que la persona come tierra, su excremento o las sobras de los platos «creyendo» que se trata de alimento «verdadero». En este caso, lo que la persona no puede ver es la causa de su enfermedad, pero además su capacidad perceptiva está alterada por dicha enfermedad. En otros contextos, este escenario se parece más a un proceso de ensalvajamiento que expone conductas que remiten a una especie de «involución» (Hell, 1994).

En el caso de la desaparición de las personas en el monte, lo que ocurre no funciona de manera idéntica a un rapto, como en el caso del susto (Bonhomme, 2007, p. 80). En la desaparición se trata más bien de una incorporación menos violenta, pero casi infalible en su propósito, pues deja a los humanos sin el elemento de la persona que son capaces de controlar: el cuerpo. Otro aspecto interesante de estos casos es el énfasis que se presta a dos elementos: las emociones de las personas que desaparecen y el rompimiento de sus vínculos sociales, ambos empleados como marco narrativo de los sucesos y que son incluso los hechos que dan motivo al inicio de la tragedia. Para ejemplificar lo anterior, retomaré dos narraciones recuperadas en 2002:

A la mamá de don Fidencio se la llevaron al monte [refiriéndose a los *mendes kwahkoyo*], pero no se murió. Ahorita está viva, pero ya no es como nosotros, ya la cambiaron de todo. Se la llevaron para que trabaje. Se llevaron todo: su cuerpo y su espíritu, todo se lo llevaron. Se la llevan a donde están ellos. Está allá en el monte, allá adentro ellos tienen su cueva. Si uno va, no los va a ver, tienen su casa propia, son cerros como cuevas. A la gente se la llevan para adentro, se vuelven como los Dueños, nomás salen para agarrar a otras personas que se quieren llevar. Pero ahí no comen como nosotros que comemos sal, ¡ahí no!, ahí ya no hay nada de eso; pura fruta de monte, porque son como animales. Ellos no hacen lumbre. Ahí, yo creo que todo el tiempo es de noche porque no ven la claridad. Viven en la oscuridad todo el tiempo por eso ellos salen de noche. (Romero, 2006)

Sobre esa misma mujer, me fue relatado lo siguiente:

Dicen que a la señora la había corrido su suegra. Ella se fue llorando a su chilar. Dicen que la vieron subir por este camino que va al *Kobatepetl* [el cerro donde se ubican los Dueños, Tlalokan Tena y Tlalokan Teta, Padre y Madre Tlalokan, quienes ocupan la más alta jerarquía entre los no-humanos asociados al monte]. Unas personas la vieron pasar, dicen que iba llore y llore, y que sus comadres le preguntaron qué le pasaba. Fue que les dijo que su suegra la había corrido y que ya mejor se

iba al chilar a trabajar. Ir así al monte no es bueno, porque los *aires* es cuando se aprovechan y te agarran. Así le pasó a una señora ya de edad, nos contó que cuando era chamaquita el Tepechane se la llevó para allá. La vino a traer de aquí, de una calle, porque la corrieron de su casa, le querían pegar sus papás y ella corrió. Estaba llorando en la calle, dice: «una señora me vino a traer. Me dijo: “vámonos a mi casa, ¿por qué estás llorando?, ¡vámonos!” Y que me abraza, me llevó. Pero no caminamos lejos, luego vi que el camino estaba bueno. Llegamos a su casa, ahí me daban dulces, me daban pan, me daban galleta, ¡todo! Yo no quise comer nada. Yo lloraba, lloraba y lloraba. Por fin ya dejé de llorar, entonces yo iba por allá, paseando por su casa y que encuentro como unas ollas ¡y que las abro! En una estaba la nube. Estaba tapada, pero cuando lo destapo empezó a salir la nube. Y luego más adelantito abro otro: salió la lluvia. Entonces me dijo [la señora] que lo tapara, que no lo abriera y ya lo tapé. Luego ya me dijo que mejor me fuera porque nomás estaba chillando».

Cuando llegó aquí [al pueblo] dice que le preguntaban: «¿'ónde estabas?, ¿no te mojaste? ¿No sentiste que pasó muy fuerte el aguacero y el viento?» No, dice, yo no lo vi. ¡'Onde, dice, lo voy a ver si yo lo fui a destapar!

En el primer caso, el de la madre de uno de mis interlocutores más importantes durante el inicio de mi trabajo de campo, nunca se supo nada. La familia acudió con una *ixtlamatki* de la comunidad para ver si lograba «ver» algo sobre su paradero. Don Fidencio recordaba muy bien como él, siendo muy pequeño, acompañó a su padre, quien entregó un vestido de su madre para que el diagnóstico fuera hecho. La curandera lo tomó para limpiarlo con un par de huevos de gallina, después los derramó en un vaso con agua para decir: «Se la llevaron los *aires*». Días después, su padre volvió con la vieja Malintsin, quizá la curandera de más fama en el municipio, para llevarle un cántaro de barro y que soplara en su interior, mientras decía: «¡María, vuelve, recuerda! ¡No estés ahí llorando!». Durante siete días, al amanecer y al atardecer repitió la fórmula ritual. Don Fidencio aclaraba que los horarios estaban determinados por ser en ellos cuando el *tonal* de la persona escucha mejor. El cántaro permanecía debajo de la cama donde su madre, que no

se llamaba María, dormía. Al preguntar a don Fidencio por qué Malitsín había cambiado el nombre de su mamá al de María, me dijo: "Porque allá no tienen nombre"»

Como ya mencioné, en estos casos es prácticamente imposible recobrar a la persona perdida. Los no-humanos se aprovechan de las situaciones de conflicto en los grupos domésticos, los cuales casi siempre terminan en que una de las personas involucradas en éstos es echada de la casa familiar. Esto significa la ausencia del entramado social, que es lo que sostiene la humanidad de las personas. Al carecer de éste, aun momentáneamente, los no-humanos inician la captura. Esto significa que no importa cuán breve sea la falta de una comunidad de pertenencia, la condición humana es tan frágil que basta sólo un momento para ponerla en riesgo, pues como menciona Good: «un humano que no participa en la vida colectiva y en el grupo doméstico pierde su calidad de persona social» (2011, p. 200).

Inmediatamente después de alejar a la persona del pueblo, el proceso continúa con el ofrecimiento de alimentos. Con ello, se realizan las mismas acciones que el colectivo humano lleva a cabo para conformar cuerpos y, en consecuencia, personas verdaderas. Cuando la persona no logra rechazar la comida, como en el caso de la anciana que narra su experiencia durante su niñez, pierde cualquier oportunidad de volver. En el caso de la madre de don Fidencio, no era posible saber cuál era el grado de incorporación (o desincorporación) que había alcanzado, por ello se llevaron a cabo las acciones ya mencionadas.

De entre todo, es destacable el claro propósito por el cual estas personas son llevadas al interior del monte: trabajar para ellos, para así, definitivamente, hacerse parte de su comunidad, pues «una persona se define por el trabajo que realiza» (Good, 2011, p. 185). Es decir, las acciones de alimentar, vincularse socialmente y trabajar son fundamentales para concretar el robo. De la misma manera que lo son para conformar a las personas humanas (Platt, 2001; Romero, 2019, 2020a; Tola, 2012; Vilaça, 2005).

La ausencia se nos presenta, entonces, como un principio ontológico para pensar. Los nahuas de Tlacotepec saben que la falta del alma irrumpe en el transcurrir de lo cotidiano, pues se modificará el modo y las cosas que la persona ve, escucha,

siente y desea, haciendo necesaria, entonces, la intervención del *ixtlamatki*. De ahí que la actividad chamánica se vuelva fundamental, pues los ritualistas pese a ser humanos poseen una capacidad diferenciada de ver, soñar y hablar.

La desigualdad constitutiva: ocultar para mirar

Una de las primeras cosas a las que las personas de la comunidad hacen referencia cuando hablan de la actividad ritual del *ixtlamatki* es la diferencia que existe entre los saberes de quienes han nacido con el don y los de quienes no. Si bien es cierto que hay registros etnográficos de lugares donde el saber se encuentra distribuido de forma mucho más horizontal (Questa, en este volumen; Reyes, 2015), en el caso de Tlacotepec, el saber particular asociado a la recuperación del alma se distribuye de manera poco homogénea, pues el saber especializado se encuentra encapsulado en el quehacer ritual del *ixtlamatki*. Esto, sin duda, tiene que ver con la idea de la «desigualdad constitutiva» (Descola, 2012, p. 304) del cosmos. El *ixtlamatki* es, entonces, un sujeto que se encuentra en un eslabón intermedio entre los no-humanos —en su calidad de entidades patógenas— y los humanos —como las entidades que enferman—. Por ello mismo, él puede enfermar como los no-humanos y curar a los humanos.

Nuevamente, reafirmo que en el presente texto tal discontinuidad se refiere a la asimetría perceptiva que resulta de la transformación que da paso al origen lumínico del mundo y que sirve de marco para comprender la importancia que en el chamanismo nahua tiene saber ver, soñar y hablar. Y es que la capacidad del *ixtlamatki* consistirá no sólo en hacer visible para él mismo, para el paciente y para la comunidad el origen de la enfermedad, sino lograr establecer con la fuente de la enfermedad un diálogo con el fin de recuperar la salud. Dicha recuperación podrá ser pensada como una «(re) fabricación del cuerpo humano» (Barcelos, 2007, p. 78), pues al final su pa-

pel será reintegrar las partes que la persona ha perdido como consecuencia del robo del alma.

Así, desde el inicio de su vida en el vientre materno, cuando la vida humana apenas se configura, el ritualista se moverá en un constante estar y no estar. La primera señal sucederá cuando abandona, durante la noche, el vientre materno para ir al cerro, fundamentalmente al Kobatépetl, para aprender cómo es en su interior, cuáles son las entradas seguras a este espacio y aprender sobre las propiedades de las plantas. Desde ese momento, el *ixtlamatki* presentará cualidades que son más bien excepcionales. A la misma edad gestacional, cuando él ya es capaz de comportarse como un sujeto con agencia, el resto de las personas apenas se debaten entre ser humanos y no serlo, pues como he mencionado en otros textos (Romero, 2020a, 2020b), la condición humana se construirá paulatinamente a lo largo de toda la vida; quizá podríamos decir, pese a parecer un contrasentido, que sólo se ha asegurado la humanidad cuando la persona ha muerto. Es decir, sólo los muertos han concluido el proceso completo, a tal grado que han logrado ser eso, muertos. En ningún espacio de la geografía cósmica nahua, como pueden ser el mundo (*semanawak/tlaltikpak*) o el interior del cerro (Tlalokan), los sujetos que lo habitan están fuera del riesgo de convertirse en un sujeto distinto al que son. Sólo en el Miktlan se alcanza un grado de estabilidad ontológica tal, que son sólo los muertos las entidades que logran permanecer ontológicamente estables; quizá de ahí la necesidad de alimentarlos de forma permanente.

Al nacer, en la vida del *ixtlamatki* suceden dos eventos que continúan estableciendo el espacio en la «cadena del ser» que les corresponde: nacerán con una ropa no-humana, su don, y serán alimentados con leche del cerro antes que con leche humana. Los primeros siete días después del alumbramiento, la madre de un niño o una niña que ha nacido con su ropita, un velo que cubre el cuerpo o partes de él, deberá ocultar al bebé dentro de un canasto. Durante este tiempo habitará al interior del monte. Simultáneamente, los más viejos *ixtlamatkeh* continúan con las estrategias de ocultamiento para el recién nacido, pues en sueños, realizan un corral para ocultar de los ojos de los brujos a su animal compañero. Así, tanto el cuerpo humano, oculto en un canasto, como el cuerpo

no-humano, oculto dentro del monte, y el animal compañero protegido al interior del corral, conforman las estrategias que permitirán que el *ixtlamatki* interactúe en esa red donde ver sin ser visto, he dicho ya, implica una condición privilegiada, en la cual ver es, desde la perspectiva del ritualista, un estado ontológico (Henare *et al.*, 2007, p. 26).

Saber soñar también es un saber asociado a la oscuridad, pues implica moverse en el espacio-tiempo de los no-humanos, la noche y la oscuridad. El soñar del *ixtlamatki* es un sueño conducido. Implica la voluntad del soñador, actuar intencionalmente. Ser un *dream-to-order* (Perrin, 1992, p. 109). Sus acciones repercutirán en lo sucedido durante la vigilia, lo que dota al ritualista de un poder inigualable. Este poder se suma a su capacidad de saber hablar, pues el *ixtlamatki* no sólo es capaz de identificar y manipular lo invisible, sino de activar su voz, de ahí que, como señala Severi, «lo visible y lo invisible ya no se presentan como dos polos fijos, dos regiones distintas del espacio, sino más bien como dos cualidades de la experiencia cotidiana, entre las que continuamente se entrecruzan las relaciones más diversas» (1996, p. 116).

Este ocultamiento continúa toda la vida del ritualista (véase Figuerola, 2017), pues durante su niñez, antes de ser entregado el *xochitlalli*, ritual que sirve para anunciar a las entidades no-humanas que el don de curar es aceptado, se ocultarán los saberes del pequeño. Es decir, nadie deberá saber sobre su capacidad de hablar con los muertos o saber el paradero de cosas y personas perdidas. La familia es muy cuidadosa de mantener en secreto cualquier capacidad mostrada durante su niñez, pues no hacerlo pone en riesgo la vida del futuro curandero.

Una vez que la familia toma la decisión de iniciar el proceso de formación de un *ixtlamatki*, generalmente presionados por una larga enfermedad, que no es otra cosa que el don mismo, lo primero que debe realizarse es, de nuevo, un ocultamiento. Durante una semana el novicio no podrá salir de la casa y nadie ajeno al grupo doméstico podrá entrar. Si alguien llegara a buscarlo, se le dirá que está en la ciudad y que no hay fecha para su regreso. También durante esos días, el *ixtlamatki* que realizará la entrega de la ofrenda lo «limpiará» pasando, cada día, huevos y veladoras sobre su cuerpo para limpiarlo y en-

tregarlo así. Parte de lo que durante esa limpia se solicita es lo siguiente:

Tonantsi la Virgen de Guadalupe de México,	Tonantsi, la Virgen Guadalupe de México,
en esta hora, en este día.	ipanin hora, ipanin tonalli.
Tú lo estás mirando con cautela, lo estás	Tefatsi tikistlakohotok, tikmateochiuhtok,
bendiciendo,	
a tu hijo de la tierra, a tu niño de la tierra,	motlatikpakkoneh, motlaltikpakpiltsi,
Pedro en esta tierra.	Pedro ipanin tlaltikpak.
Ayúdalo,	Tefatsi xikayudaro,
dale un caminar limpio en esta tierra,	Tefatsi xikmaka sen chipabak nenemilistli
	ipanin tlaltikpak,
en esta hora, en este día,	ipanin hora, ipanin tonalli,
que esté escondido en esta tierra.	ma timotlatlatika ipanin tlaltikpak.
Tú lo estás mirando con cautela, lo estás	Tefatsi tikistlakohotok, tiktlabilihtok,
alumbrando,	
lo estás bendiciendo en la noche, en el día,	tikmateochiuhtok ika yoballi, ika tonalli,
crecerá.	wei yas.
Tú lo alegrarás en esta tierra,	Tikpaktis ipanin tlaltikpak,
para que tenga su trabajo, que tenga su poder,	para kiplas itrabajo, kiplas ipoder, kiplas
que tenga su fuerza,	ifuerza,
su valor, su fortaleza.	Ibalor, ichikabalís.
Que nosotros lo escondamos aquí y allá	Tefatsi ipanin tlaltikpak ma tiktlatlatika.
en esta tierra.	

En la noche del séptimo día de aislamiento, enterrará un huevo de gallina en cada esquina y dos a la entrada, con la intención de «cerrarla». En el centro de la casa, en un hoyo que será el corazón de la tierra, se pondrán seis huevos en forma de cruz, un ramillete de flores y una vela blanca. Encima, un gallo negro, o una gallina negra, dependiendo el sexo del iniciado, será colocado con las alas abiertas, ocultando de nueva cuenta la ofrenda. A este gallo, antes de su colocación, se le pincha debajo de la lengua y con la sangre que derrame se protegerá a los presentes, únicamente las personas que conforman el grupo doméstico, poniéndoles una cruz en cada coyuntura. El resto se derramará en el hoyo como parte del ofertorio ritual y dirá, entre otras muchas palabras (Romero, 2011):

Por eso tapé al pájaro
 Por eso ahí están tus hijos blancos
 Ya los tapé

Pero el pájaro va adelante
 Por eso cuando ellos vengan
 Ya se levantaron, ya gritaron
 Están cerrando la casa todo el día
 Por eso ustedes están cuidando las esquinas
 Están mirando, están oyendo
 Por eso no decimos que nos enfermamos, que nos pasa
 alguna cosa
 Porque ustedes están ayudando a tu hijo de la tierra².

Al terminar, el hoyo al centro de la casa será tapado para siempre. Las personas compartirán los alimentos y el futuro curandero se dispondrá a dormir. A partir de ese momento permanecerá escondido de los ojos de los brujos y de las entidades no-humanas. Él ha sido escondido, su alma y su cuerpo protegidos, ocultados. Por ello no podrá soñar ya. La siguiente vez que lo haga le será anunciado que el momento de curar ha llegado, y a partir de entonces soñará todas las noches con el fin de encontrar las almas perdidas y negociar con sus captores.

En resumen, la fuerza y el conocimiento ritual del *ixtlatmatki* radica en la potencia de su ocultamiento. Por esa razón, es muy importante que a cargo de estos rituales esté un viejo y experimentado curandero, uno que conozca el interior del monte, pero también uno en el que la familia confíe, pues en sus manos estará la vida de un nuevo chamán. Ocultar es, en suma, la estrategia ontológica detrás de la iniciación nahua.

Hacer mirar: los rituales terapéuticos

Por otro lado, en el ámbito de su actividad terapéutica, el saber del *ixtlatmatki* le permite mostrar aquello que ha sido invisibilizado u ocultado de manera intencional, por ejemplo, cuando el *tonal* es capturado. En este contexto su papel será identificar

² Esta versión se presenta sólo en español a solicitud del ritualista, quien consideró en su momento que no era pertinente documentar su versión en náhuatl. Sobre este tema, revisar Romero, 2011.

quién es el origen de la enfermedad y determinar cómo proceder. Mediante su acción enunciativa propiciará que el *tonal* pueda ver y recodar, y con ello reintegrarse a la persona de la cual ha sido extraído. Recordar es usado por los nahuas como sinónimo de despertar, de abrir los ojos e identificar dónde y con quién está. Cuando alguien se encuentra somnoliento, un nahua no dirá que ha recordado, cuando más dirá que ha despertado. Es decir, recordar es una forma de «regresar» después de un lapso donde la persona suele fisionarse temporalmente entre el sueño y la noche.

En los casos más delicados es frecuente que la persona enferma no ceda al llamamiento del ritualista. El tiempo es fundamental en la terapéutica nahua, pues el proceso de incorporación al mundo de los no-humanos se irá consolidando cada día. En estos casos, requerirá proveer de manera artificial y temporal al enfermo de la capacidad de ver. Lo hará mediante el uso de *pisietl*, pequeños emplastos de tabaco molido mezclado con cal, los cuales le son colocados al enfermo en sus pulsos, los doce puntos en los cuales los *tonal* saltan. El tabaco dota al *tonal* de la posibilidad de guiarse en el entorno no-humano, pues sirve para alumbrarlo durante sus sueños, con el fin de encontrarse con su propio pasado y hallar el lugar en el que perdió parte de su carga anímica. Don Ángel dice sobre esto:

La cal es la lumbre que alumbró el camino del tabaco. Ella es la que lo lleva, se lo lleva lejos, se va quemando hasta donde tiene que llegar para ver qué es lo que está pasando con el *tonal* del enfermo o con su *animalito*. Ella mera es la que alumbró el camino del tabaco y de nosotros los curanderos. Nos alumbró, es como si llevaras una lámpara. Cuando salimos en la noche [en sueños] a hacer nuestro trabajo, el polvo nos ilumina.

De esta manera, la relación entre quien es visto y quien ve se reorganiza momentáneamente, pero tornándose una situación muy peligrosa para el enfermo. Por ello durante el uso del tabaco, la familia deberá vigilar a lo largo de toda la noche su comportamiento, asegurándose de que duerma con

tranquilidad. De no hacerlo deberán decirle que están ahí, acompañándolo, pero nunca despertarlo. La persona con el *pisietl* colocado deberá continuar, pero saber todo el tiempo que su colectivo sigue presente acompañándolo en la oscuridad. Si esto no sucede así, la persona enferma empeoraría a tal grado de enloquecer o, en el peor de los casos, morir.

Al despertar, el enfermo narrará a primera hora de la mañana al *ixtlamatki* los sueños que ha tenido y ambos conversarán para encontrar el origen de la enfermedad. Una vez que lo han hecho, identificando dónde está y quién le ha tomado un poco de su alma-*tonal*, procederán a poner en marcha el procedimiento terapéutico indicado. Casi siempre, en los casos donde se ha usado *pisietl*, el curandero deberá hacer la entrega de un *tlapatkayotl*, un «sustituto» que ocupe el lugar del enfermo. Con este ritual, al mismo tiempo que ofrenda alimento a los no-humanos, oculta al paciente, y continúa así la permanente secuencia entre lo que es visto y lo que no lo es. Por su parte, el paciente, ya sin la capacidad de ver, irá recuperándose paulatinamente.

Palabras finales

Hablar de las narraciones cosmológicas no sólo nos permite conocer la forma en que los nahuas estructuran el mundo, sino los atributos que éste posee. Los sujetos, entramados en una red de relaciones basadas en el desequilibrio, se encuentran necesariamente en constante interacción, pues ambos colectivos poseen cosas que «los otros» requieren. Por su parte, en términos de la distribución de los saberes, el cosmos tampoco es homogéneo. Cada colectivo mira de manera diferente, lo que evidencia un factor central en la relación sujeto-sujeto: su capacidad perceptiva.

La oscuridad, junto con la noche, el amanecer, el atardecer, el mediodía y la medianoche se revelan como espacios-tiempo donde la capacidad humana de ver muestra las consecuencias de haber sido mermada. En esos momentos las personas se ha-

llan en un peligro mayor, pues lo que no les es posible ver se encuentra en los momentos álgidos de su actuar.

En este escenario, el saber del *ixtlamatki* aparece como el elemento vertebral para articular a los sujetos que quedan en lo que podríamos llamar, siguiendo a Descola (2012), la escala del ser. Su capacidad de ver, inserta en su nombre en náhuatl, le hace ser el operador idóneo de esta distribución inequitativa entre lo que es posible percibir. Así, el chamanismo nahua, un chamanismo de la enunciación, opera bajo principios asociados a lo que está y lo que no está, por ello el silencio, la ausencia y la oscuridad se tornan un eje central para pensar la práctica ritual de este pueblo.

Referencias

- Barcelos-Neto, A. (2006). «Enfermedad de indio»: sobre el principio patogénico de la alteridad y los modos de transformación en una cosmología amazónica. *Anthropologica*, XXIV(24), 77-106.
- Barcelos-Neto, A. (2007). Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia meridional. *Journal de la société des américanistes*, 93-1. <http://journals.openedition.org/jsa/6533> ; DOI : 10.4000/jsa.6533
- Bonhomme, J. (2005). Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon. *Social Anthropology*, 13(3), 259-273.
- Chamoux, M. N. (2016). Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos. *Revista de Antropología*, 59(1), 33-72.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fagetti, A. (coord.) (2010). *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*. México: ICSYH / BUAP / PYV.
- Figuerola, H. (2010). *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. México: UNAM.
- Figuerola, H. (2017). De los secretos y escondites del hombre y de algunos de sus rituales entre los tseltales de San Juan Evangelista Cancuc, Chiapas. En G. Olivier y J. Neurath J., *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales*. México: UNAM.
- Galinier, J. (2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société d'Ethnologie y CEMCA.
- Good, C. (2011). Una teoría nahua del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de vida. En M. d. Perig Pitrou, *La noción de vida en Mesoamérica* (pp. 181-204). México: UNAM/CEMCA.
- Hamayon, N. R. (1990). *La chasse à l'ame. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Hamayon, N. R. (2011). *Chamanismo de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana* (selección de textos y coordinación de la traducción Roberto Martínez y Natalia Gabayet). México: IIH-UNAM.

- Hell, B. (1994). *Le sang noir. Chasse et mythe du sauvage en Europe*. París: Flammarion.
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (eds.). (2007). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Abingdon: Routledge.
- Hultkrantz, Å. (1997). *Soul and Native Americans* (No. 23). Quebec: Spring Publications.
- Millán, S. (2015). La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas teorías antropológicas. *Scripta Ethnologica*, XXXVII, 82-100. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=148/14845594004>
- Olivier, G. (2000). ¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui. En C. Vega, *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional* (pp. 335-353). México: INAH.
- Pitarch, P. (2013). «Los dos cuerpos mayas». En *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena* (pp. 37-64). México: Artes de México.
- Pérez Téllez, I. (2014). *El inframundo nahua a través de su narrativa. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*. México: INAH.
- Perrin, M. (1995). Lógica chamánica. Chamanismo en Latinoamérica. En J. Galinier, I. Lagarriga y M. Perrin, *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual* (pp. 1-20). México: Plaza y Valdés Editores.
- Platt, T. (2002). El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños*, 22, 127-155. doi:10.4067/S0718-10432002002200008
- Reyes, J. A. (2015). *The Perpetual Return of the Ancestors: En Ethnographic Account* (tesis doctoral en Antropología). St. Andrews: University of St. Andrews.
- Romero-López, L. (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Obra Diversa. Puebla: INAH.
- Romero, L. (2011). *Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*. México: Colección Ciencia Nueva, UNAM.
- Romero, L. (2016). Las nociones nahuas sobre la noche y la oscuridad. En A. Monod y J. Galinier (coords), *Las cosas de la noche. Una mirada diferente* (pp. 143-149). México: CEMCA.
- Romero, L. (2020a). Alteridad y sistemas terapéuticos indígenas. En P. Pitarch (coord.), *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 231-260). Madrid: Nola.
- Romero, L. (2020b). Niñez, transformación y consumo de maíz entre los

nahuas de la Sierra Negra de Puebla/Childhood, transformation and corn consumption between the nahuas de la Sierra Negra de Puebla. *Revista Trace*, (78), 20-42. <http://dx.doi.org/10.22134/trace.78.2020.739>

Tedlock, D. (1985). *Popol vuh: the Mayan book of the dawn of life, with commentary based on the ancient knowledge of the modern Quiché Maya*.

Tola, F. (2012). El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Indiana*, (29), 303-328.

Villaca, A. (2005). Chronically unstable bodies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (11), 445-464.

4

**La oscuridad
necesaria: el
chamanismo
nahua
contemporáneo**

IVÁN PÉREZ TÉLLEZ

ENAH-INAH

Incluso en el ámbito académico es común que se imagine a las prácticas chamánicas como propias de sociedades rurales, aisladas, poco escolarizadas, con procesos evangelizadores truncos, con poco acceso a la tecnología y, en general, alejadas de la vida moderna (Neurath, 2013, pp. 16-17). Éste no es el caso de Cuacuila, pueblo nahua donde he realizado mi trabajo de investigación desde hace poco más de quince años, durante los cuales he registrado distintos procesos —migración, escolarización, evangelización, acceso a bienes de consumo— que lo han cambiado hasta terminar por transformarlo en una comunidad inserta y activa en la región de Huauchinango, Puebla. Esto, por cierto, no ha modificado en absoluto el hecho de que continúe siendo considerado un semillero de chamanes en la región (Ichon, 1973, pp. 265-266; Chamoux, 1987; Stresser-Péan, 2011, pp. 349-359).

El pueblo de Cuacuila vivió en las últimas dos décadas un cambio drástico en su configuración espacial, en cuanto a hábitos de consumo, además de un pronunciado proceso de escolarización de toda una generación de niños y jóvenes. Conoció la migración de forma intensiva a inicios del año 2000 y durante poco más de una década las familias nahuas lograron amasar —debido al infatigable esfuerzo laboral de mujeres y hombres— un capital monetario que les permitió implementar novedosas estrategias económicas centradas esencialmente en el comercio y en la profesionalización de las nuevas generacio-

nes. Sin embargo, cuando las condiciones se recrudecieron en Scottsdale, Arizona —lugar de destino por excelencia de los migrantes—, debido principalmente a la modificación de las leyes migratorias, los nahuas comenzaron a retornar a su pueblo de manera paulatina pero sostenida.

Con la bonanza económica, producto de diez años de remesas, vino la proliferación de aparatos eléctricos y de tecnología, aunado a una distinta forma de relacionarse con los objetos y el espacio. Así, por ejemplo, la utilización de tecnología celular, la propagación de teléfonos fijos y el internet modificaron las relaciones interpersonales: la comunicación, el cortejo y las relaciones sociales, en general; así como el uso de estufas de gas, microondas, pantallas de plasma y demás mobiliario hicieron que la apropiación del espacio doméstico fuese igualmente distinta (Chamoux, 2006, 2012, 2016).

Las relaciones sociales también cambiaron, no podría ser de otra forma. Antiguamente era impensable que los jóvenes tuvieran un trato personal de cortejo o enamoramiento; la elección de una pareja se realizaba bajo la más rigurosa etiqueta nahua, la cual contemplaba la contratación de una *pedidora* —*siwatlanki*— encargada de la diplomacia necesaria para una empresa de esta naturaleza. La «pedidora» conocía la forma ritual y las palabras «delicadas» para dirigirse tanto a los padres como a los verdaderos «dueños del hogar»: el fuego y las piedras del fogón (Chamoux, 1987, p. 99). Incluso era posible demandar ante las autoridades civiles a un joven que le «hablara» a una muchacha si no estaba de por medio la intención matrimonial (Pérez Téllez, 2015c). Actualmente, los jóvenes tienden cada vez más a optar por un modelo mestizo centrado en la noción del amor romántico y privilegiando las relaciones de carácter interpersonal, aunque, como antaño, la endogamia y la patrilocalidad sean todavía muy marcadas (Chamoux, 2005, pp. 367-392)¹.

Hoy en día también es cada vez mayor el número de niños y jóvenes que acceden al sistema educativo en sus distintos nive-

1 Esto se ha acentuado actualmente con el uso de la tecnología celular y la utilización de redes sociales (Facebook, Messenger) o aplicaciones tipo WhatsApp.

les, y no sólo por la facilidad que supone el hecho de que Cuacui-la cuente ahora con un plantel de educación media superior —y una universidad y un tecnológico en el municipio de Huau-chinango—, sino principalmente porque cada vez más las familias nahuas tienen interés en que sus hijos cursen una carrera universitaria. En este sentido, la educación es vista, por cierto, como una forma más de distanciarse del mundo indígena, sobre todo, en el contexto de una sociedad altamente chamánica (Hamayon, 2011, pp. 46-47)². Aunado a esto, el modo de vida ya no es más el del campesino, aunque algunas personas continúen cultivando sus parcelas y se dediquen temporalmente a la agricultura.

En este contexto, el chamanismo nahua tiende cada vez menos a atender los aspectos de la vida agrícola y se enfoca cada vez más en otros aspectos del infortunio, sobre todo con relación a las crecientes actividades comerciales de buena parte de los pobladores, de manera que ahora se centra en intensificar las ganancias, procurando alejar las siempre latentes envidias —*nexikoli*—, expresadas muchas veces en forma de brujería —*tetlachiwile*³—. Asimismo, el chamanismo nahua en algunas décadas pasó de participar intensamente en la esfera pública, encabezando los rituales agrarios —tipo petición de lluvia—, el sistema de fiestas del ciclo ceremonial católico o los rituales de entronización de las autoridades civiles y religiosas, a replegarse en la esfera doméstica. No obstante, el hecho de que se haya resguardado en el espacio doméstico no modificó la importancia de esta práctica al interior de la comunidad, pues en ningún momento se han dejado de iniciar chamanes y su práctica y vigencia son hoy día incuestionables. Así pues,

-
- 2 Años atrás, la principal forma de distanciamiento de las prácticas chamánicas fue por medio del cambio religioso y, en efecto, la movilidad y la conversión a distintas denominaciones evangélicas era un fenómeno bastante arraigado en el pueblo. Esto cambió con el acceso casi masivo a la educación; ahora, la escolarización representa en el imaginario nahua una de las formas de combatir, al menos temporalmente, el culto a las divinidades vernáculos.
 - 3 Esto no quiere decir, por supuesto, que antes de esta «modernización» no existiera la envidia ni la brujería. El punto aquí es que, con el repliegue a la esfera doméstica de las prácticas chamánicas, desapareció la participación de los curanderos en la vida pública y su labor ritual se centró en propiciar la brujería como la expresión de intereses más individuales que colectivos.



CUANDO UNA PERSONA EN
CUACUILA SE SIENTE ENFERMA
RECURRE A UN MÉDICO O A
UN CHAMÁN; EN CASO DE QUE
CONSULTE A UN *TLAMATKI*, ÉSTE
PODRÁ DECIR, TENTATIVAMENTE,
SI SE TRATA DE UNA ENFERMEDAD
DEL «CUERPO» O DEL «ALMA».

los nahuas siguen buscando bienestar individual y abundancia personal a través de los rituales propiciatorios realizados por los *tlatatkame*, del mismo modo en que anteriormente se buscaba prosperidad agrícola y comunitaria; en todo caso, sin descuidar la salud corporal y anímica de las personas.

De hecho, pese a los cambios evidentes en ciertos aspectos de la vida, el *ethos* nahua parece no haberse modificado pues a través de la noción de persona nahua se continúan explicando las principales afecciones anímicas (Neurath, 2013, pp. 19-23), es decir, las almas y los cuerpos son ontológicamente indígenas (Gutiérrez Estévez y Pitarch, 2010). De ahí que las prácticas curativas nahuas sean plenamente vigentes, aunque la aparente modernidad dicte ahora una forma de vida distinta a la «tradicional» campesina (véase Pitarch y Orobí, 2012). Incluso, debido al proceso migratorio, se activaron nuevas formas rituales para diagnosticar y curarse a distancia, innovando así en la manera de comunicarse chamánicamente con los migrantes cuando no había teléfonos celulares ni otras formas de comunicación que estuvieran a la mano de los nahuas.

Un ejemplo elocuente de cierta tensión entre una visión «moderna» y otra «tradicional» se presenta a nivel de las enfermedades —el infortunio y la enfermedad aparecen aquí como los grandes vínculos entre la cosmología nahua y el chamanismo— que aquejan a los nahuas. En general, cuando una persona en Cuacuila se siente enferma recurre a un médico, o a un chamán, para conocer las causas; en caso de que consulte a un *tlatatki*, éste podrá decir, tentativamente, si se trata de una enfermedad del «cuerpo» o del «alma». En caso de que el chamán considere que el cuerpo está enfermo, dirá que no se trata de «daño» o brujería, y por tanto el enfermo deberá acudir con un médico alópata. En caso contrario, dirá que lo están «trabajando», es decir, que lo han embrujado —*tetlachiwile*—, pero puede ocurrir también que alguna divinidad o dueño lo esté atacando, puede ser un pariente muerto al que no se le ha atendido ritualmente de modo adecuado o el dueño del agua —*iteko atl*—, entre otros seres.

En todo caso, el paciente se sentirá en la necesidad de consultar a un médico sin descartar del todo la consulta al chamán, puesto que toda enfermedad al final puede ser producto de la brujería. Es decir, si bien al cuerpo se le da en ocasiones

un tratamiento *naturalista* —pues es tratado como cuerpo biológico—, de ahí que se busque el causante del mal en bacterias, virus o en el funcionamiento precario de un órgano o sistema del cuerpo, como efectivamente lo hacen los nahuas, puede resultar que la causa última sea justamente la brujería. Así, la precaria distinción cuerpo-natural versus alma-animista refleja en realidad una falsa dicotomía, puesto que al final las expresiones del malestar en el cuerpo «biológico» podrían ser los síntomas de una enfermedad en el espíritu. Estamos, de cualquier modo, frente a dos conceptos de cuerpo: el de la medicina alópata, producto de un desarrollo científico específico, y el nahua, que propone una visión no-biológica del cuerpo (Viveiros de Castro, 2016, pp. 62-65).

El cambio, en todos los sentidos, es irreversible, sin embargo, las prácticas rituales nahuas se ajustan y permanecen. Con todo, a los nahuas no les parecen irresolubles las aparentes contradicciones, y si el chamanismo existe y funciona con vigor, es porque sigue operando al final dentro de una ontología fuertemente animista (Descola, 2012) o, más precisamente, *multinaturalista* (Viveiros de Castro, 2010)⁴. Así, el chamanismo continúa dando las respuestas adecuadas tanto a los nuevos como a los viejos problemas: el infortunio, la enfermedad, la incertidumbre del temporal o del comercio, pero también a las necesidades e incertidumbres que trajo aparejada la migración. En todo caso, no es el chamán el que hace al chamanismo, sino una sociedad chamánica la que produce chamanes (véase Hamayon, 2011, 143-162). Es decir, desde la perspectiva nahua existe una inmensa necesidad de mediar las relaciones entre los humanos —*kixtianos*— y los no-humanos —*amo kixtianos*—, sobre todo en una cosmología donde la sociabilidad excede por mucho el ámbito humano y, por el contrario, incluye una serie de existentes no-humanos —muertos,

4 El *multinaturalismo*, propuesto por Eduardo Viveiros de Castro, postula que entre los pueblos amerindios habitan una pluralidad de *existentes* que poseen, pese a la diferencia de cuerpo, una interioridad humana, por lo que la sociabilidad puede incluir a los animales, el fuego, los cuerpos de agua, la luna, el arcoíris, los cerros, los fenómenos atmosféricos, etcétera, como ocurre efectivamente entre los nahuas.

divinidades, dueños, nahuales— con los cuales hay que interactuar con demasiada frecuencia, con todo el riesgo que esto implica, por lo que el chamán se torna el intermediario privilegiado (Pérez Téllez, 2011a, 2014, 2015a).

Como antaño, hoy día se siguen iniciando nuevos chamanes en Cuacuila, incluso en las generaciones de jóvenes con instrucción escolar universitaria, lo cual ha generado que no pocas personas del pueblo se sientan genuinamente contrariadas, incluso decepcionadas, por haber invertido tantos esfuerzos en dejar atrás esas prácticas que, vistas desde el exterior —pero también internamente— muestran ciertos signos de «atraso», «ignorancia» y «oscurantismo». Esto es particularmente cierto al momento de la iniciación de un nuevo chamán, en parte porque negarse a aceptar el «don» es también propio de la negociación con las divinidades. Además, en el pueblo cabe siempre la sospecha de la charlatanería, o de la ambición personal, debido a las ganancias económicas que genera esta labor ritual, de modo que las familias son cautelosas cuando se inicia a un miembro de la familia. Sin embargo, el hecho de saberse observados por alguna de las instituciones del Estado-nación o de la Iglesia es lo que ha generado, sobre todo, cierto sentimiento de fatalidad, tomando en cuenta la cantidad de recursos y esfuerzos —educativos y evangelizadores— con los que han, de algún modo, combatido su indianidad.

Esto no es nada nuevo, distintos sensores escrutaron históricamente a las comunidades indígenas. Desde tiempo atrás, la Corona española y después las autoridades virreinales, en su vertiente civil y religiosa, pusieron sus ojos en los pueblos indígenas con miras a mantenerlos controlados (Lockhart, 1999, pp. 291-377; Ricard, 1986). La Inquisición, por ejemplo, persiguió muy pronto la idolatría indígena, pues tenía tintes de sedición (Gruzinski, 1988; Martínez y De la Maza, 2011, pp. 43-44)⁵.

5 Existen distintos procesos inquisitoriales, algunos muy tempranos —1537— que documentan la importancia de los curanderos indígenas de la región que, además de controlar el clima y sanar enfermos, propugnaban por un retorno de las cosas pasadas, por un retorno de las deidades vernáculas. Véase Guy Stresser-Péan (2011) para el caso de Andrés Mixcóatl.

Distintos procesos inquisitoriales, algunos fechados tempranamente para 1537, dan cuenta de la importancia de los ritualistas autóctonos en el contexto de un orden político y económico en ciernes, sobre todo en la actual sierra Norte de Puebla (Gruzinski, 1988, pp. 79-106; Stresser-Péan, 2011, pp. 19-45). El papel que el hombre-dios desempeñó como interlocutor entre las deidades y las comunidades indígenas, o en el manejo del temporal, en un nuevo orden religioso y político, descrito ampliamente en *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (López-Austin, 1998), hace eco todavía en el chamanismo nahua contemporáneo.

Es sorprendente, por ejemplo, el parecido entre la práctica ritual del siglo XVI descrita en el proceso inquisitorial contra Andrés Mixcóatl (Gruzinski, 1988, pp. 52-56), o la del siglo XVII en el caso de Gregorio Juan, y la consignada por un antropólogo en la década de los sesenta en pleno siglo XX. La descripción histórica para 1660, a propósito de los procedimientos rituales, señala que:

Pedro cortó unos palos y los clavó en el suelo y de ellos puspendientes una tilma o manta blanca que llevaba prevenida, haciendo a modo de aposento o tienda, que puesta encendió lumbre y sacó un poco de copali con el que la sahumó y puso dentro un palo para que sirviera de asiento. (Gruzinski, 1988, p. 83)

La fabricación de escenarios miniaturizados —como se verá más adelante— es consustancial a la práctica chamánica nahua, deben construir un altar, que no es más que la réplica miniaturizada del cerro tutelar del chamán, a donde llegan las divinidades. Así, en la forma de convocar y recrear altares es posible ver esta continuidad. A propósito de estos procedimientos rituales, Alan Ichon registró, para mediados de la década de los sesenta, que:

En la casa, al lado del altar, el chamán dispone de una especie de biombo hecho con un petate o una cobija. Ahí se oculta, en tanto que el consultante se sienta o se acucilla en el exterior. El chamán, invisible al público, comienza a rezar largamente; tras un breve silencio deforma su voz para imitar, con más o menos talento, la del dios o el difunto venido del más allá.

Se trenza la conversación con el fiel solicitante; éste, emocionado, hace preguntas, pide consejos. Las respuestas del dios, percutidas con rítmicos golpes de bastón en el suelo o sobre una caja, son proferidas velozmente y mezcladas con expresiones incomprensibles. (Ichon, 1973, p. 266)

Durante la primera mitad del siglo xx, el naciente Estado-nación mexicano, a través de sus dependencias educativas, instrumentó campañas de alfabetización forzada en lengua castellana al tiempo que reprimió el uso de las lenguas originarias, para así tratar de incorporar a los pueblos indígenas a la sociedad nacional hispanohablante. Por su parte, las instancias dedicadas a la salud pública hicieron lo propio para combatir la «ignorancia» en términos de las concepciones indígenas sobre los procesos de salud-enfermedad. Asimismo, la Iglesia católica combatió históricamente todo aquello que consideraba idolatría y paganismo entre los pueblos indígenas, de modo similar a lo que las distintas denominaciones religiosas realizaron al demonizar las deidades vernáculas por medio de las distintas oleadas de nueva evangelización protestante en el siglo xx (Pitarch, 2013, pp. 141-164). Así, la castellanización y la evangelización corrieron siempre de la mano en el programa modernizador promovido por el Estado y la Iglesia. Con el paso del tiempo, sin embargo, el tratamiento del cuerpo indígena se confirió poco a poco a las distintas instancias de salud, mientras que el bienestar «espiritual» se le confió a los sacerdotes y pastores, al tiempo que el Estado asumió la potestad en términos educativos y de castellanización.

En años más recientes, la modernidad occidental ha constreñido, señalado y juzgado a los pueblos originarios a partir de dos grandes campos de pensamientos: uno emanado de la ciencia —*naturalista*—, expresado principalmente en los modelos educativos y en los sistemas de salud; y el de la religión, de raigambre colonial, que considera idolatría y paganismo todo aquello que se aleja de la ortodoxia clerical judeocristiana. Asimismo, el Estado-nación mexicano promovió, desde la posrevolución hasta nuestros días, la integración de la vida indígena a un proyecto de nación donde las diferencias culturales y lingüísticas fuesen borradas por medio de la educación, para dar paso a la ascensión de una cultura mestiza uniforme

y monolingüe del castellano, al tiempo que la Iglesia católica trató de apartar a las comunidades indígenas de sus cultos agrarios o terapéuticos, como una avanzada de cristiandad y progreso⁶.

Todos estos antecedentes tuvieron en las comunidades indígenas distintos efectos. En el caso de Cuacuila, ocasionó un verdadero drama al interior de una sociedad altamente chamánica, pues, en efecto, la comunidad es reconocida históricamente, y de manera regional, como uno de los principales centros ceremoniales nahuas (Ichon, 1973; Chamoux, 1987, 2012, pp. 67-87; 2016, pp. 33-72). Cuacuila es, además, un pueblo indígena que, debido a la cercanía con la cabecera municipal y a su trato con la población mestiza, es considerado entre los pueblos vecinos como un pueblo integrado y moderno: su trazo urbano, la arquitectura de las casas, la utilización de tecnologías y su vestimenta así lo atestiguan (Chamoux, 1987, pp. 256-260)⁷. Hoy en día, su población accede a la educación en sus distintos niveles, incluso a la universidad, así como a los servicios de salud y a la oferta de distintas denominaciones religiosas. Si bien todo lo mencionado es cierto, los cuacuiltecas también siguen siendo considerados los *otros* —los indígenas, los indios— de los mestizos del centro rector de Huauchinango. De hecho, es común que se utilice, de modo claramente racista y despectivo, el vocablo *cuacuileño* para hacer referencia justamente a lo indígena.

En este contexto, los nahuas de Cuacuila viven una doble tensión: por un lado, se saben una población industrializada y escolarizada producto del proyecto modernizador del Estado-nación mexicano, pero, por otro, no desconocen que

6 Eduardo Viveiros de Castro ha señalado que el centro de la cultura moderna occidental es justamente el Estado-nación, la ciencia y el cristianismo (Viveiros de Castro, 2013a, p. 31).

7 Además de que los pobladores de Cuacuila trabajaron históricamente como peones asalariados de los mestizos de Huauchinango y fueron parte de la clientela política de los priistas mestizos. Asimismo, desde la década de los setenta, los nahuas de Cuacuila que tenían las posibilidades económicas acudieron, antes que nadie, a estudiar la secundaria y la preparatoria a Huauchinango siendo, muchas veces, presas de la discriminación y el racismo.

son considerados «indios», es decir, proclives a los rituales agrarios y terapéuticos, a consultar adivinos o asistirse con curanderos y, en definitiva, a promover la brujería⁸. Es decir, los nahuas de Cuacuila son tan modernos como les exigen las instituciones externas, pero están también bajo permanente sospecha debido a su cercanía con la cabecera municipal de Huauchinango.

Esta tensión ha impactado de manera profunda en la vida indígena del pueblo, sobre todo en las familias más pudientes y escolarizadas. Los nahuas de Cuacuila no quieren ser considerados ignorantes ni paganos ni supersticiosos u oscurantistas; todo lo contrario, procuran incorporar a su vida aquello que las instituciones públicas les dicen que es lo deseable: lo moderno (la educación) y lo cristiano (la evangelización). Mas los resultados no siempre son los esperados: incluso es frecuente que las familias y las personas que han recibido instrucción escolar, que cumplieron con los cargos civiles y religiosos, que acuden a la catequesis y son «buenos» practicantes de las distintas denominaciones religiosas sean llamados por las deidades vernáculas a reproducir y poner en práctica los cultos indígenas.

8 Al interior de la misma comunidad los propios nahuas pocas veces reconocen consultar adivinos y curanderos, al menos ante foráneos. Sin embargo, de manera velada se habla de que tal o cual persona de la comunidad ha prosperado económicamente debido a que tiene un *tlamatki* de cabecera, o que las autoridades civiles o religiosas, el presidente auxiliar o el fiscal, respectivamente, son clientes asiduos de los curanderos locales y por ello han adquirido cierta prosperidad. Aunque de hecho todo el mundo sospecha, con fundamento o sin él, que sus vecinos, parientes o cualquier persona del pueblo se asiste de los *tlamatkame* para tratar el infortunio o para embrujar a sus congéneres, poca gente del pueblo asume tácitamente la consulta y la utilización de los servicios de los chamanes nahuas.

Un chamanismo vigoroso, la tensión entre *naturalismo* y *multinaturalismo*

Las prácticas locales de chamanismo nahua son vigorosas y se niegan a desaparecer ante la creciente escolarización, es decir, ante el cuestionamiento tácito de la cosmología nahua por parte de una ontología *naturalista*, aprendida en las aulas escolares, y ante el avance de las distintas denominaciones religiosas y las constantes oleadas de evangelización católica y evangélica, que no han hecho más que demonizar las deidades vernáculos⁹. El conflicto y el drama que viven los nahuas de Cuacuila está permanentemente situado en estas coordenadas; se trata, propongo, de una tensión entre una concepción *animista* del cosmos frente a una visión *naturalista* (Descola, 2012), o, si se prefiere, entre una concepción multinaturalista versus una multiculturalista (Viveiros de Castro, 2013b, pp. 47-81). Digamos que estas dos visiones del mundo se confrontan no de manera discursiva o abstracta, sino por medio de una relación asimétrica en la cual los principios *naturalistas*, promovidos desde las instituciones educativas y de salud del Estado-nación mexicano, avasallan, descalifican, desacreditan y ponen en tela de juicio los saberes nahuas y los reducen a expresiones de la ignorancia y del analfabetismo indígena. Todo ello ha dado pie a que este desencuentro de cosmologías

9 Podría decirse que con el *naturalismo* se da una progresiva desaparición de las personas no-humanas, mientras que con la evangelización éstas se demonizan. Por ejemplo, la masiva utilización de estufas de gas ha desplazado la antigua idea de que el fuego del hogar es una divinidad, el dueño del hogar, lo cual ocurrió efectivamente con los manantiales cuando llegó el agua entubada al pueblo, sin que desapareciera del todo. También el entendimiento de los «astros» como personas es puesto en entredicho, pues para los nahuas la Luna —*wekapantlakatl*— es una persona anciana (Pérez Téllez, 2011a), el Sol es también una persona (Stresser-Péan, 2011), mientras que las estrellas son consideradas «animales» y algunos cerros son tenidos por persona, el arcoíris —*ayukusamalotl*— es visto en sueños como un joven, al tiempo que los fenómenos atmosféricos son personas que portan los trajes del trueno, el rayo, el relámpago y la neblina (Chamoux, 2012, pp. 69-87).

se viva en el pueblo de manera incluso dramática, con consecuencias, en ocasiones, funestas.

En diciembre de 2012, por ejemplo, un joven nahua de quince años murió al fracasar en la iniciación. La gente del pueblo señala que cuando el muchacho mostró síntomas que evidenciaban su «don» —los cuales aparecieron a los doce años y lo mantuvieron enfermo durante un par de años— sus padres lo llevaron con un chamán para saber si era verdad que poseía el don o *tlamatkayotl*¹⁰. Una vez que lo diagnosticaron como chamán en ciernes, comenzó todo el proceso de iniciación. Así, después de haber cumplido todas las obligaciones rituales a las que se ve sometido el neófito y su familia, colocaron finalmente el altar —*iyantli*— dando por concluido el proceso de iniciación (Pérez Téllez, 2011b, pp. 223-237). Sin embargo, el joven chamán falleció al poco tiempo, pues en todo momento se negó a «atender» a sus «poderes», debido principalmente a las críticas y señalamientos de los que era objeto tanto él como su familia.

En mayo de 2013, acudí a la comunidad para presenciar la culminación del proceso de iniciación de una joven curandera nahua que conocía desde años atrás. En la víspera, asistí a solicitar permiso para poder acompañar a la familia y al chamán a la cueva de *Xochitepec*, uno de los lugares «sagrados» donde moran los *nenenkame*¹¹ y se van a traer los «poderes» (véase Pérez Téllez, 2011b). Para mi sorpresa, me fue negado cualquier tipo de participación en el ritual, a pesar de ser una de las familias con las que he mantenido un vínculo estrecho de amistad por cerca de veinte años. En esa ocasión, bastaron sólo unas pocas palabras para darme cuenta de lo deli-

10 El vocablo se puede traducir de manera libre como «saber» o «sabiduría», de *tla*-indefinido, *mati*-saber y *yotl*-abstractivo; sin embargo, los nahuas suelen traducirlo como «don».

11 El vocablo *nenenkame* se puede traducir como «los que andan». Se trata de divinidades que trabajan con el *tlamatki* realizando recorridos por las cuevas u otros espacios «sagrados» —abrigos rocosos, árboles, cumbrones de los cerros, saltos de agua— en los que se depositan ofrendas y «solicitudes» de brujería, además son quienes dicen qué padece el paciente y en qué cueva deben entregar tal ofrenda y de qué tipo para que éste logre sanar.

cado del asunto. Al final, me quedé frustrado ante la negativa, pues había esperado alrededor de una década para ver un evento ritual de esta naturaleza. Por varios motivos era realmente trascendente. En primer lugar, la iniciación la realizaría el chamán más anciano —hoy ya muerto— y poderoso de la comunidad; y de algún modo, como se estaban dando las cosas, representaba algo novedoso, pues el viejo chamán había aceptado en los últimos días de su vida charlar y transmitir sus saberes a la joven que iniciaría, algo completamente inusual en la pedagogía indígena (Chamoux, 1992, pp. 73-93) y en la tradición chamánica nahua. Además, debido a la edad avanzada del chamán, era poco probable —como ocurrió— que volviera a realizar una iniciación.

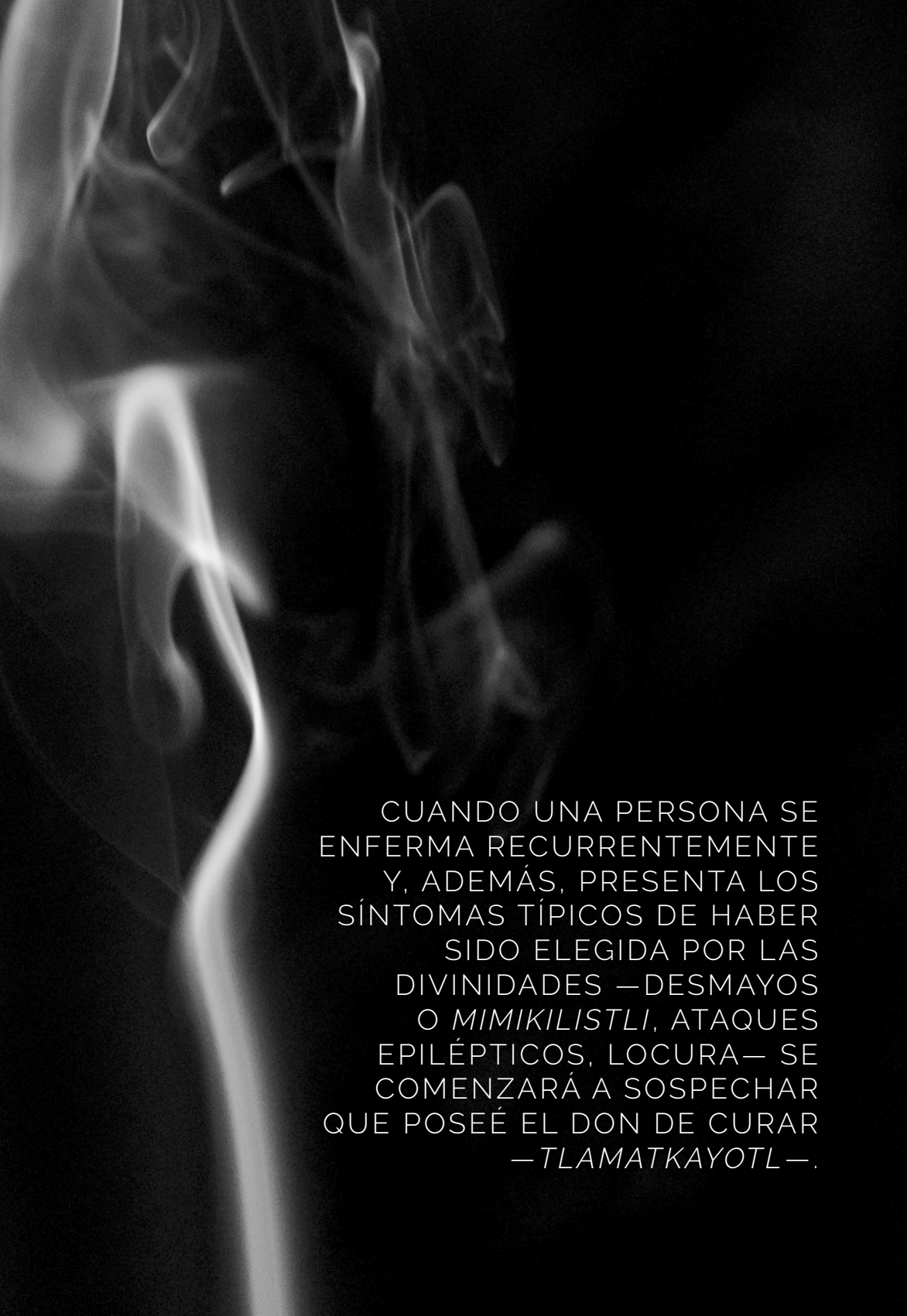
En esa situación delicada, pronto comprendí que, a pesar de mi cercanía y amistad con la familia de la iniciada, yo representaba los ojos de los mestizos —*koyome*—, los ojos de una sociedad nacional profundamente prejuiciosa, racista y discriminatoria, que querían ver un evento meramente masewal, con lo que ellos se arriesgaban a ser tildados de idólatras o ignorantes por seguir siendo indígenas. Asimismo, aceptar que yo viera, y sobre todo, que ellos mismos aceptaran ser vistos, significaba reconocer aquello contra lo que los nahuas han luchado por tantas décadas, quizá siglos, en especial esta familia en la que los mayores habían sido autoridades civiles y católicos comprometidos. De cierta forma, admitirme en el ritual era reconocer algo totalmente contrario a la imagen de gente que ha aceptado de tan buena manera, y hasta con entusiasmo, la religión católica, con una evidente fascinación por la palabra escrita en la Biblia y la «verdad» que custodia, y dejar de lado el esfuerzo invertido en la escolarización, para verse a sí mismos, y ser vistos, practicando una vez más la «idolatría». Y no cualquier tipo de culto indígena, sino justamente la iniciación de un *tlamatki*, ese personaje que tanto confrontó a los sacerdotes cristianos, por ser también ellos mismos representantes de las divinidades nativas (Pérez Téllez, 2002; Stresser-Péan, 2011, pp. 336-359). Naturalmente, el triunfo de los rituales vernáculos sobre los católicos —con la iniciación de un chamán— mostraba esa *inconstancia del alma salvaje* amerindia de la cual ha hablado Eduardo Viveiros de Castro (2016, pp. 31-69), quien señala que, por más evangelización y escolarización, el animismo amerin-

dio puede irrumpir de nuevo de manera inesperada en la vida de un pueblo¹².

Los nahuas de Cuacuila hacen todo lo humanamente posible por ser «buenos» cristianos, por ser gente «civilizada», incluso instruida y estudiada; sus casas así lo demuestran, la pavimentación de sus calles, la utilización de tecnología, así como su aparente apertura a la vida mestiza. Sin embargo, es frecuente que, a la menor provocación, resurja, brote otra vez la parte más indígena que tiene que ver con el culto a los ancestros y a las divinidades nativas. Por ejemplo, no han tenido reparo en folclorizar eventos como el enfloramiento de autoridades políticas al son del *xochipitsawak*, lo cual al final es parte de su *cosmopolítica* y algo que sí pueden mostrarle al *otro*, a los *koyome*. Lo que en definitiva no se puede mostrar es la parte más íntima de la cultura, el *ethos* indígena por excelencia; es decir, la forma que humanos y no-humanos se relacionan a través de sus prácticas chamánicas.

Podría decirse que, de manera esquemática y con fines expositivos, en Cuacuila se encuentran dos bandos: los progresistas y los tradicionalistas. Cabe señalar que esta distinción también la hacen los propios nahuas. En términos generales, los primeros se caracterizan por ser familias católicas que critican severamente a la gente que realiza rituales indígenas y acude con «adivinos», al tiempo que promueven la escolarización de las nuevas generaciones como un modo de distanciarse de los cultos indígenas. Sin embargo, algunas de estas familias, sobre todo las escolarizadas y profesionistas, se sienten profundamente observadas y contrariadas ante el hecho de tener que hacer lo que tanto criticaron, pues con frecuencia realizan rituales para iniciar a un familiar cuando está al borde de la

12 Eduardo Viveiros de Castro señala el entusiasmo con que los indios brasileños se convirtieron al cristianismo y lo voluble de esa decisión entre los amazónicos. La metáfora que utiliza, retomada de los frailes jesuitas, es sobre la construcción de una escultura de mármol y una de arrayán; la primera requiere mucho tiempo de elaboración, pero una vez que toma su forma final se queda así para siempre; por el contrario, en poco tiempo se puede dar forma a un arbusto, pero éste necesita podarse continuamente para que no crezca nuevamente floresta (Viveiros de Castro, 2002, pp. 183-264).



CUANDO UNA PERSONA SE
ENFERMA RECURRENTEMENTE
Y, ADEMÁS, PRESENTA LOS
SÍNTOMAS TÍPICOS DE HABER
SIDO ELEGIDA POR LAS
DIVINIDADES —DESMAYOS
O *MIMIKILISTLI*, ATAQUES
EPILEPTICOS, LOCURA— SE
COMENZARÁ A SOSPECHAR
QUE POSEÉ EL DON DE CURAR
—*TLAMATKAYOTL*—.

muerte o la locura, al ser elegido por las divinidades vernáculas para ser *tlamatki*. Su posición no es para nada sencilla, la situación los orilla a realizar una iniciación chamánica y no vale el hecho de haber sido autoridades civiles o religiosas, haber estudiado, o cualquier otra cosa, al final los ancestros y las divinidades vernáculas los tienen a su merced. Esto es duro para los nahuas, pues durante años se han esforzado por asimilarse e integrarse a una cultura hegemónica mestiza —utilizando la escolarización, incluso, como un modo de resguardarse del chamanismo—, y este tipo de circunstancias los obliga nuevamente a ser nahuas, a ser indígenas, a reconocer de cierta forma obligada su indianidad. El otro bando, de comerciantes y agricultores, navega bastante bien entre las dos corrientes: dicen ser católicos, pero también acuden con chamanes para tratar enfermedades y para buscar prosperidad económica, incluso para embrujar a alguno de sus congéneres.

La contradicción, y las tensiones, que generan estas dos visiones del mundo al final no desalienta en absoluto la práctica chamánica en el pueblo. De hecho, Cuacuila continúa siendo un pueblo famoso a nivel regional por sus adivinos (Pérez Téllez, 2011b). Así, pese al estigma, los nahuas permiten cierta apertura de su vida esotérica hacia la cultura mestiza, al tiempo que logran mantener con celo algunos aspectos de su vida ritual, como la iniciación chamánica, pues las prácticas rituales nahuas han demostrado plasticidad, creatividad y dinamismo a lo largo de muchas décadas (Neurath, 2013)¹³. Con todo, aun con los casos extremos en los que los padres han preferido el «ensalvajamiento», enloquecimiento e, incluso,

13 Cabe señalar que una vez que un chamán nahua ha sido iniciado y ya «consulta», muchos de sus clientes son mestizos ciudadanos de la región, pero también de otros estados de la República, que acuden a atender padecimientos o a provocarlos, es decir, a promover o tratar asuntos de brujería. Sin embargo, el recelo de las instituciones de salud y religiosas genera cierto hermetismo en la comunidad, aunque todos los pobladores saben que martes y viernes consultan los *tlamatkame*. De hecho, algunos procedimientos rituales, como enterrar aves y envoltorios, ahora se realizan en cubetas para no tener que romper el concreto de la calle o la casa.

la muerte de sus hijos¹⁴, el chamanismo en Cuacuila es una actividad vigente y vigorosa que negocia selectivamente con el mundo mestizo lo que muestra y lo que no. Cuacuila tiene hoy día algo más de veinte curanderos reconocidos en activo, en una población que no sobrepasa los tres mil habitantes (Inegi, 2020); todos ellos tienen su propia clientela y en su mayoría son jóvenes, sin contar a las personas que no reconocen ser curanderos, aunque hayan sido iniciados, no brinden consulta y mantengan su altar en secreto¹⁵.

¿En qué contexto, entonces, se continúa desarrollando el chamanismo nahua? Sin duda, en uno de bonanza económica y de creciente individualismo, lo cual ha permitido que se desate con fuerza una serie de envidias y de brujería, y ante la necesidad creciente de incrementar las ganancias de sus actividades comerciales; pero, sobre todo, la práctica chamánica continúa vigente debido a una «teoría nahua de las almas» (Chamoux, 1989, pp. 303-311; 2011, pp. 155-180) y el creciente malestar anímico de sus pobladores, debido principalmente a las enfermedades producto de la brujería. Así, dado que el pensamiento nahua reconoce el actuar de una pluralidad de sujetos no-humanos que influyen o interfieren en la vida indígena, la vía regia de comunicación continúa siendo el discurso ritual y las ofrendas, mediadas por el papel que desempeña el chamán nahua.

14 Existen casos extremos en los que los padres de algún joven que, al mostrar los signos de poseer el don de ser *tlamatki*, han preferido recluirlo en sus casas y éste ha terminado enloqueciendo.

15 Eso sin contar otros espacios de resguardo predilectos de las personas nahuas que han sido llamadas a ser *tlamatkame*: el servicio pastoral, la catequesis y todo lo relacionado al culto católico en la iglesia de Cuacuila.

La oscuridad, una réplica del tiempo-espacio no-humano, que cobija las prácticas chamánicas nahuas

Por lo general, cuando una persona se enferma recurrentemente y, además, presenta los síntomas típicos de haber sido elegida por las divinidades —desmayos o *mimikilistli*, ataques epilépticos, locura— se comenzará a sospechar que posee el don de curar —*tamatkayotl*—, la familia se resiste, pues, como ya se señaló ampliamente, de alguna forma esto es considerado una muestra de retraso, de ambición, de paganismo, de indianidad, no del todo acorde con los tiempos «modernos» que se están viviendo. Ante lo inevitable, se consultará a un chamán para conocer su diagnóstico. A decir de los nahuas, cuando las potencias «quieren trabajar» se «asientan» arbitrariamente en el *lego* no iniciado y lo perturban hasta que lo «enloquecen» por un tiempo. Sin embargo, en el momento en que el elegido sea iniciado es que podrá manejar estas «potencias» (Pérez Téllez, 2011b). Previamente, los *nenenkame* son apaciguados de manera temporal por medio de constantes ofrendas alimenticias —*wentli*—, entregadas en las cuevas donde habitan (Chamoux, 2013). De no aceptar el don, o interrumpir el proceso de iniciación, es probable que el elegido muera, pues la forma última de reconocer la alteridad es transformándose en una de aquellas divinidades. Es decir, el no iniciado está de cualquier modo llamado a sumarse al colectivo de las divinidades, pero en este caso ocurre de manera anticipada al rechazar el don¹⁶.

Durante el año que dura aproximadamente la iniciación, el neófito acompaña al chamán en un recorrido por todas las

16 Algo similar sucede, por ejemplo, con algunas enfermedades asociadas con el dueño del agua, quien al regalar su ropa —*itlake atl*— a una persona termina por enfermarla, sobre todo, para que ésta reconozca su estatus de persona, pues por alguna omisión o descuido debió agravar al dueño del agua. De no hacerlo —entregando para ello ofrendas y enunciando unos parlamentos en los que el enfermo dirá: «No me gusta tu ropa»—, igualmente morirá y se transformará en uno de ellos.

oquedades que conoce el ritualista; en cada una de ellas presentará al aprendiz e invitará a las *personas-cerros* para que acudan a la fiesta de iniciación del chamán, en la fecha que sea convenida. Esto, de algún modo, representa ya la aceptación de un «compromiso», pues, aunque el periodo de la iniciación puede variar, dependiendo de los recursos económicos disponibles, el hecho de seguir un protocolo ritual revela ya la aprobación de esa relación, con lo cual las divinidades suspenden sus irrupciones.

La iniciación busca proporcionar cuerpos a las potencias para que ya no se «asienten» en el chamán en ciernes, sino que lleguen directamente a una réplica del cerro tutelar. Para lograr esto se elabora un baúl —*kaxaktli*— que en su interior resguarda seis cuerpos de copal —*istakopali*— que son ataviados con papel oropel de colores y que se colocan en pequeñas sillas miniatura en donde toman asiento. Estos copales vestidos sirven como cuerpos transitorios para que las potencias lleguen al altar del chamán y ahí sean consultadas. Así, el último día de la iniciación, conocido como *wey xochitl* —flor grande—, se acude a una de las cuevas principales de la región —Xochitepec, Kusasantla o Zempoaltepetl— para vivificar los cuerpos de copal y elaborar una serie de envoltorios rituales —*xopechte*— para crear, por medio de su enterramiento, una especie de conexión wifi entre el cerro tutelar y el altar del chamán, que al final son uno mismo, uno réplica del otro (Pérez Téllez, 2011b). Esto se logra, además, llevando tierra del interior de la cueva tutelar al domicilio del novicio y enterrándola en la base del altar, así como colocando en el interior del *kaxaktli* los seis cuerpos de copal que se vivificaron con la sangre de aves pequeñas. En este sentido, la elaboración del altar —*iyantli*— busca reproducir la oscuridad de la cueva, es decir, las condiciones ontológicas para que las potencias no-humanas se desenvuelvan, pues en la penumbra de la oquedad, en la noche cotidiana o en el tiempo mítico, las divinidades despliegan su capacidad de actuar en el mundo.

En realidad, el proceso de interconexión cueva-altar es mucho más complejo y delicado, ya que implica manipular una suerte de tecnología nativa que consiste, entre otras tantas cosas, en extraer tierra de la cueva tutelar y unirla a seis cuerpos de papel, conocidos como *xochiamatl*, que no son otra cosa que cuerpos transitorios (véase Trejo *et al.* 2014; Stresser-Péan,

2011, pp. 215-234); estos cuerpos en ocasiones también incluyen «copales de zapato», o *istakopali*, para crear explícitamente una conexión eficaz entre la cueva y el altar del chamán. Por lo general, se elaboran siete envoltorios rituales —*tlalpili*, *xopechtile*— que se enterrarán en siete puntos distintos durante el trayecto que va de la cueva al altar del chamán, con el fin de establecer, de este modo, una conexión inalámbrica exitosa¹⁷. El primer depósito se realiza en la cueva, luego en distintos puntos del camino, pero principalmente en el predio familiar del chamán y en el interior de la vivienda —en la entrada a pie de camino, bajo la puerta, en medio de la casa y debajo del altar—; estos puntos se señalan con una laja de piedra. Los depósitos menores colocados en el camino, en los que incluso se pueden enterrar aves pequeñas, sirven, según los nahuas, para «llamar» a la futura clientela del chamán.

A la muerte del chamán, sin embargo, es necesario desactivar la conexión entre la cueva y el altar, pues de no hacerlo los chamanes deificados reclutarán a algún miembro de la familia para que los atiendan y «trabajen» con ellos. En realidad, los chamanes nahuas son una suerte de muertos anticipados y están destinados a sumarse a los *nenenkame*. En la antigüedad, en un contexto mayormente agrícola, se consideraba que su destino *post mortem* era transformarse en fenómenos atmosféricos (Pérez Téllez, 2014, pp. 103-104), es decir, en *personas-rayo*, *personas-relámpago*, *personas-nube*, *personas-neblina*; serían parte de esa colectividad de no-humanos que traen consigo el temporal, que son el temporal (Chamoux, 2012, pp. 69-87). En fin, para evitar un reclutamiento forzado, o incluso la muerte de algún miembro de la familia, es necesario desenterrar los

17 Se trata de una labor muy delicada, pues cualquier error o descuido, intencional o no, puede dar al traste con todo el proceso de iniciación, o la «conexión wifi», literalmente, estará haciendo falso contacto, debido a lo cual el chamán no dejará de padecer las irrupciones de las divinidades y estará intermitentemente enfermo. Así pues, del hecho de colocar los seis *xochiamatl* en cada uno de los siete envoltorios rituales —*tlalpili* o *xopechtile*, el primer término se puede traducir como «atado» y el segundo como «cimiento»— y de asentarlos de manera vertical en el hoyo que se cava depende que la conexión entre la cueva tutelar y el altar del futuro chamán sea exitosa.

depósitos, sobre todo, la tierra y los copales que activaron la conexión cueva-altar, y retornarlos, junto con los demás artefactos rituales, a la cueva tutelar de la que se extrajeron. Desde la perspectiva nahua, con este procedimiento final se darían por concluidas las obligaciones rituales que contrae un ritualista y que comenzaron con la iniciación del chamán.

El día último de la iniciación, se llevan a seis niños —tres niñas y tres niños—, quienes cargarán todo lo necesario para armar el altar, desde las mesas, el baúl, el mobiliario miniaturizado, hasta los fetiches rituales; por lo general, son doce cuerpos de copal e igual número de aves los que se utilizan. Todos los objetos son bailados con música de violín y guitarra —*xochisones*— en la casa del *lego* para posteriormente ser «presentados» en la cueva. Del total de aves que se llevan a la cueva, seis son degolladas y con la sangre el chamán vivifica un número igual de cuerpos de copal al tiempo que los deposita ahí mismo; con las seis aves y copales restantes hará algo similar debajo del altar del nuevo chamán.

La entrega de estos fetiches rituales es propiamente la conclusión de todo el proceso de iniciación y guarda enorme semejanza con las bodas nahuas, en las que la novia es entregada en la casa del marido (Chamoux, 1987, pp. 99-102). De manera análoga a la comitiva que acude en ritual al solar de los padres de la novia para recogerla y llevarla a su futuro hogar, así a las potencias se las recoge —*yawikipepena*— en la cueva para más tarde entregarlas en la casa del futuro chamán. Asimismo, la forma en que el chamán se relaciona posteriormente con estas potencias y las restricciones sexuales a las que se ve sometido para que su labor chamánica sea eficaz revelan una relación de tipo matrimonial con al menos una de esas divinidades (Pérez Téllez, 2011b)¹⁸. Se dice, además, que el chamán

18 Los chamanes nahuas aseguran que se trata de espíritus tanto de mujeres como de hombres adultos —aunque también se habla de niños y ancianos— que se traen consigo cuando acuden a la cueva tutelar. Pero con uno de ellos, en particular, se establece una relación de tipo matrimonial con obligaciones claras, como el atenderlos todos los días sahumando el altar y ofreciendo flores, y durante las fiestas del santoral católico colocando además ofrendas alimenticias —atole de chocolate, pan y tamales— y realizando sacrificios de aves. Estos espíritus son los *nenenkame* que en ocasiones se comunican en los sueños con el chamán.

«tiene que respetar» su altar del mismo modo que a su cónyuge, pues los *nenenkame* son *xochitl*, «flor, sagrado». Incluso otra manera de nombrar al ritualista es justamente *xochitikitine*, «el que trabaja con flor», y aquí el término adquiere el sentido de *no ordinario*, de sagrado, de ahí que a las potencias también se les conozca como *xochitlakame* y *xochisiwame*, hombres y mujeres floridos, respectivamente. Sea como sea, al parecer, dependiendo de si el chamán es hombre o mujer sus *nenenkawa* serán del género contrario y adquirirán, al menos uno de ellos, el estatus de consorte suplementario.

En este sentido, la regulación de la vida sexual de los chamanes es tan estricta que, por lo general, tienen un solo hijo y éste no siempre es biológico, puesto que los nahuas consideran que engendrar no depende sólo de un hecho biológico, sino principalmente de que las potencias no-humanas lo concedan (Pérez Téllez, 2020, pp. 207-227). Es dable pensar, entonces, que son los *nenenkame* quienes otorgan al hijo o, por lo menos, quienes permiten que viva, por lo que no importa tanto quién lo engendre. En efecto, cuando una persona no ha aceptado el «don» y entrega ofrendas en las cuevas para retrasar la iniciación, no debe tener hijos y si el no iniciado engendra alguno, lo más probable es que no consiga vivir, pues los *nenenkame* lo reclamarán para sí y lo sumarán a su colectivo.

La relación que establecen las potencias no-humanas con el chamán demanda permanente atención. Diariamente, al amanecer, el chamán sahúma su altar y procura mantener veladoras encendidas; de igual modo, los días martes y viernes —*itonal yeyekatl*, «su día de los aires»— coloca flores nuevas en su altar, en tanto que durante las principales fiestas de la liturgia católica debe colocar ofrendas alimenticias —atole, pan y tamales—. Asimismo, al término del año debe renovar los seis cuerpos de copal resguardados en el baúl, ya que ellos también sufren un desgaste, por lo que éstos se van acumulando año tras año, acaso por eso se conocen también como *tlatlapualte*, «cosas contadas». En este contexto, cabe señalar que quizá la más fuerte demanda a la que se ve sometido el chamán es de carácter sexual, ya que gran parte de su vida debe observar una rigurosa abstinencia prescrita por sus *nenenkawa*. De manera que para que su labor ritual sea efectiva es necesario que no sostenga relaciones lúbricas durante largos periodos con su

pareja humana, en caso contrario, nuevamente atravesará estados mórbidos y de «locura».

La actividad ritual del chamán depende también del tipo de *nenenkame* que haya sido «recogido», pues los nahuas consideran que existen tres tipos: los trabajadores, los «huevones» y los cimarrones. Los primeros atienden por completo a la sociabilidad y responden a las reglas de la reciprocidad; desde muy temprano reclaman al chamán que los atienda y reciba pacientes, pues su *tekitl*, «trabajo»,¹⁹ es curar. Los segundos se caracterizan por mantener casi siempre dormido y sin trabajar al chamán; y los últimos no atienden necesariamente a la sociabilidad, así que se pueden incorporar de forma arbitraria en el chamán y enloquecerlo aun después de iniciado.

Sea cual sea el tipo de *nenenkame* con el que trabaje el chamán, con éstos sólo se tiene contacto al cobijo de la oscuridad que proporciona el altar, el cual replica a su vez las tinieblas de la cueva tutelar, y utilizando frecuentemente un discurso ritual —*tlamatkatlatoli*— para comunicarse con ellos. Es decir, se requiere un escenario controlado que reproduzca las condiciones de oscuridad necesarias para convocarlos y que, además, suministre los cuerpos temporales que los alberguen. Las divinidades están habituadas a vivir en la penumbra, de manera que se resguardan en la oscuridad de la cueva —*texka-le*— lo mismo que en el interior de altar —*iyantli*— para acudir e interactuar en el dominio humano. Por distintas razones ocurre de este modo, entre otras porque entre los nahuas se asocia el mundo diurno con la evangelización cristiana y la oscuridad con el repliegue de las divinidades vernáculos en las cuevas o la noche (Chamoux, 2016, pp. 33-72; Ariel de Vidas, 2003, pp. 211-241).

Con todo, la comunicación entre humanos y no-humanos es posible gracias a que las divinidades poseen igualmente una interioridad análoga a la humana, de dimensiones diminutas y

19 La noción *tekitl* excede por mucho la idea judeocristiana de trabajo. En el mundo masewal todo lo vivo posee una labor que debe desempeñar; así las divinidades deben trabajar en la reproducción, por ejemplo, del universo y la labor de los *nenenkame* es sanar a las personas (véase Chamoux, 1992; Good-Eshelman, 2004).

de apariencia antropomorfa, así que a falta de un cuerpo que les permita interactuar en el mundo humano —*Tlaltikpaktli*— es necesario elaborarles envoltorios corporales (Trejo *et al.*, 2014). De hecho, debido a la incompatibilidad de cuerpos, los encuentros entre humanos y no-humanos son más bien fortuitos —es necesario que algo inusual ocurra: que sea el mediodía, *tlakotonale*, momento en que el mundo humano y el no-humano convergen en ciertos espacios, o durante un eclipse—, y cuando suceden resultan en perjuicio de los primeros²⁰. Entonces, a pesar de la cantidad de entidades que habitan el cosmos nahua, las interacciones son más bien infrecuentes y no siempre es posible tener claro cuándo suceden. Es posible, sin embargo, que las potencias no-humanas se muestren durante el sueño como realmente son: el abuelo difunto —*mihki* o *yeyekatl*— aparecerá como se le recuerda en vida, mientras que el arcoíris —*ayukusamalotl*— puede aparecer como un muchacho, la Luna —*wekapantlakatl*— como un anciano o el agua —*iteko atl*— como un señor o una señora. No obstante, para recibir alguna ofrenda e interactuar en el dominio humano sus agencias se presentan de forma miniaturizada, por lo que recibirán alimentos acordes con sus dimensiones: tamales pequeños, atole en tacitas y fracciones pequeñas de pan, entre otros. Algo muy similar a lo que sucede con los difuntos que al momento de ser sepultados les colocan utensilios y comida miniatura para que realicen su viaje al Mictlan (Pérez Téllez, 2014). Es así que, debido a que humanos y no-humanos comparten una interioridad —una versión antropomorfa miniatura del referente corporal, un alma—, consiguen, dado el caso, interactuar y resolver conflictos de intereses (Chamoux, 1989).

Los chamanes de Cuacuila fabrican cuerpos miniatura para que las divinidades adquieran temporalmente una corporali-

20 Es común que a las embarazadas se les advierta del peligro que corren si acuden a tomar agua a un manantial al mediodía, pues el dueño del agua —*iteko atl*— puede cambiar el bebé que se gesta por una rana; también se les aconseja no salir de la casa durante un eclipse, pues su hijo nacería «comido». A la acción dañina de los no-humanos se le conoce como *tlawilis*.

dad y consigan así interactuar con el chamán y, en ocasiones, con las demás personas que participan de algún evento ritual (véase Trejo *et al.*, 2014). Por su parte, los altares funcionan como réplicas de los espacios no-humanos y establecen una serie de analogías y conexiones entre una cueva tutelar y el altar del chamán. En efecto, esta instalación opera a la manera de un interfaz cueva-altar con miras a proporcionar no sólo un cuerpo, sino un escenario completo en el que la oscuridad es condición necesaria para que se desenvuelvan e interactúen las divinidades (Chamoux, 2016, p. 38).

De igual forma, es posible que el propio cuerpo del chamán sirva de receptáculo de las distintas agencias no-humanas, siempre que permanezca, como los demás fetiches, oculto en la penumbra de su altar (Ichon, 1973, p. 266). Así, por ejemplo, los muertos pueden incorporarse temporalmente en el cuerpo del chamán para dialogar con sus familiares, como sucede cuando un pariente muere y es necesario repartir una herencia, o ante la pérdida repentina y la necesidad de hablar por última vez con el difunto; algo similar sucedía con las divinidades agrícolas en los rituales comunitarios cuando anunciaban el advenimiento de las lluvias, mas también con el alma *—tonali—* de las personas que se encuentran ausentes de la comunidad (véase Stresser-Péan, 2011, pp. 349-352). En tanto que el chamán puede incorporar distintas agencias, como divinidades, muertos e incluso el espíritu de los vivos, esta práctica se potenció con la migración y la necesidad de hablar con los migrantes. Frente a la ausencia o la pérdida de un ser querido, o ante el aparente silencio de las divinidades y, de manera más general, ante el infortunio, la labor chamánica se vuelve necesaria. Así, el chamanismo nahua opera a partir de un déficit de significado ante el silencio de ciertos existentes aparentemente inertes o no del todo visibles —el fuego, el agua, los cerros, los difuntos, etcétera—, que, sin embargo, revelan su agencia y capacidad de actuar en el mundo humano cuando han sido olvidados o, de algún modo, agraviados.

Conclusiones

Como se señaló al inicio, la comunidad nahua de Cuacuila ha vivido un proceso acelerado de modernización, pero la región de Huauchinango continúa siendo famosa por ser semillero de chamanes. Así, pese a la escolarización y las continuas oleadas de evangelización, el chamanismo nahua continúa vigoroso y se presenta, asimismo, como la respuesta al infortunio y a muchas otras interrogantes nahuas. Sin embargo, esta vigencia también genera una suerte de desasosiego entre algunos nahuas pues, pese al esfuerzo invertido en «neutralizar» su indianidad, las divinidades vernáculas irrumpen en su vida «moderna». La *inconstancia del alma salvaje* nahua pone en jaque tanto la evangelización como las premisas «modernas» que trae aparejada la escolarización y revela a un tiempo una sociedad altamente animista (Descola, 2012), es decir, una sociedad chamánica en la que la sociabilidad excede por mucho el ámbito humano e integra una pléyade de seres no-humanos: muertos, divinidades, dueños. En tanto que el *tlamatki* se erige como mediador entre los colectivos humano y no-humano, figura que ha sido elegida por las divinidades y que posee el *tlamatkayotl*, es decir, el «saber» chamánico que permite hacer inteligibles ambos mundos.

El chamanismo nahua es, asimismo, un dispositivo de fabricación de cuerpos y escenarios a partir, sobre todo, de la construcción de réplicas del espacio-tiempo no-humano y de su intrínseca oscuridad. Los nahuas, en efecto, reproducen a escala los dominios de las divinidades y posibilitan así una forma regulada de interactuar por medio de las ofrendas y la palabra ritual o *tlamatkatlatoli*. Si bien esta forma de operar a través de escalas ha sido considerada en el mundo amerindio como parte de una ontología analogista (Descola, 2012), lo cierto es que el peso del dispositivo chamánico nahua radica en la vivificación de esos cuerpos y en la construcción meticulosa de las réplicas y de las conexiones del tipo *interfase* (Pérez Téllez, 2011b, pp. 223-237); pero, sobre todo, es una forma de pensamiento *multinaturalista* que posibilita una relación entre seres que poseen en el fondo una interioridad análoga puesto

que son virtualmente personas (Viveiros de Castro, 2010, p. 37; 2013, pp. 49-78). En este sentido, el chamán hace inteligibles los intereses de los humanos y de los no-humanos, al tiempo que los altares posibilitan las condiciones ontológicas de oscuridad necesarias para que interactúen.

Así, pese a los cambios sociales evidentes, producto de la escolarización y la evangelización, al final, mediante las prácticas chamánicas locales, los nahuas de Cuacuila continúan encontrando las respuestas adecuadas al infortunio e interpellando también a las personas apropiadas del vasto universo de existentes, humanos y no-humanos. Con todo, las prácticas chamánicas nahuas no están exentas de conflictos y contradicciones; de hecho, en ocasiones éstos se viven de manera dramática. De igual manera, el chamanismo nahua sigue siendo eficaz para retardar la muerte, ahuyentar la envidia o resarcir cualquier agravio, es decir, para lograr un precario y frágil estado de las cosas que posibilite la vida humana. Aun en una comunidad cada vez menos agrícola, sus chamanes mantienen eficientemente las relaciones, siempre tensas, con los difuntos, los dueños del entorno y las divinidades, incluso con los mestizos. Asimismo, la prosperidad, fomentada por medio del chamanismo, permite a su vez la reproducción biológica, social y económica de los nahuas, aunque ya no sea la actividad agrícola la principal forma de vida sino el comercio, con las complicaciones que conlleva el individualismo y las crecientes envidias producto de las desigualdades económicas que genera el comercio o las remesas de la migración, por ejemplo. Finalmente, las prácticas chamánicas nahuas sirven, incluso, superando en la *praxis* las aparentes contradicciones entre lo moderno y lo tradicional, para lidiar con la vida moderna, la globalización y el capitalismo, y con eso que Joseph Conrad, en *Una avanzada de progreso*, llamaba irónicamente «el espíritu de la civilización».

Referencias

Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: CEMCA / CIESAS / El Colegio de San Luis.

Chamoux, M. N. (1987). *Nahuas de Huauchinango. Transformaciones sociales en una comunidad campesina*. México: INI / CEMCA.

Chamoux, M. N. (1989). La notion nahua d'individu. Un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla. En D. Michelet (ed.), *Enquêtes sur l'Amérique moyenne Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan* (pp. 303-311). México: CEMCA.

Chamoux, M. N. (1992). *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. México: INI / CEMCA.

Chamoux, M. N. (2005). Parentesco, residencia y casa entre los nahuas de Huauchinango, Puebla. En D. Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas* (pp. 367-392). México: UIA.

Chamoux, M. N. (2006). ¿Hacia el indio nuevo? De lo global a lo local y a la inversa en pueblos nahuas del norte de Puebla. *Revista Trace*, (50), 34-49.

Chamoux, M. N. (2011). Persona, animacidad, fuerza. En J. Neurath, P. Pitrou y M. C. Valverde (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica* (pp. 155-180). México: IIF-UNAM / CEMCA.

Chamoux, M. N. (2012). El habla nublado. Un discurso ritual en náhuatl del siglo XX (norte de Puebla). En P. Martel y R. Gubler (eds.), *Enlaces con lo dividido en la ritualidad indígena. Los que hablan con las deidades* (pp. 69-87). España: Editorial Académica Española.

Chamoux, M. N. (2013). *La sangre, la cabeza y el muslo. El pavo o guajolote en las prácticas comensales y rituales de los nahuas del norte de Puebla*. Ponencia en el encuentro «El guajolote en Mesoamérica», París.

Chamoux, M. N. (2016). Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos. *Revista de antropología de l'Université de Sao Paulo, Brasil*, 33-72.

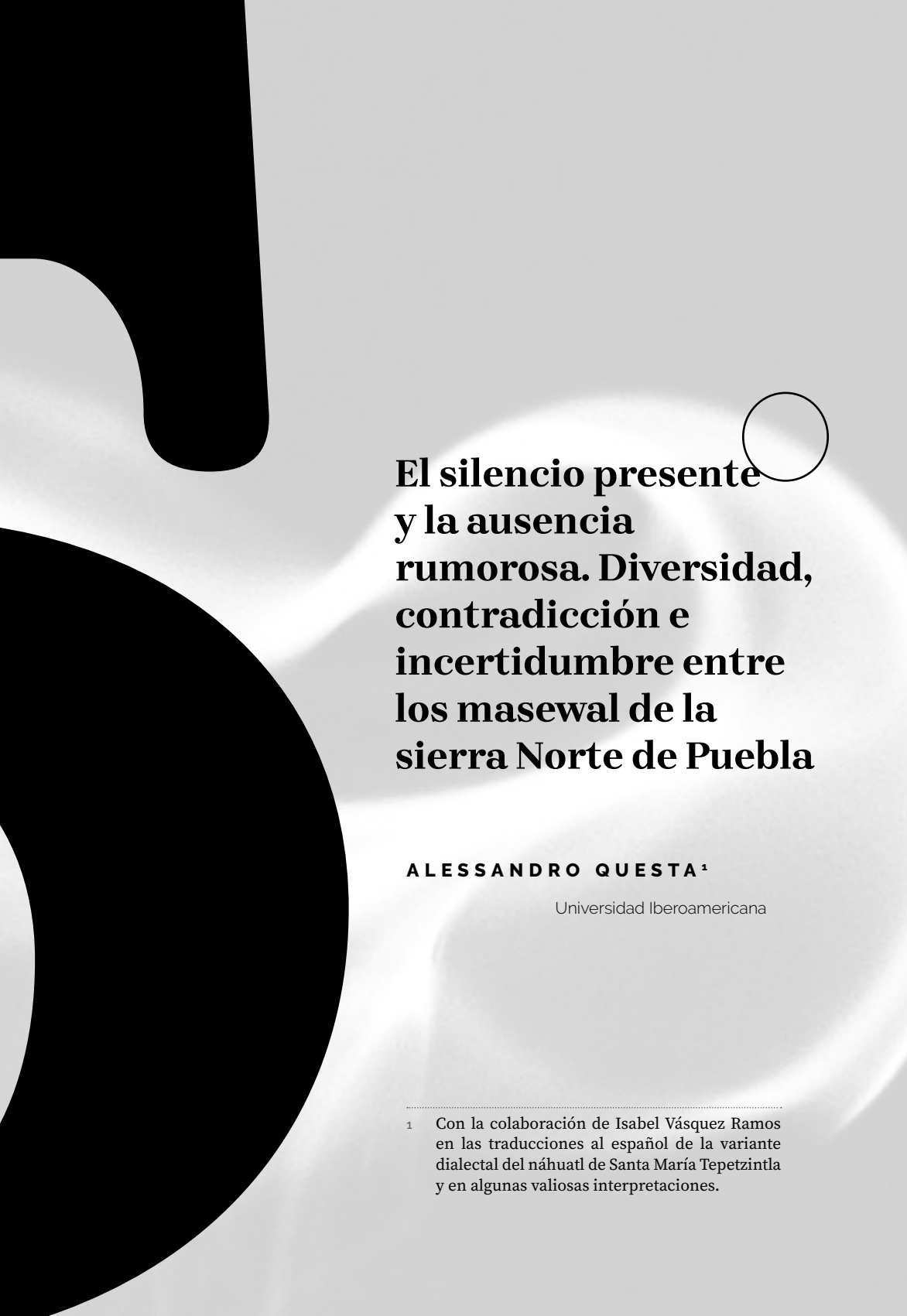
Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Argentina: Amorrortu.

Good Eshelman, C. (2004). Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 151-174). México: Conaculta / INAH / IIF-UNAM

- Gruzinski, S. (1988). *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México: INAH / IFAL.
- Gutiérrez Estévez, G. y Pitarch, P. (eds.) (2010). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Hamayon, R. N. (2011). *Chamanismos de ayer y hoy*. México: IIH-UNAM.
- Horcasitas, F. y Cruz, L. (1960). Textos de Xaltepoztlá, Puebla. *Estudios de Cultura Náhuatl*, II, 83-91.
- Horcasitas, F. (1966). La vida y la muerte en Xaltepoztlá. Veinticinco relatos en náhuatl. En A. Pompa (ed.), *Summa Anthropológica. Homenaje a Roberto J. Weitlaner* (pp. 241-271). México: INAH / SEP.
- Ichon, A. (1973) *La religión de los totonacas de la sierra*. México: SEP / INI.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI). (2020). *Censo de Población y Vivienda*. México: INEGI.
- Lockhart, J. (1999) *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- López-Austin, A. (1998 [1973]). *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl*. México: IIA-UNAM.
- Martínez, R. y De la Maza, R. (2011). Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales. En *Estudios de Historia Novohispana* (pp. 163-184). México: IIH-UNAM.
- Neurath, J. (2013). *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México: Artes de México / Conaculta.
- Pérez Téllez, I. (2002). *La cosmovisión nahua de Cuacuila. Una aproximación etnográfica*. México: ENAH / INAH.
- Pérez Téllez, I. (2011a). Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla. En L. Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas* (pp. 83-96). México: CAS-BUAP.
- Pérez Téllez, I. (2011b). Incorporación, artefactos e interfase: el dispositivo chamánico nahua. En L. Mora (coord.), *Huauchinango: El rumor del tiempo* (pp. 223-237). México: PIREDA.
- Pérez Téllez, I. (2014). *El inframundo nahua a través de su narrativa*. México: INAH.
- Pérez Téllez, I. (2015a). Ontología y chamanismo entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla. En P. Gallardo (coord.), *Poder y don entre los curanderos de las regiones indígenas de México y Guatemala* (pp. 245-262). México: IIH-UNAM.

- Pérez Téllez, I. (2015b). La oscuridad necesaria en el chamanismo nahua. En *Artes de México. Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia* (pp. 54-61).
- Pérez Téllez, I. (2015c). Sociología versus cosmología. La ontología en el sistema jurídico indígena. *Cuadernos del Sur*, (38-39), 28-35.
- Pérez Téllez, I. (2020). La persona nahua, una concepción no naturalista. En P. Gallardo (coord.), *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela* (pp. 207-227). México: INAH.
- Pitarch, P., y Orobigt, G. (eds.) (2012). *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana / Vervuert.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. México: Artes de México / CONACULTA.
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- Stresser-Péan, G. (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: FCE / Conaculta / CEMCA.
- Taussig, M. (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.
- Trejo Barrientos, L., Gómez Martínez, A., González González, M., Guerrero Robledo, C., Lazcarro Salgado, I. y Sosa Fuentes, S. M. (2014). *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: INAH.
- Viveiros de Castro, E. (2002). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 183-264.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. España: Katz Editores.
- Viveiros de Castro, E. (2013a). *La mirada del jaguar. Introducción al pensamiento amerindio*. Argentina: Tinta Limón Ediciones.
- Viveiros de Castro, E. (2013b). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En M. Cañedo (Ed.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas* (pp. 417-456). España: Editorial Trotta.
- Viveiros de Castro, E. (2016). El nativo relativo. *Avá. Revista de Antropología*, (29), 31-69.
- Wachtel, N. (1997). *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. México: FCE.





El silencio presente y la ausencia rumorosa. Diversidad, contradicción e incertidumbre entre los masewal de la sierra Norte de Puebla

ALESSANDRO QUESTA¹

Universidad Iberoamericana

¹ Con la colaboración de Isabel Vásquez Ramos en las traducciones al español de la variante dialectal del náhuatl de Santa María Tepetzintla y en algunas valiosas interpretaciones.

In the beginning, stories sat around
the fire telling each other people

Mythodology, Roy Wagner²

El chamanismo antropológico

Las sociedades indígenas del mundo se enfrentan constantemente a conceptualizaciones occidentales modernas impuestas, desde las cuales se producen significados que pretenden explicarlas (Graeber y Sahlins, 2017). En el contexto de la sierra Norte de Puebla y Veracruz, particularmente en localidades con población masewal (nahua), la mayoría de los estudios etnográficos que se han ocupado en estudiar a fondo las prácticas adivinatorias y curativas, también llamadas «chamánicas», han reparado en el chamán como el personaje clave de éstas. Se ha

² «En un principio, las historias se sentaban en torno al fuego contándose gente una a la otra» (traducción del autor).

descrito a los chamanes (localmente conocidos como brujos, rezanderos, curanderos o adivinos) como personas que poseen un conocimiento especializado y capacidades especiales. Las capacidades y conocimientos especiales de estos chamanes se manifiestan en sus creativos parlamentos y cantos secretos, poderosos y cambiantes (Chamoux 1989, Signorini y Lupo, 1989a, 1989b; Lupo, 1995, 2001; Báez 2005), así como en la posesión de capacidades adivinatorias y premonitorias oníricas (Sandstrom, 1992), en su capacidad de transformarse en otros seres a través de sueños (Knab, 1995; Pury-Toumi, 1997), en tanto especialistas en la operación de altares como interfaces entre el mundo humano y el mundo espiritual (Pérez, 2011), y como portadores de diversas señales corporales que, desde su nacimiento, los marcan con un destino distinto al resto (Romero, 2007, 2010). Los chamanes han sido personajes difíciles de obviar; usualmente considerados por sus comunidades y, en ocasiones, por los mismos antropólogos como seres privilegiados, dotados con poderes de palabra, percepción y acción distintas al resto de las personas. Parte de su carisma reside, problemáticamente, en la fascinación académica que se tiene sobre ellos (Eliade, 2020 [1951]; Francfort *et al.*, 2001; Znamenski, 2007).

La práctica del chamanismo —un término que engloba diversos cúmulos de negociaciones, acciones codificadas, conocimientos y asociaciones— en poblaciones indígenas ha sido entendida tradicionalmente por la antropología como una mediación entre humanos y espíritus por intercesión de un experto que intenta entender y negociar entre ambos colectivos, por lo regular, con el fin de generar control social y salud individual (Francfort *et al.*, 2001; Vitebski, 2001; Klein *et al.*, 2002; Pharo, 2011; Descola, 2014). Si bien algunas definiciones han enfatizado en el conocimiento y uso herbolarios, la eficacia de sus discursos, la búsqueda del éxtasis, la conexión primigenia con el paisaje, las teorías sobre depredación espiritual o, bien, sus complejos aspectos rituales, en todas ellas aparece el personaje del chamán como figura central que activa y justifica dicho complejo (Znamenski, 2007).

El chamanismo comparte los mismos orígenes que la brujería, la hechicería y la magia, y tiene también un siglo deambulando en el léxico antropológico, aunque sus conte-

nidos hayan cambiado, junto con la disciplina sus métodos e intereses. El término fue motivado a partir de estudios sobre sociedades siberianas y mongolas, principalmente (Hamayon, 2001; Pedersen, 2011; Alberts, 2016), en las que se reconoce a ciertos sujetos como habilitados con capacidades distintas a la mayoría de las personas, capacidades otorgadas o impuestas por entidades espirituales no-humanas (espíritus animales y del paisaje) (Vitebsky, 2001).

La fascinación occidental por el chamanismo es, de hecho, mucho más añeja que la antropología misma y tiene que ver con la asociación entre las «exóticas» prácticas chamánicas y una idea de primitivismo —que emerge junto con la idea de modernidad—, como la «religión original» (Znamenski, 2007). Ya en el siglo XVIII se publicaban los primeros estudios sobre las «religiones primigenias» entre pueblos turcos y mongoles, así como entre tungus y evenke en Siberia, y con ellos el término chamán (o sáman, shaman) se popularizó en Europa del Oeste con el apogeo del pensamiento romántico y su búsqueda por los orígenes «primitivos» de la humanidad (Hinsley 1981, Berman, 2009; Flaherty, 2014; Alberts, 2016). Paralelamente, los primeros antropólogos norteamericanos, a fines del siglo XIX, establecieron largas relaciones con algunos curanderos (*medicine men*) indígenas lakota y manitoba, encontrándolos como grandes exégetas y especialistas que hablaban con autoridad sobre los espíritus invisibles y su influencia en el mundo (Hinsley, 1981) de forma poética. Esto atrajo, casi de inmediato, la imaginación de antropólogos y sus audiencias (Wallis, 1999), dejando de lado, como parte de su énfasis en el exotismo primitivista, distintas prácticas chamánicas europeas. Así, el chamanismo como sistema y los chamanes como personajes carismáticos surgen simultáneamente como conceptos clave en la invención de una otredad primitiva.

La brujería y la magia han sido preocupaciones antropológicas incluso antes de que la antropología se imaginara como una disciplina (Durkheim, 2001 [1912], 2005; Frazer, 1981 [1890]), sin embargo, no han sido las únicas. Los sistemas de conocimiento «primitivo», en efecto, formaron la base de las primeras teorizaciones sobre los pueblos no occidentales (asumidos como primitivos o premodernos) y sus diversas formas de entender el mundo y organizar sus sociedades (Boas,

1940 [1910]; Durkheim y Mauss, 2009 [1903]). La fascinación de los primeros etnógrafos, viajeros, compiladores y cronistas por lo que parecían irracionales actos de religiosidad primitiva, combinados con conocimientos «reales» por parte de aborígenes australianos (Spencer en Durkheim, 2001), o confusiones entre ciencia y magia entre pueblos del África subsahariana (Evans-Pritchard, 1976 [1937]), espoleó la teorización sobre estos sistemas de conocimiento y propagó el interés por estudiarlos comparativamente en otras regiones y contextos.

Mientras que Durkheim había considerado el chamanismo como la base de la religión primitiva, fundada a su vez en el ritualismo y la deificación de la naturaleza (2005), para Eliade y otros historiadores de la religión, afectados por el giro psicoanalítico en las ciencias sociales, el chamanismo tenía que ver, sobre todo, con la búsqueda del éxtasis y el trance (2020 [1964]). El mismo Lévi-Strauss caviló acerca de la posible eficacia del chamanismo equiparándolo a una forma de psicoanálisis salvaje (1966) y utilizándolo para criticar la asumida superioridad de la modernidad occidental (Lévi-Strauss, 1967, Wilcken, 2010). El término alcanzó, sin duda, su máxima popularidad en la década de los setenta a través de los libros de ficción mágica de Carlos Castaneda (1968), en los que el personaje de don Juan, un chamán mexicano, vagamente indígena, enseña al protagonista a tener visiones extrasensoriales que se acercan más al subgénero de la superación personal que al análisis de sistemas no occidentales de conocimiento.

Como parte de las transformaciones colaterales de las revoluciones sociales de los años sesenta y setenta, surgieron los movimientos *New Age* o de la Nueva Era, una suerte de sincretismos modernos poscoloniales basados en la apropiación cultural y producto del desencanto por la ortodoxia religiosa y económica, que a su vez facilitaron la emergencia de los llamados movimientos neochamánicos (Harner, 1990; Wallis, 1999). En su gran mayoría, el neochamanismo ha argumentado la pérdida del alma como la clave universal de las distintas prácticas indígenas alrededor del mundo (Berman, 2008), dejando de lado otras conexiones que el concepto puede tener en contextos específicos. Estas corrientes urbanas con distintas exégesis terminaron por apropiarse del término inyectándolo de nuevos contenidos espirituales y «energéticos», con una mez-

cla de orientalismo, paganismo y exotismo (*ibidem*). Mientras el chamanismo popular siguió sus propias transformaciones hacia la masificación, la antropología se deslindó en gran parte del uso de este concepto, arguyendo que el término impedía más que propiciaba la reflexión y que, en realidad, era un argumento de la historia de las religiones para mantenerse en el debate académico (Geertz, 1966). Los abusos interpretativos y la apropiación, en especial de la contracultura norteamericana de los años sesenta y setenta, del uso del concepto de chamanismo han sido ya reportados analíticamente (Francfort *et al.*, 2001). Estas interpretaciones tuvieron críticas tanto por su énfasis individualista como por sus pretensiones universalistas y, en general, por su creciente desatención a los contextos culturales que estas formas de conocimiento implicaban para los pueblos que las concibieron (Alberts, 2016).

El chamanismo ha recibido un renovado interés en las últimas dos décadas gracias a los estudios antropológicos realizados entre pueblos de la Amazonia, al reconocer en ciertas prácticas y discursos sobre la cacería una compleja filosofía (y una ontología) en oposición a la modernidad occidental. El entusiasmo por los hallazgos y las reflexiones de la antropología amazónica, particularmente la que se ocupa de registrar las filosofías indígenas a través de sus principales exégetas, los llamados chamanes, ha influido en estudios similares entre sociedades indígenas en México. Si bien la literatura y los estudios se han beneficiado de esta otra literatura amazónica, conviene también reconocer que hay diferencias históricas profundas entre los pueblos en ambas partes del continente americano.

Gran parte de la literatura antropológica sobre el chamanismo practicado por sociedades indígenas —sobre todo entre grupos nahuas— en México ha dedicado especial atención a los llamados «chamanes», debido a su carisma, sus fantásticas narraciones y sus creativos parlamentos rituales sobre los mundos invisibles (Acosta, 2013; Aramoni, 1990; Knab, 1995; Lok 1989; Lupo, 1995, 2001; Pérez, 2011; Romero, 2007, 2010; Pitarch, 2010, 2013; Pury-Toumi, 1997). Casi con igual interés, la antropología ha discurrido sobre la veracidad, efectividad y potencial utilidad del llamado «curanderismo» en su relación con el uso de la botánica, la herbolaria y las técnicas fisiotera-

péuticas (Plotkin, 1994; Lorente, 2015). Este interés por la comprensión del uso de plantas ha sido aparejado como una forma privilegiada de conocimiento nativo (Lévi-Strauss, 1966), tanto que, desde la llamada etnobotánica, se han registrado «sabidurías tradicionales» (Gómez-Pompa, 1993) de suma importancia para el tratamiento de enfermedades (Hersch-Martínez, 2013; Hersch-Martínez y Chévez, 2017). Sin embargo, y a pesar de que los valiosos análisis sobre herbolaria indígena evidencian profundos conocimientos de estos pueblos enfocados en la salud (Lozoya y Zolla, 1983), suelen distanciarse de otros campos en los que estas mismas plantas y especialistas confluyen, como son el campo de las relaciones espirituales y las preocupaciones ambientales, al no ser consideradas parte de ese mismo «saber» centrado en la salud.

En ambos casos podemos ver cómo, de manera inconsciente tal vez, se han construido divisiones totalmente académicas entre dichas prácticas emulando los campos de la filosofía y la medicina modernas occidentales dentro de una lógica de especialización del conocimiento y la consecuente producción de «expertos» (Latour, 2004). Si las diferentes aproximaciones basadas en el concepto de chamanismo han permitido a la antropología conjeturar sistemas de conocimiento no occidentales, lo han hecho mayormente a partir de imaginar que éstos «recombinan» las imaginarias esferas de la política, la economía, el parentesco, la botánica o la religión vistas desde occidente (Graeber y Sahlins, 2017).

La antropología se avoca a entender prácticas y nociones de quienes estudia produciendo sus propios conceptos al respecto, esto es, conceptos de conceptos (Corsín y Willerslev, 2007). Este flujo analítico, por cierto, nunca es exacto, sino que toma la forma de aproximaciones y traducciones imprecisas y siempre temporales. Esta «equivocación controlada» (Viveiros de Castro, 2004), es decir, esta aproximación conceptual implica siempre una forma de negociación entre conceptos. Dicha negociación conceptual debe ser recalibrada, pues está sujeta a constantes transformaciones y depende, ulteriormente, no sólo de teorías nativas, sino también de las preguntas disciplinarias en boga. Por tanto, cuando queremos entender ciertas prácticas calificadas como «chamanismo indígena», en realidad estamos inquiriendo, inescapablemente, sobre el con-

cepto de chamanismo para la antropología. Este «chamanismo antropológico» asume la existencia del chamán —sublimado experto nativo— como una figura equivalente a la del antropólogo, y a ambos como peritos imaginarios de sus propias culturas mientras interpretan, reclasifican y, en términos de Wagner (1981), vuelven «real» la del otro. Como apuntara Bateson, las abstracciones antropológicas que convenientemente se ofrecen como «simples descripciones» no son sino abstracciones diferidas de las abstracciones de los otros insertas dentro de una jerarquía conceptual propia: la del antropólogo (2000 [1972], p. 73).

Si bien el estudio del llamado chamanismo en México ha hecho visible una vasta red de relaciones entre el mundo espiritual, el territorio y la fauna, así como sobre el destino y el cuerpo de la persona, en su afán por construir teorizaciones estables ha desincentivado el reconocimiento de los profusos cismas y posibles debates nativos en cuanto a dicho mundo espiritual, sus orígenes y funcionamiento, incluso cuando en numerosas etnografías se han registrado variaciones, divergencias y contradicciones locales sobre los mismos. Lo que normalmente se entiende como chamanismo indígena en la antropología suele suponer un conocimiento nativo canónico, estandarizado y estático, y no un saber vivo, falible, experimental y, por tanto, disonante y hasta paradójico. La enorme mayoría de las etnografías sobre sociedades indígenas (y nahuas en particular) suelen ignorar la presencia de teorías nativas divergentes que coexisten en contextos locales, descalificando a algunas como apócrifas y a otras como «recientes» o como «préstamos», como si de lo que se tratase es de calificar la pureza y obediencia de las poblaciones indígenas con una originalidad milenaria anhelada por los investigadores.

En otras palabras, el chamanismo académico ha sido el resultado de una doble invención y, en algunos afortunados casos recientes, de coinversión (Kopenawa, 2013) entre sistemas de conocimiento distintos: la antropología y aquellos a quienes estudia. El destino de cualquier invención es, sin embargo, convertirse en una convención (Wagner, 1981), por lo que el chamanismo, al igual que otras abstracciones antropológicas (como el parentesco, la magia, la religión, el ritual o la cosmología), requiere repensarse en términos de una teoría



LAS INTERACCIONES ENTRE
LOS MASEWAL Y LOS
ESPÍRITUS SON MÚLTIPLES
Y COTIDIANAS, Y OCURREN,
EN SU MAYORÍA, SIN LA
INTERVENCIÓN DE UN
ESPECIALISTA.

etnográfica. Esto es, sustentarse en interpretaciones controladas por conceptualizaciones nativas que consideran los cuerpos, los espíritus del paisaje, los animales del monte o la misma política local como elementos participantes en sus discursos y prácticas adivinatorias, curativas o mágicas. Nuestras especulaciones teóricas requieren, pues, tomar en serio a la etnografía en que se producen para probar qué tan cerca estamos de comprender los cambiantes mundos culturales en los que el chamanismo puede existir. Ciertamente, mientras admitamos al chamanismo antropológico como único transcriptor de mundos indígenas, aceptaremos también las jerarquías recibidas con las que la antropología ha adjudicado capacidades y conceptos escalonados a diversas sociedades humanas (Francfort *et al.*, 2001).

No sólo las sociedades indígenas reproducen sus tradiciones, ¿acaso no es la misma antropología también «tradicional», en el sentido de que es heredera del pensamiento filosófico occidental y reproduce sus propios presupuestos por sobre los conceptos de quienes pretende observar? Así, desde una tradición idealista, por ejemplo, nos es más fácil aceptar que en las sociedades indígenas se establecen diálogos con espíritus y que éstos son entidades socialmente codificadas que, por ejemplo, reconocer teorías nativas simultáneas sobre el mundo espiritual en donde los listones de colores amarran el ánima de las personas o la gente se alivia soñando. En efecto, existen tanto variaciones como debates e innovaciones constantes en los mundos no-occidentales y occidentales en torno a los métodos, contenidos y principios de transformación, metamorfosis e invención del mundo (Ajibade y Shokemi, 2003; Palsson, 2013). En este juego de clasificación sobre quién es ese otro, algunas de las prácticas curativas y adivinatorias han sido clasificadas de forma exógena por la antropología como «conocimientos», otras como «saberes locales» o como «creencias», mientras que algunas más, que no necesariamente llegan a los diarios de campo, permanecen censuradas como «supersticiones».

Mis conversaciones con diferentes interlocutores masewal sobre «el mundo de los espíritus» —que pasan por la confesión en secrecía, la refutación de otros testimonios, la ponderación meditabunda, la declaración de olvido o ignorancia, la

especulación y el juego— terminan siempre por eludir una afirmación sintética, es decir, por no ofrecer una estabilización conceptual sobre mis preguntas, sino, al contrario, hacerme ver su adherencia a ciertos principios de incertidumbre. La epistemología masewal, desde mi experiencia etnográfica, pareciera estar diseñada para resistir cualquier intento de cristalización conceptual desde una mirada occidental clasificatoria. Sin embargo, mi formación profesional me obliga a clasificar incluso esta resistencia, organizando las recurrentes respuestas y actitudes de mis interlocutores en tres principios empíricos: la ausencia de una jerarquía ortodoxa, una dinámica variación regional y una abundancia de interacciones especulativas humano-espirituales.

Primeramente, no existe una casta sacerdotal ni un escalafón absoluto (administrativo, genealógico o iniciático) que regule saberes o capacidades entre especialistas masewal, como tampoco hay un texto doctrinal ni un centro ceremonial inequívoco en donde se estandaricen o concentren sus conocimientos esotéricos, o se sancionen sus prácticas en torno a los espíritus. Por esa razón, resultaría imposible controlar o desacreditar a esta epistemología práctica desde un lugar o élite específica. En segundo lugar, las a veces drásticas diferencias interpretativas o de nomenclatura dentro de una misma región conllevan variaciones en las preocupaciones y acciones sobre dichas relaciones, así como una ritualidad que, en algunas zonas, incluye a miembros y conceptos de otros grupos indígenas, como otomíes, totonacos o tepehuas y sus lenguas (Trejo *et al.*, 2018). De tal suerte, afecciones a la salud o la fertilidad en las partes más altas de la sierra encuentran variaciones dramáticas o, incluso, desconocimiento en las tierras bajas y viceversa. No sólo se trata de variaciones ecológicas sino también culturales, por lo que pueblos con mayor o menor contacto con otros grupos pueden presentar equivalentes diferencias. Finalmente, las interacciones entre los masewal y los espíritus son múltiples y cotidianas, y ocurren, en su mayoría, sin la intervención de un especialista; ya sea en milpas, en caminos, pozas, temascales o en las mismas casas, los masewal viven rodeados de diferentes espíritus sobre los cuales especulan de alguna forma. Esto quiere decir que la existencia de seres invisibles y no-humanos se encuentra naturalizada, mientras

que la intervención con éstos —el chamanismo— es una invención constante. Si bien algunos procedimientos se consideran estandarizados, existen constantes cambios e innovaciones tanto en las narrativas como en los métodos de adivinación y curación, que motivan a la gente a buscar nuevos o distintos especialistas en toda la región serrana.

Esta diversidad y capacidad especulativa permite que la mayor parte de las personas sean no sólo capaces, por ejemplo, de discurrir ampliamente sobre los riesgos y efectos espirituales de cruzar un río a medianoche, cortar un árbol sin pedirle permiso al «dueño del monte» o despreocupadamente tirar basura en alguna milpa, sino que pueden interpretar hasta qué punto es necesario visitar a uno u otro experto ritualista, curador o adivino, y conjeturar juntos sobre cuál espíritu específico puede estar detrás de algún malestar y por qué. Aunados a estos procesos de discernimiento y consulta reflexiva se suman una gran cantidad de acciones no verbales que ocurren inopinadamente con el fin de renovar, proteger y separar a ciertas agencias espirituales y sus efectos de procesos cotidianos, como barrer, cocinar, sembrar, soñar o tener sexo.

Si bien estas interacciones con espíritus son en cierta medida peligrosas, sería una simplificación asumir que son enteramente dañinas o que los espíritus son sólo entidades perniciosas. Los espíritus son poderosos y peligrosos pues son los «abuelos» (*wewe*), «dueños» (*itekomej*) y «sostenedores» (*tlatikipanoskej*) que donan a la vez que heredan de los humanos el paisaje montañoso (Questa, 2020). El mundo masewal no es antropocéntrico sino, pudiéramos decir, «espíritu-céntrico», pues los humanos en realidad viven como parte de vastas sociedades humano-espirituales incluyentes, en donde ocupan una posición secundaria y dependiente de las acciones de otros seres invisibles, como santos y vírgenes, y espíritus tanto de la tierra como del cielo. Esta dinámica no antropocéntrica se evidencia tal vez en los ceremoniales masewal, en su gran mayoría como apelaciones ante los «verdaderos dueños» del mundo (*ibidem*). Así, el mundo y sus procesos vitales quedan ligados a la voluntad y dominio de entidades espirituales. Es en este crítico desfase entre el antropocentrismo, fruto del humanismo occidental que inspira el conocimiento antropológico, y el no-antropocentrismo (o ecocentrismo), que rige la vida y

reproducción de comunidades indígenas, donde radican nuestras imprecisiones interpretativas de sus complejos sistemas de conocimiento. Ciertamente, el ecocentrismo es considerado un sistema estratégico y emergente por las ciencias ambientales (Kopnina, 2020). La antropología como la práctica de una «equivocación controlada»³ ha dado pie a la invención del chamanismo antropológico, al permitirse imaginar formas de conocimiento indígena jerárquico, unívoco y sujeto a las reglas de la dialéctica, como una extensión del mismo imaginario racional que supone al conocimiento moderno.

Resulta necesario, entonces, controlar etnográficamente nuestra propia invención antropológica, si es que pretendemos comprender los retos y las preocupaciones que motivan la negociación con diversos espíritus en sociedades indígenas y que exceden los modelos cinegéticos o curativos. Esto es dolorosamente relevante en comunidades masewal de la sierra Norte de Puebla, avasalladas por megaproyectos mineros, presas y carreteras que amenazan tanto a corto como a largo plazo su reproducción cultural, ambiental y vital. En la actualidad, la labor de adivinos locales no se limita a la búsqueda de la salud humana, pues incluye cada vez más averiguaciones sobre las transformaciones en el clima, la presencia de diversos extranjeros, las acciones extractivas sobre el territorio y diversas manifestaciones adversas de la modernidad (Questa, 2018). Los espíritus en las sociedades masewal (seres de compleja naturaleza, invisibles y poderosos) no se constriñen a su relación con los humanos, sino que se encuentran integrados a procesos de fertilidad vegetal, salud animal, fluctuaciones meteorológicas e incluso procesos políticos locales. La forma en que los espíritus intervienen finalmente en el mundo no es mecánica, sino que es producto de constantes convenios parciales que dejan suficiente espacio para la inquietud e incertidumbre posteriores.

3 «[la equivocación] no es una falla de entendimiento sino una falla en entender que los entendimientos son necesariamente distintos y que no están ligados a formas imaginarias de “ver el mundo” sino a cómo mundos reales son percibidos» (Viveiros de Castro, 2004, p. 9) (traducción del autor).

Otros chamanismos

Ahora bien, sustentado en mi propia etnografía, propongo una forma diferente de equivocación controlada u ordenamiento de los saberes y acciones que realiza una diversidad de personajes, algunos de los cuales se han mantenido hasta ahora fuera del canon del chamanismo antropológico. Paradójicamente, al cuestionar el academicismo de esta concepción, yo mismo recorro a ofrecer una diferente forma de clasificación. Ése es el peligroso carácter descriptivo de la etnografía que advertía Bateson (2000 [1972]). Sin embargo, esta nueva tipificación encuentra su valor en las prácticas y conceptualizaciones nativas, y no en definiciones pretendidamente universales.

La gente masewal en la sierra Norte de Puebla acude de manera habitual a diversos especialistas genéricamente conocidos como *tejpatanej* (pl.), «los que dan remedio» o «medicina» (*pajtli*), para la detección y alivio de malestares que la medicina alópata no reconoce como reales o no logra diagnosticar y sanar adecuadamente. Estos diferentes especialistas son considerados expertos en la observación y manipulación del cuerpo del enfermo y de sus diversos contenidos (o acompañantes) espirituales. Para su diagnóstico, estos especialistas apelan a diferentes técnicas en donde tocan, mezclan, recolectan, adivinan, escuchan, rezan, convocan, construyen, persiguen y sueñan con tal de establecer asociaciones entre el enfermo y las acciones, palabras y deseos de otras personas, de los espíritus del monte, de los muertos o de malévolos brujos. Ser un especialista implica entonces reconocer e intervenir en las entreveradas y mayormente invisibles relaciones entre los diversos seres del mundo. Sin embargo, los métodos, diagnósticos y causalidades que estos especialistas consideran, evidencian a su vez principios teóricos distintos sobre el origen de la enfermedad que difícilmente pueden considerarse sólo «chamánicos».

El conjunto de prácticas asociadas al chamanismo no se reduce a conocimientos curativos tradicionales, pues atiende también otro tipo de reflexiones nativas sobre la confluencia de diversos agentes espirituales en el mundo, aunque mucho sí tiene que ver con la procuración de la salud y la explicación de

la enfermedad. Por ello, antes de adentrarnos en la etnografía sobre algunos de los debates nativos sobre el cuerpo, las enfermedades y las capacidades de los especialistas tradicionales, es necesario esclarecer que los masewal, en efecto, tienen una extensa experiencia con los tratamientos de la medicina alópata. Los enfermos de la sierra hoy día utilizan el transporte público y los caminos malamente asfaltados para visitar con regularidad las clínicas públicas y privadas de sus localidades, así como de los pueblos grandes de la sierra y sus alrededores (Zacatlán, Zacapoaxtla, Cuetzalan, Chignahuapan, Apizaco), y hasta los centros urbanos regionales (Puebla, Tlaxcala, Ciudad de México), en busca de atención médica especializada. Algunos, incluso, hacen uso de tratamientos homeopáticos y de otros «alternativos» (flores de Bach, aromaterapia, iridoterapia, magnetoterapia) que han conocido a través de sus largos años de migración pendular entre la sierra y diversas ciudades del país. En su enorme mayoría, las personas masewal reconocen la existencia tanto de malestares crónicos, que requieren el consumo de algún tipo de medicamento, como la necesidad ocasional de intervenciones quirúrgicas en clínicas y hospitales.

Sin embargo, prácticamente todas las personas masewal con las que he hablado de estos temas consideran que existen otro tipo de males que aquejan a la persona y que dichos malestares, en general, tienen que ver con los efectos negativos de las inevitables relaciones entre personas y sus cuerpos con entidades espirituales no-humanas. Males que, en su opinión, no se curan con la medicina alópata, pues sus causas no son orgánicas sino espirituales y, por tanto, requieren del trabajo de especialistas locales. Así, sin necesariamente negar los tratamientos alopáticos, diversas prácticas curativas nativas conectan a pacientes y especialistas entre distintas localidades a lo largo del territorio serrano. Es común que por los caminos y veredas de la sierra transiten los enfermos y sus cuidadores y familiares, así como los mismos especialistas; los primeros en busca de ayuda, los segundos visitando a sus enfermos. Incluso, no es inusual que dichas relaciones ocurran en contextos trilingües (español, nahua y totonaco), en donde varias traducciones e intérpretes son necesarios para informar al especialista del mal que aqueja a la persona, o del diagnóstico y recomendaciones requeridas por éste al paciente.

Los masewal buscan especialistas calificados. En términos locales, estos especialistas poseen un tipo de conocimiento-habilidad incorporado que se expresa como «saber ofrendar» o *tlachijchiwa*, lo que implica un saber sobre las formas de intercambio entre humanos y entidades espirituales, su ubicación, los tipos y cantidades de ofrendas. Asimismo, la gente busca curadores que sean lo suficientemente «fuertes» o *chikawak*, lo que quiere decir, que puedan resistir el embate silencioso de otros especialistas. Los curadores deben, además, saber «limpiar por fuera» o «barrer» (*tepojpowa*), es decir, desprender invisibles suciedades espirituales del cuerpo de la persona; o bien «sacar lo sucio» (*techipawa*), esto es, extraer del interior del cuerpo estas mismas presencias.

Todos estos cálculos sobre saberes y métodos específicos forman parte de las conversaciones cotidianas de la población serrana indígena (masewal y totonaku), e incluso la mestiza, pues comparten, a grandes rasgos, similares enfermedades y preocupaciones. Los efectos negativos causados por los espíritus siguen cierto orden y se manifiestan en enfermedades específicas. De acuerdo con el tipo malestar, los masewal acuden, sobre todo, a cuatro distintos *tejpatanej* o especialistas para su atención y cura: las *tese* (mujeres exclusivamente), quienes son parteras y curanderas, y atienden a embarazadas, bebés e infantes; los *tlamilawani*, «el que endereza» o hueseros, (hombres o mujeres indistintamente), expertos con el uso de sus manos y que corrigen torceduras, desplazamientos de órganos, luxaciones, golpes y hasta fracturas menores; las *tejtlachiwilkixtani* (*tlachiwi*, «brujería», y *kixtia*, «sacar») chupadoras o sobadoras (hombres o mujeres indistintamente), quienes extraen y materializan agentes espirituales dañinos del cuerpo mediante masajes o succión; los *tlamatlkimej*, «el que sabe», o adivinos (hombres exclusivamente), considerados los más poderosos y peligrosos, son quienes pueden tratar con espíritus poderosos (muertos o espíritus del monte) y rescatar el alma (*ianima*) o el *tonal* (uno de los múltiples animales espirituales extracorpóreos asociados a cada persona) del enfermo.

A continuación presento dos breves viñetas narrativas sobre eventos en donde distintos especialistas masewal intervienen con espíritus para buscar la salud de una persona. A

través de estas narraciones intentaré mostrar cómo coexisten tradicionalmente en la misma localidad dos particulares protocolos curativos —la adivinación visual y la extracción de brujería mediante masajes—, aun cuando son profundamente divergentes entre sí. Mientras que la primera de ellas (la adivinación) cumple con ciertos requerimientos convencionales prescritos por la antropología para ser calificada como «chamanismo», la segunda (masajes extractivos de brujería) no lo es. Es preciso preguntarnos si el concepto de chamanismo abarca estas prácticas o si es siquiera necesario para comprender mejor los diferentes principios epistemológicos en contextos indígenas serranos.

La ausencia rumorosa

Era casi la medianoche cuando detuve el auto al ver a aquellas mujeres totonacas esperando a la orilla del camino de terracería entre Tonalixco y Santa María Tepetzintla. Una de ellas era una anciana que se movía con dificultad, apretándose el vientre con gestos de dolencia. Otra, muy joven, la sostenía, ayudándola a andar mientras miraba el camino, esperando un «aventón». La tercera, una niña, tenía apenas unos cuantos meses de edad y dormía pegada a la espalda de su madre.

—¿A dónde van?

—Vamos a ver al adivino. Es que mi abuelita está mala.

—¿A cuál adivino? ¿A Sóstenes?

—Ése. El de Tepetzintla. Pero no sabemos dónde vive el señor.

—Súbanse, las llevo. Yo conozco a Sóstenes y sé dónde vive.

A pesar de la hora, el adivino nos recibió junto a su esposa en el cuarto principal de su casa y con el altar alumbrado por montones de veladoras. ¿Nos estaba esperando? Conformado por tres diferentes mesas de madera y metal, el altar del adivino reflejaba una luz multicolor que rebotaba en las numerosas imágenes y efigies. Una multitud de santos y vírgenes nos miraban desde sus cajas de vidrio con bordes de latón pintado, enredados entre luces navideñas y collares de papel metálico. En el superpoblado altar también había flores en vasos de plásti-

co, canastos con velas, incensarios, botellas de refresco, adornos de unicel, sal, fotografías familiares y juguetes de peluche.

—Tenemos una pregunta.

—A ver.

Sóstenes no habla totonaco, habla náhuatl y español. La mujer joven, de nombre Rosenda, tradujo del totonaco al español lo que decía su abuelita, quien sólo hablaba esta lengua, sobre cómo y en qué parte le dolía, y sobre cuándo empezó aquella dolencia. Mientras escuchaba todo esto, el adivino pidió a su esposa un metro de listón negro, velas, agua bendita, tabaco. Tomó cuatro velas de cera y con el listón hizo «un corral», vertió después parafina de una veladora en un vaso con agua bendita. La pasta caliente en el agua generó formas caprichosas que refractaban la luz de las demás veladoras. Sóstenes efectuó numerosas acciones mientras rezaba algo ininteligible para los presentes.

—Santa Marí... to Bartol... divin... respeto... sube... de verdad...

Durante largos minutos Sóstenes continuó con su rezo, que interrumpió un par de veces para hacer preguntas específicas sobre eventos de pasado reciente de la enferma anciana: sueños, caídas, rutas y quehaceres. A Sóstenes le interesaba saber si la enferma había peleado con algún familiar, si había dicho o, incluso, si había escuchado alguna mala palabra, algo que no debía escuchar y en dónde (en su casa o en la de alguien más, en la iglesia o en la plaza). Le interesaba también saber si ella había olvidado un hacha o un machete en su milpa, si su fogón estaba en servicio, o si había cortado un arbusto que no debía. El adivino intentaba así entrever las posibles conexiones entre las acciones de la paciente y espíritus tornados en dañinos.

En un siguiente momento, el adivino encontró en los bolsillos de su pantalón una pequeña roca de cuarzo y una canica traslúcida, las cuales alternó como mediadoras entre la luz de las velas, el vaso con parafina derretida y su propia mirada. La paciente y su familia, su esposa y yo mismo entendíamos que Sóstenes intentaba ver algo, provocar una relación.

—La fueron a dejar al río, pero a otros lados también —declaró finalmente el adivino con tono autoritario, haciendo referencia a que distintas ánimas (o partes de una misma, sigo sin saber) de la

paciente habían sido desagregadas de su cuerpo y escondidas o atrapadas en puntos distantes y caprichosos.

—Voy a ir a recogerla a muchas partes, más de nueve, en Tepango, Zacatlán... anda una hasta allá por Amixtlán, parece.

De esta aseveración los presentes pudimos deducir dos cosas. La primera, a partir del hecho de que «la habían dejado», era que la enferma era víctima de brujería, o *tlachiwi*, operada, seguramente por encargo, por un adivino a sueldo. La segunda era que su malestar era espiritual y requería la intervención de otro adivino que reuniera esas diversas ánimas (o segmentos de una misma) desde estos lugares escondidos.

Es muy común que a las personas «las dejan» en los cementerios, los cruces de caminos o en diversas cuevas, pero también frente a las clínicas, en los mercados o las terminales de autobús. En cualquier parte que evoque congestión, distanciamiento o riesgo.

—Disculpe, Sóstenes —intervine un poco fuera de lugar, como de costumbre—. ¿Qué es lo que va a recoger en todas esas partes?

—Pues el mal, o sea, dijéramos que se ve como varas amarradas con hilos de colores, huesos enterrados debajo de la casa, velas debajo de piedras, cosas pues —pausa.

—¿Y va a ir usted a todos esos lados?

—Sí, voy hasta Puebla, hasta México y hasta más lejos... aquí en mi altar dejo nomás una vela y ya con eso voy, o sea, desde aquí.

Sóstenes me ha contado que tiene por costumbre ofrecer a sus pacientes una «maldad», es decir, retornar el mismo mal a quien sea que se los causó inicialmente. Si bien algunos adivinos aborrecen esta práctica, Sóstenes me ha dicho que no tiene nada de malo, «es como regresar algo que no es suyo». Esta vez, sin embargo, no sucedió así. Tras llevar a la enferma y sus acompañantes de nuevo a su casa en el pueblo vecino, Tonalixco, regresé a Tepetzintla justo al amanecer.

El silencio presente

Una hora antes del amanecer subimos la cuesta hasta la última casa.

—Bendito sea Dios, compadre, ya llegaron —dijo Juana—. Pásenle, déjeme prendo mis veladoras de mi altarcito. Pásenle por acá.

Esperamos los cuatro un buen rato, sin mirarnos, todavía medio dormidos. Detrás de la casa de monoblock pintado de rosa con herrería blanca hay otra edificación, es de adobe con una puerta baja de madera podrida y lámina mezclada con teja como techo. Adentro, el único cuarto se alumbra con un solo foco. Hay dos camas, Anselmo se recuesta en una, los demás nos acomodamos sentados en la otra.

—Ya no había venido compadre. Ya ve que le dije que hasta cuatro veces tenía que venir, para que le ayuden mis angelitos —continúa el intercambio de palabras, mientras Juana prepara un vaso con alcohol y el tabaco de dos cigarros.

—Ora sí, compadre.

Juana es una reconocida chupadora, o *tejtlachiwilkixtani*, aunque no utiliza su boca, como otros especialistas, sino sus manos, por lo que prefiere llamarse en español «sobadora». Ya sea con la boca o con las manos, estos especialistas extraen inateriales dardos espirituales del cuerpo del paciente y al hacerlo les dan cuerpo. Las manos expertas de Juana se meten al vaso con alcohol para luego recorrer las piernas de Anselmo, suben y bajan presionando en corvas y articulaciones. De vez en vez aparecen en ellas pequeños objetos oscuros que depositan hábilmente en una bolsa de plástico transparente sobre la cama. Sin embargo, la penumbra proyectada por el cuerpo de Juana frente al foco y las cobijas oscuras que dejan sobre las que se encuentra la bolsa nos impiden ver bien a bien sus manos o su contenido. El sonido característico de los misteriosos objetos al caer en la bolsa genera en los presentes un irrefrenable conteo «8, 9... 25...». Intentamos morbosamente ver lo que hay en aquella bolsa, pero sólo se alcanza a distinguir una pasta oscura.

—Ora sí trae más compadre. Mire, mire, mire... otra —poco después, Juana sonrío—: Mire, trae hasta un hueso, parece que de pollo. Ora sí lo dejaron bien trabajado compadre.

El trabajo al que se refiere Juana es también, como en el caso de Sóstenes, *tlachivi* o brujería: una acción dirigida. En el contexto de la extracción, la brujería opera como una invasión de silenciosas presencias espirituales que tienen efectos dañinos en la persona, desde dolores fisiológicos en partes específicas

del cuerpo hasta insomnio, mal humor, desmemoria o tristeza. Juana es capaz de extraer la brujería o «malos aires» pues es hija y nieta de especialistas, es decir, pertenece a un linaje de mujeres *tejtłachiwilkixtani*. Desde que tiene memoria, Juana ha sabido hacer esto y en sueños es visitada por poderosos espíritus, todos ellos santos católicos (San Bernabé, San José, San Gabriel), así como por la Virgen de Guadalupe. Los primeros, nos comenta Juana, vienen del cielo, la segunda, del monte.

Juana continúa extrayendo dichas presencias del cuerpo de Anselmo, mientras nos cuenta, casualmente, sobre casos similares en el pasado, sobre las terribles cosas que son los «malos aires» que ha extraído de poderosos hombres que acuden a ella por ayuda. Nos cuenta, casi como parte de una charla de rutina, sobre cómo a sus espíritus aliados no los detiene el poder político o económico de ningún mestizo o *coyotl*, y cómo ha extraído de sus cuerpos «malos aires» materializados en terribles objetos.

No puedo más con la curiosidad, así que, intempestivo, me pongo de pie para tomar la bolsa. Juana, tensa, me avisa con un gesto que la tome pero que no meta la mano. Al tomar la bolsa en mi apresurado movimiento, golpeo el foco con la cabeza. Ahora aquella masa oscura y caliente está en mis manos y el interior de la bolsa se ilumina intermitentemente. El contenido es un amasijo húmedo de despojos industriales, rocas y detritus animales y vegetales: un bolígrafo roto, un hueso, chiles secos, hilo rojo, alambre metálico, una tapa de plástico, papel periódico, varias colillas de cigarro, hojas y piedras.

—Póngamela por acá, mejor.

Nos despedimos de Juana, y Anselmo me dice que el tratamiento lo está ayudando y que se siente ligero al andar nuevamente.

Teorías divergentes: entre la ausencia y la invasión de espíritus

Los dos breves apuntes etnográficos anteriores sirven para ejemplificar algunas de las diferentes interacciones que sos-

tienen los masewal, en la sierra Norte de Puebla, con la enfermedad y con sus causas, así como para ayudar a replantear las ideas recibidas sobre quiénes son y qué hacen los diversos ritualistas, curadores, terapeutas y adivinos, que académicamente se asocian a la figura del chamán. Sóstenes y Juana son practicantes de saberes indígenas serranos, además, ambos son herederos de tradiciones locales específicas. Sin embargo, gran parte de sus acciones, que pudieran ser etiquetadas como «curativas», en realidad son *inquisitivas*. Ambos buscan no sólo la salud de sus pacientes, sino que también lanzan preguntas sobre posibles relaciones entre éstos y otras personas, lugares, eventos o espíritus no-humanos. No obstante, las preguntas sobre dichas relaciones potenciales suelen variar drásticamente e, incluso, surgir como contradictorias.

Una de estas contradicciones aparece, por ejemplo, cuando por un lado un especialista dictamina el abandono o desagregación de capacidades e identidades espirituales de la persona, mientras que otro especialista local diagnostica, en cambio, a la misma persona con una saturación de presencias invisibles, igualmente de origen espiritual. Pero los especialistas masewal no sólo divergen profundamente en términos epistémicos (en los principios y fundamentos, métodos y alcances de su conocimiento), sino que también parecen invocar distintos órdenes ontológicos (los presupuestos sobre la existencia, capacidades y características de los seres en el mundo). Estas diferencias de la etiología y epidemiología nativa no se quedan en el plano teórico de la enfermedad, pues los especialistas actúan e intentan influenciar en las decisiones de sus pacientes y sus familias de acuerdo con su adherencia a dichos principios. Los pacientes masewal suelen, además, consultar a los distintos tipos de especialistas que tienen a su alcance, a veces embarcándose en simultáneos si bien disímiles procesos de curación.

Estos procesos, aparentemente contradictorios, en donde, por un lado, una parte espiritual es separada del cuerpo de la persona y, por el otro, el cuerpo mismo es invadido y saturado por *tlalchiwitl* o «porquería» espiritual externo, más que hablar de una sola presunción sobre el daño espiritual revelan teorías conflictivas sobre la causalidad de las enfermedades espirituales. En efecto, las ausencias en una y la invasión en otra

producen condiciones de causalidad distintas que, a diferencia de la dialéctica hegeliana, no son pensadas por los masewal como sintéticas, es decir, no se piensan como argumentos anti-téticos, sino como posibilidades simultáneas que permiten que los pacientes mantengan una postura abierta ante cambios en sus síntomas y circunstancias. Entre los masewal, por ejemplo, no es extraño que aunados a la enfermedad se presenten «contagios» involuntarios a la siembra (en forma de plagas, sequías o heladas), a los animales de corral e incluso a los familiares del enfermo, o bien, que eventos como ofrendas y fiestas ceremoniales tengan efectos involuntarios que pueden ser curativos o perjudiciales en personas enfermas. Igualmente, los sueños de una persona tienen la capacidad de afectar positiva o negativamente a un enfermo.

Cuando el especialista visiblemente busca la protección para el aquejado, entonces es «curandero»; cuando utiliza las mismas herramientas y diplomacia espiritual para dañar a otra persona, entonces se torna en «brujo»; cuando recurre al uso de hierbas o de masajes se vuelve «médico tradicional». Curiosamente, para los masewal de Tepetzintla tales distinciones morales no son excluyentes, sino posibles facetas de una intervención espiritual. Los masewal distinguen entre adivinos «buenos» (*kwalì*), quienes en mayor medida alivian enfermedades, y «malos» (*amo kwalì*), quienes por lo regular tienen encargos dañinos. Sin embargo, la mayoría de mis interlocutores coincide en que ambos tipos tratan con los mismos agentes espirituales y utilizan técnicas idénticas y que, en muchas ocasiones, son incluso la misma persona. «Quien te cura es quien te hizo el mal»⁴ es un dicho común en Tepetzintla y en otras localidades de la sierra.

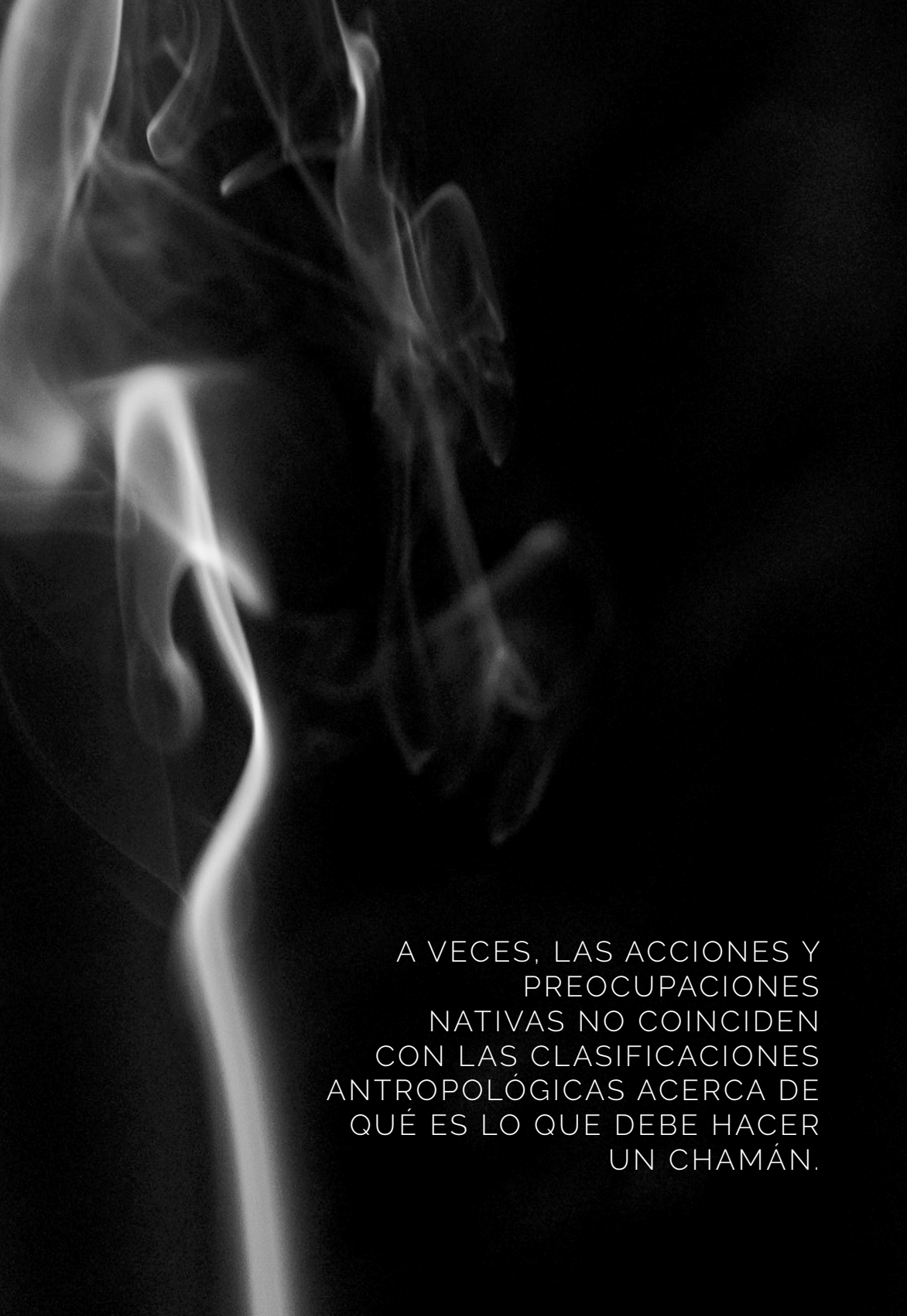
Basados en este principio de curación por inmunización *post facto*, los masewal reconocen que, usualmente, quien puede curarlos por completo es quien les ha enviado el daño, lo que explica en parte el hecho de que busquen siempre alivio con diferentes especialistas, pues curarse implica indagar a su vez en quién les causó el daño en primera instancia. Más aún,

4 Aki mijtspajtiya san yejwatl omitstlachiwile (traducción de Isabel Vásquez).

muchas de las técnicas de los especialistas no están orientadas a la búsqueda de la salud (o de la enfermedad), sino al (re) establecimiento de relaciones productivas y benéficas entre diversos espíritus no-humanos —señores o dueños de los animales, de los aires, del cerro y del agua— con humanos, y al reconocimiento de los múltiples lazos de interdependencia entre los mismos. En otras palabras, a veces las acciones y preocupaciones nativas no coinciden con las mismas clasificaciones antropológicas acerca de qué es lo que debe hacer un chamán.

Así, sólo cuando nos alejamos de presupuestos teóricos holísticos, ocupados en la reconstrucción de superórdenes homeostáticos, es que podemos apreciar las reflexiones y constantes inquisiciones e incertidumbres experimentadas en las sociedades indígenas. Este distanciamiento es necesario como un primer posicionamiento decolonial, que nos obliga a cuestionar nuestras ansiedades modernas y sus supuestos interlocutores indígenas homogéneos y «tradicionales» (Jacobs-Huey, 2002; Speed, 2006). En efecto, cada vez que desde la etnografía proponemos equivalencias entre prácticas similares, o cuando reportamos prácticas «inéditas» como evidencia de divergencias, en realidad ajustamos también el aparato conceptual de la misma disciplina para distinguir o amalgamar dichas observaciones etnográficas. Cuando, por ejemplo, una silenciosa chupadora masewal extrae el mal invisible del cuerpo y éste se materializa en sus manos en forma de piedra, corcholata o hueso; o bien cuando un adivino masewal construye un corral con cuatro cirios y un metro de listón negro para contener a un espíritu animal o cuando a través de un cuarzo descubre la ubicación de un ánima perdida, ¿estamos ante prácticas de curanderismo, magia, brujería o chamanismo? Si elegimos este último, ¿cuál de las dos prácticas se asemeja más a nuestro canon académico y por qué? Finalmente, ¿qué dejamos fuera y qué acomodamos dentro de nuestro concepto de chamanismo?

Las comunidades masewal de la sierra Norte de Puebla parecen poner en duda ese concepto a cada paso, con el fin de inquirir y experimentar con esos mismos principios en procesos epistémicos y, quizá, ontológicos de diverso orden. Comúnmente, cuando interlocutores masewal, por ejemplo, me han hecho comentarios acerca del inframundo o del origen humano de los animales, lo hacen de forma inquisitiva y muchas



A VECES, LAS ACCIONES Y
PREOCUPACIONES
NATIVAS NO COINCIDEN
CON LAS CLASIFICACIONES
ANTROPOLÓGICAS ACERCA DE
QUÉ ES LO QUE DEBE HACER
UN CHAMÁN.

veces añadiendo la frase *sa ijki*, «se supone». Esta fórmula es una característica presente en las narraciones sobre espíritus. De igual forma, cuando se realiza una ceremonia para ofrendar comida a estos mismos espíritus, los *masewal* aceptan que no hay garantías de su éxito y, en muchos casos, no hay certeza de que el espíritu en cuestión realmente exista. Como alguna vez me comentó Jaime, reflexionando sobre su propio esfuerzo y compromiso en torno a su papel como mayordomo en la celebración de una mayordomía local: «Nosotros lo hacemos ¿y para qué? Según es santo, dicen. Está con Dios... pero bien, no sabemos si será, si no. ¿Tal vez va [la ofrenda] para otra parte? ¿O a lo mejor nomás se queda? ¿A quién le podemos preguntar?»⁵.

La reflexión de Jaime en ningún sentido es excepcional y numerosas veces he participado en conversaciones en donde danzantes, adivinos, mayordomos y personas fuera de contextos rituales cuestionan la veracidad o efectos de sus propias prácticas, convenciones y saberes en torno a los espíritus. Es decir, la veracidad ulterior de sus propias acciones y modelos se mantiene abierta y en cierto nivel de debate. Como ha sugerido Neurath (2013) para el caso *wixarika*, los mundos indígenas operan como universos asimétricos en tensión y no como explicaciones estáticas del mundo, mientras que la aparente discordancia conceptual indígena que se genera mediante el ritual es en realidad un método de inquisición (*ibidem*). Estas formas tradicionales de cuestionamiento podríamos asociarlas con una actitud experimental basada en prácticas, memoria oral y relaciones espaciales, que reconocen la convivencia de simultáneos modos de existencia (Latour, 2013) y que constantemente requieren explicar la vida animal, vegetal, el tiempo, la muerte y la transformación. Podemos proponer entonces que el mundo indígena serrano (sus retos sociales actuales, su clima y cambios estacionales, contextos políticos y procesos históricos), desde la mirada *masewal*, se rige precisamente por dichas pesquisas e inferencias en el mundo espiritual, conformando

5 Notas de trabajo de campo, septiembre de 2014.

no una cosmovisión (estática, supraordenada), sino un sistema de relaciones potenciales y falibles, hacia un «paisaje ontologizado» (Bold, 2017), es decir, hacia un mundo vital.

El oficio chamánico

Como hemos sugerido, el chamanismo es difícil de definir en términos antropológicos, pues engloba una colección de conceptos, prácticas y tradiciones disímiles entre sí, irregularmente acumuladas en la literatura y embarazosamente, en muchos casos, comparables. Las conceptualizaciones académicas de chamanismo son tan inestables como las prácticas que se pretenden definir; además, sus parámetros y alcances no han hecho sino seguir el desarrollo de otros grandes debates de la antropología. Los conceptos indígenas como, por ejemplo, la brujería o la adivinación transforman sus propios límites, mientras que la antropología intenta estabilizarlos para definirlos con sus propios conceptos (Corsín y Willerslev, 2007), terminando por producir *sus propios* debates y límites. En otras palabras, el chamanismo académico, conceptualmente hablando, no existe más allá de los mismos debates antropológicos sobre la otredad, la religión o el poder.

El silencio (presente) y la ausencia (rumorosa) son los ejemplos de prácticas masewal curativas que han inspirado esta reflexión. Por un lado, ambos resultan fundamentales en las metodologías nativas en las que el acallamiento, la murmuración indescifrable y la especulación visual son tan (o más) relevantes que la elocuencia discursiva, el principio de certeza o la misma presencia corporal para la curación de la persona. Por el otro, el silencio y la ausencia animan también una problematización sobre cómo identifica la antropología eso que llama «chamánico» en contextos indígenas y cómo ciertas convenciones en realidad ocuyen una serie de interesantes divergencias en las prácticas y discursos tradicionales de los llamados pueblos originarios. Dichas divergencias cuestionan las populares ideas homeostáticas sobre una supuesta estabilidad del llamado «pensamiento indígena».

Si bien tanto la adivinación como la extracción de brujería comparten ciertos principios, también exhiben diferencias por las que se asoman las contradicciones y rivalidades interpretativas locales que provienen, a su vez, de divergencias epistemológicas e incluso ontológicas, las cuales coexisten en una misma localidad. Al demostrar esta difracción de las «prácticas tradicionales» podemos cuestionar otras más problemáticas ideas recibidas sobre el supuesto holismo en que se supone viven las comunidades rurales originarias de México.

Más allá de cualquier estabilización conceptual, incluyendo la mía expuesta anteriormente, resulta etnográficamente evidente que el oficio chamánico, desde la perspectiva masewal, implica una acción creativa y forma parte de un cúmulo de prácticas cotidianas que no se centran en una cosmología verbalizada —tan exacerbada por la antropología—, y exceden por mucho su propia producción narrativa, acercándose más a la idea de prototipo que a la de réplica. Normalmente, los respetados adivinos locales actúan en absoluto silencio y encuentran inexpresable la mayor parte de su conocimiento, basado en dones inherentes a la persona. Para los masewal, el poder de un especialista radica, en efecto, en las capacidades perceptivas, en el conocimiento y manipulación técnicas y, si bien una parte de tal conocimiento es inaprensible e intransferible, existe otra parte que puede ser creativa y experimental. Esto es, la interacción con espíritus se construye tanto en torno a series de acciones materiales especulativas (visión, transformación, tacto), que intentan evidenciar asociaciones entre humanos, paisajes y espíritus, como en las potenciales transformaciones entre estos diversos sujeto-objetos (malos aires en basura, piedras en malestares) mediante el uso creativo, la improvisación adaptativa y la experimentación con procesos materiales, lugares y personajes.

Las viñetas previas mostraron la acción de dos tipos bien distintos de especialistas engarzados en igualmente disímiles métodos de intervención espiritual y corporal. Por un lado, Sóstenes detecta mediante la visión el daño a la persona causado por la desagregación extracorporal y el escondimiento del mal en diversos lugares del paisaje local. Sóstenes opera desde la figura del adivino o *tlamatk*, «el que sabe», quien mediante

la utilización de diversos catalizadores (en el caso descrito, luminosos) activa su percepción excepcional, revelando el daño espiritual causado por brujos malévolos. Sóstenes es alguien que tiene el don o *ilwalalis*, «lo que viene dado», recibido desde temprana edad, señalando un destino distinto. En sueños, diferentes espíritus lo han presentado con otros más y todos estos seres se encuentran ligados a lugares en el paisaje serrano: montañas, cuevas, manantiales, templos y plazas. Cada adivino recibe de diferentes espíritus patrones su principal poder: el «cambio de visión» o *kixpatla* (Questa, 2018). Dicha capacidad les permite la manipulación, inversión y multiplicación de perspectivas entre espíritus, animales y personas.

Por otro lado, Juana es una sobadora o *tejtlachiwilixtani*, «la que saca la porquería o los malos aires», y opera desde una teoría distinta a la del mundo espiritual de Sóstenes. Juana es hija y nieta de *tesemej* (*tese*, sing.) o «parteras». Desde temprana edad, Juana aprendió de su madre y abuela a curar. Ciertamente las alianzas con diversos espíritus o «angelitos» que Juana ha establecido han sido heredadas en una misma línea matrilineal. Desde su oficio, ella cura la invasión de «malos aires» o *tlajchiwil*, dentro de cada paciente. Los «malos aires» son producto de la envidia y los malos deseos, ya sea generados de forma consciente o inconsciente, por parte de vecinos y conocidos. El *tlajchiwil* se acumula en diferentes partes del cuerpo y ocasiona malestar, dolencia e infortunio. Esta congestión intracorporal de daño espiritual es expulsada por la sobadora. Sus manos extraen los «malos aires» del cuerpo que inmediatamente toman forma, materializándose como objetos que inspiraron el daño. La sobadora es también experta en interpretar este vasto espectro de objetos. Como vimos en el ejemplo, materiales industrializados, rocas, restos vegetales y animales coinciden y tienen un determinado propósito negativo en el cuerpo. Así, Juana puede saber si un hilo rojo es «un amarre» causado por el deseo amoroso de alguien hacia el paciente, si un hueso fue implantado por envidia profesional, o si un vidrio de botella explica una mala relación vecinal. Incluso puede saber si cualquiera de estos materiales fue «involuntariamente» incorporado. Una vez extraídos, estos objetos son incinerados en privado por la sobadora y con ello termina su intervención.

Adivino	Sobadora/chupadora
<i>Tlamatk</i>	<i>Tejtlachiwilixtani</i>
Mediante la visión	Mediante el tacto
Verbalización (rezos, plegarias, discursos explicativos)	No verbalización (explicación especulativa <i>post facto</i>)
Detección a distancia	Contacto directo
Desagregación espiritual	Congestión espiritual
Daño extracorporal	Daño intracorporal
Don otorgado e intransferible	Aprendizaje heredado y experimental

Tabla 1. Divergencias epistémicas entre especialistas masewal.

Mientras que ambos personajes recurren a métodos perceptivos distintos (la visión o el tacto), ambos encuentran, sin embargo, la evidencia de su conocimiento en la práctica de una serie de técnicas no verbalizadas (que no se encuentran en ningún texto): metanarrativa, parlamento ritual memorizado o diálogo verbal con espíritus enmudecidos. En efecto, el chamanismo, en un sentido más amplio, es más el ejercicio de una tecnología dinámica y especulativa que la aplicación de una cosmología estática o el diálogo socrático.

Sóstenes y Juana, con sus diferentes métodos de intervención en el mundo espiritual, nos muestran una pequeña parte del entramado de relaciones que los nahuas mantienen hoy con el mundo. Pero también nos muestran algo más importante: que sus prácticas no concuerdan. Esto es, el conocimiento y la experiencia de las sociedades indígenas contemporáneas, así como seguramente de las históricas, no dependen del saber monolítico de una misma cosmología totalizante, sino que expresan su vitalidad a través de la tensión dinámica, la disensión y la apertura cultural a constantes cambios que, inevitablemente, generan reflexiones de orden filosófico, moral o político.

Ver, interpretar y, crucialmente, intervenir en las acciones de los espíritus circunscribe eso que la antropología define como poder chamánico. Tal poder no se constriñe, sin embargo, al conocimiento cosmológico de un puñado de chamanes

«expertos», sino que se expande y transforma en un conjunto diverso de prácticas rituales y teorías locales llevadas a cabo por los «comunes». La coexistencia de estos presupuestos teóricos divergentes dentro de las mismas sociedades indígenas (prácticas que extraen invasores espíritus materializados del cuerpo y prácticas que reintegran ánimas al cuerpo abandonado), nos permiten apreciar sus experiencias con la diversidad de posibilidades, con su historia y su propia creatividad, los cuales exceden definiciones clasificatorias. En sus tratos con el mundo espiritual, los masewal más que sólo practicar una forma de chamanismo, construyen modelos sociales no antropocéntricos que son políticamente incluyentes, eminentemente interespecíficos e irrefutablemente metahumanos.

Referencias

- Acosta, E. (2013). La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Dimensión Antropológica*, 58, 115-148.
- Ajibade, L. T. y Shokemi, O. O. (2003). Indigenous approach to weather forecasting in ASA LGA, Kwara State, Nigeria. *Indilinga African Journal of Indigenous Knowledge Systems*, 2(1), 37-44.
- Alberts, T. K. (2016). *Shamanism, discourse, modernity*. Londres: Routledge Press.
- Aramoni, M. E. (1990). *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Conaculta.
- Báez, L. (2005). *El juego de alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-SEP / ENAH / INAH.
- Bateson, G. (2000 [1972]). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berman, M. (2008). *Soul loss and the shamanic story*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Boas, F. (2016 [1940]). *The mind of primitive man: a course of lectures delivered before the Lowell institute, Boston, Mass., and the National University of Mexico, 1910-1911*. Victoria: Leopold Classic Library.
- Bold, R. (2017). The Wrong Pachakuti: contrasting ontologies in Evo Morales, Bolivia (manuscrito).
- Castaneda, C. (1968). *The teachings of Don Juan*. Berkeley: University of California Press.
- Corsín, A. y Willerslev, R. (2007). «An anthropological concept of the concept»: Reversibility among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3), 527-544.
- Chamoux, M. N. (1989). La notion nahua d'individu: un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla. En D. Michelet (coord.), *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*. México: INAH / Conaculta / CEMCA.
- Descola, P. (2014). *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (2001). *The elementary forms of the religious life*. Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim, E. (2005). The dualism of human nature and its social conditions. *Durkheimian Studies*, 11(1), 35-45.

- Durkheim, E., Mauss, M. (2009). *Primitive Classification*. Londres: Routledge.
- Eliade, M. (2020) [1964]. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Londres: Oxford, Abridged Edition.
- Flaherty, G. (2014). *Shamanism and the eighteenth century*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Francfort, H. P., Hamayon, R. N. y Bahn, P. G. (eds.) (2001). *The concept of shamanism: uses and abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Frazer, J. G. (1981) [1890]. *La rama dorada: magia y religión* (8ª reimpresión). México: FCE.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. En M. Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion*. 1-46. Londres: Tavistock Publications.
- Gómez-Pompa, A. (1993). Las raíces de la etnobotánica mexicana. *Acta Biológica Panamensis*, 1, 87-100.
- Graeber, D. y Sahlin, M. (2017). *On Kings*. Chicago: Hau Books, University of Chicago Press.
- Hamayon, R. (2001) Shamanism as what makes living on hunting ideologically possible. Recapitulation of analyses of Siberian data. *Cahier des Thèmes Transversaux ArScAn*, 156-159.
- Harner, M. (1990). *The way of the shaman*. New York: Harper and Row.
- Hersch-Martínez, P. (2013). Epidemiología sociocultural: una perspectiva necesaria. *Salud pública de México*, 55(5), 512-518.
- Hersch-Martínez, P. y Chévez, L. (2017). Investigación participativa en etnobotánica. Algunos procedimientos coadyuvantes en ella. *Dimensión Antropológica*, 8, 129-153.
- Hinsley, C. M. (1981). *Savages and scientists: The Smithsonian Institution and the development of American anthropology, 1846-1910*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Jacobs-Huey, L. (2002). The natives are gazing and talking back: Reviewing the problematics of positionality, voice, and accountability among «native» anthropologists. *American Anthropologist*, 104(3), 791-804.
- Klein, C., Guzmán, E. Mandell, E. y Stanfield-Mazzi, M. (2002). The role of shamanism in Mesoamerican art: A reassessment. *Current Anthropology*, 43(3), 383-419.
- Knab, T. J. (1995). *A war of witches: a journey into the underworld of the contemporary Aztecs*. San Francisco: Harper.

- Kopenawa, D., Albert, B. (2013). *The falling sky*. Boston: Harvard University Press.
- Kopnina, H. (2020). Ecocentric Education: Introduction to a Special Collection of Essays. *Education Sciences* 10(9), 217. <https://doi.org/10.3390/educsci10090217>
- Latour, B. (2004). *Politics of nature. How to bring the Sciences into Democracy*. Boston: Harvard University Press.
- Latour, B. (2013). *An inquiry into modes of existence*. Boston: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Structural anthropology*. Nueva York: Anchor Books / Doubleday & Company.
- Lok, R. (1987). The house as a microcosm. En R. Ridder (ed.), *The Leiden tradition in structural anthropology* (211-233). Leiden: Brill Archive.
- López-Austin, A. (1982). Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. México: UNAM.
- Lorente, D. (2015). Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo. *Anales de Antropología*, 49(2), 101-148.
- Lozoya, X. y Zolla, C. (1983). *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional en México*. México: Folios.
- Lupo, A. (1995). *La tierra nos escucha. La cosmogonía de los nahuas a través de sus súplicas rituales*. México: Conaculta / INI.
- Lupo, A. (2001). La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla. En J. Broda (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta / FCE.
- Neurath, J. (2013). La vida de las imágenes. Arte Huichol. México: Artes de México, Conaculta.
- Palsson, G., Szerszynski, B., Sörlin, S., Marks, J., Avril, B., Crumley, C., Hackmann, H., Holm, P.; Ingram, J., Kirman, A., Pardo Buendía, M. y Weehuizen, R. (2013). Reconceptualizing the «Anthropos» in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research. *Environmental Science & Policy*, 28, 3-13.
- Pedersen, M. A. (2011). *Not quite shamans: spirit worlds and political lives in northern Mongolia*. Nueva York: Cornell University Press.
- Pérez, I. (2011). Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla. En Romero,

- L. (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*. México: BUAP
- Pharo, L. K. (2011). A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts «Shaman» and «Shamanism». *Numen*, 58(1), 6-70.
- Pitarch, R. (2010). *The jaguar and the priest: an ethnography of Tzeltal souls*. Austin: University of Texas Press.
- Pitarch, R. (2013). *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. México: Artes de México.
- Plotkin, M. J. (1994). *Tales of a Shaman's Apprentice: An Ethnobotanist Searches for New Medicines in the Rain Forest*. Nueva York: Penguin Books.
- Pury-Toumi, S. (1997). *De palabras y maravillas*. México: Colección Regiones, Conaculta.
- Questa, A. (2017). *Dancing spirits. Towards a Masewal ecology of interdependence in the northern highlands of Puebla, Mexico* (disertación doctoral). Charlottesville: University of Virginia.
- Questa, A. (2018). Montañas en resistencia. Cosmopaisajes Masewal ante el cambio climático y el extractivismo. Cuicuilco. *Revista en Ciencias Antropológicas*, 25 (72). México: ENAH.
- Questa, A. (2020) La creatividad ceremonial de kalwewetsi y la invención masewal de la mortalidad. Iberoforum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México*, 29, 56-83.
- Romero, L. (2007). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: Obra diversa, INAH.
- Romero, L. (2010). Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los ixtlamatkeh de Tlacotepec de Díaz. En Fagetti, A. (coord.), *Iniciaciones, tranques, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México* (123-148). México: Plaza y Valdés Editores / BUAP.
- Sandstrom, A. (1992). *Corn is our blood: Culture and ethnic identity in a contemporary, Aztec Indian village*. (The Civilization of American Indian Series). Oklahoma: Oklahoma University Press.
- Signorini, I. y Lupo, A. (1989a). *Los tres ejes de la vida*. Xalapa: UV.
- Signorini, I. y Lupo, A. (1989b). Las fuerzas anímicas en el pensamiento nahua. En *México Indígena*, 13-21. México: INI.
- Speed, S. (2006). At the crossroads of human rights and anthropology: Toward a critically engaged activist research. *American Anthropologist*, 108(1), 66-76.

- Taggart, J. (1997). *Nahuatl myth and social structure*. Austin: University of Texas Press.
- Trejo, L., Gómez, A., González, M., Guerrero, C., Lazcarro, I. y Sosa, S. (2018). *Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: INAH.
- Vitebsky, P. (2001). *Shamanism*. Oklahoma: Oklahoma University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 1.
- Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallis, R. J. (1999). Altered States, Conflicting Cultures: Shamans, Neo-shamans and Academics. *Anthropology of Consciousness*, 10(2-3), 41-49.
- Wilcken, P. (2010). *Claude Lévi-Strauss: The poet in the laboratory*. Nueva York: Penguin Press.
- Znamenski, A. A. (2007). *The beauty of the primitive: Shamanism and Western imagination*. Oxford: Oxford university Press



**La mirada de
los espíritus-
cazadores.
Aspectos
cinegéticos y
agrícolas en el
chamanismo
nahua**

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ

DEAS-INAH

Pese a estar relegada de los debates internacionales sobre el chamanismo, Mesoamérica aporta una vertiente interesante para abordar el fenómeno: la agricultura, es decir, los contextos conceptuales y materiales relativos al cultivo donde, en no pocos casos, prosperan de una manera creativa fenómenos y prácticas rituales que podrían designarse como chamánicos. Lógicamente, esto plantea toda una serie de problemas y posibilidades de estudio. ¿Cómo se establecen en estos contextos las lógicas y dinámicas relacionales? ¿Cuáles son los referentes involucrados, las modalidades ontológicas a que atañen las prácticas rituales, la mediación y su cosmopolítica, las formas que adopta la «diplomacia» cósmica, la iniciación, las categorías de entidades (humanas o no-humanas) involucradas?

Los principales debates contemporáneos abarcan, de una u otra forma, pueblos en los que predomina la cacería o el vínculo con los animales, sean presas o ganado doméstico. Los amazonistas y los expertos en etnología siberiana, esto es, los etnógrafos de las tierras bajas de América del Sur y de Asia Septentrional, las dos grandes regiones «chamánicas» por excelencia, han construido o derivado sus modelos de teorías etnográficas y conceptos nativos relativos a la interacción en-

tre seres humanos y animales¹. ¿Es el chamanismo exclusivamente zoológico, cinegético, ganadero? ¿Es posible reflexionar sobre un chamanismo agrícola que no sea, sin embargo, una manera *à la mode* de designar los cultos agrarios asociados, bien con ritos de siembra y fertilidad, bien con remanentes de prácticas sacerdotales? ¿Importa realmente esta dicotomía o es posible pensar en prácticas y conceptualizaciones más allá de la «agricultura» y la «cacería»?

La consideración de que en Mesoamérica la cacería, pese a su carácter reducido —en presas y en peso específico dentro de las actividades de subsistencia—, fue y es todavía una actividad importante, principalmente desde un punto de vista conceptual o «simbólico», constituye la tesis principal de distintos estudios actuales. Dichos estudios parecieran poner en entredicho la primacía exclusiva de la agricultura como modelo dominante para problematizar la posible articulación relacional compleja entre modelos agrícolas y mentalidades cinegéticas. Guilhem Olivier (2015, pp. 637-638), al abordar la imagen dual de la deidad Mixcóatl, identifica un problema que formula en los siguientes términos: «¿cómo el modelo cinegético se enfrentó, o, más bien, se empalmó con otro modelo basado en los ciclos agrícolas[?]». Considerando «los procesos históricos que llevaron a la coexistencia de ambos modelos —escribe— [...] nos parece que convendría emprender un estudio detallado del entrelazamiento conceptual entre la cacería y la agricultura en Mesoamérica». Por su parte, Danièle Dehouve (2008, p. 3), analizando prácticas rituales asociadas con el cultivo del maíz, descubre asombrosos paralelismos etnográficos con el tratamiento de las presas de caza, como la noción de regeneración genésica a partir, respectivamente, de los huesos y los olotes, y se pregunta acerca de «cómo un “modelo cinegético” fue aplicado [...] a la agricultura» en Mesoamérica. Estas perspectivas

1 Véase al respecto, en lo concerniente a la etnografía sobre el chamanismo siberiano: Hamayon (1990, 2011a, 2011b, 2011c); Francfort, Hamayon y Bahn (2001); Lambert (2002-2003); Willerslev (2007); Pedersen (2011), entre otros. En lo relativo al chamanismo amazónico véase: Descola (2005); Viveiros de Castro (2004, 2005); Fausto (2001); Vilaça (2005); y, en fechas anteriores y con enfoques teóricos distintos: Chaumeil (1998) y Perrin (1992), entre otros.

corresponden a la constatación de que la lógica de la depredación, como modelo conceptual o principio relacional, se encuentra presente en numerosos contextos cosmológicos indígenas y en más «primeros planos» de los que el énfasis en el cultivo y el ciclo del maíz había permitido ver. Ya hace años, Jacques Galinier (1990b) había enfatizado que la identidad indígena del pueblo mazahua no residía en la lengua o en la vestimenta (en recesión, lo que había llevado a considerar al grupo como «aculturado»), sino en una compleja concepción cosmológica que asimilaba a la Luna con un gran depredador y el sacrificio-devoración con una lógica instalada en el centro mismo de la cosmología. El «depredador celeste» y otros depredadores asociados eran el principio medular ontológico mazahua. Datos empíricos análogos, quizá no tan explícitos, prosperan cuando se revisa críticamente la etnografía mesoamericana².

Entonces, teniendo en cuenta las evidencias anteriores, ¿por qué no se ha ahondado en los estudios mexicanos y mesoamericanos relativos al chamanismo en esta imbricación o coexistencia de lógicas rituales y ontológicas que configuran muchas veces las características distintivas de estos «mundos» y que remiten, simultáneamente, a la agricultura y a la cacería? Sin duda, se trata de una problematización etnográfica que permite un diálogo fructífero con las concepciones y teorías indígenas que han servido para definir (o redefinir) en la actualidad el chamanismo en otras latitudes y áreas culturales, consideradas teóricamente como «referentes».

En este trabajo nos centraremos en una serie de características de lo que cabría designar como la tradición chamánica nahua presente en una región localizada en el centro de México: la Sierra de Texcoco. Esta región, pese a sus rasgos específicos, comparte, como revela la etnografía, aspectos conceptuales y cosmológicos con otras regiones de tradición nahua del país, lo que induciría a pensar que nos encontramos ante

2 Véanse, por ejemplo, los estudios relativos a la categoría de nahualismo (Martínez-González, 2011), donde los registros etnográficos hacen evidente el lenguaje y las imágenes relativas a la predación.

una configuración más extendida³. Una de las más llamativas singularidades de esta zona montañosa, situada a 40 kilómetros al oriente de la Ciudad de México, es que, lejos de conformar una «región de refugio», en los términos de Aguirre Beltrán (1967), y mantener una agricultura de autoconsumo y actividades extractivas en el monte, manifiesta desde la década de 1970 un proceso de integración creciente al medio urbano derivado de su ubicación a las puertas mismas de la megalópolis capitalina, a la manera de una zona-frontera⁴.

-
- 3 Véase Lorente (2009) para una revisión de los estudios de otras regiones nahuas donde se registran complejos cosmológicos y especialistas rituales comparables en el contexto de la etnografía mesoamericanista.
- 4 La Sierra de Texcoco se sitúa en el triángulo formado por los cerros Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo, al oeste, en el extremo oriental del Estado de México. La integran cinco poblaciones: San Jerónimo Amanalco, Guadalupe Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc. Cuenta con cerca de 25,000 habitantes que, junto a la agricultura de autoconsumo, desempeñan trabajos asalariados en las urbes cercanas de Texcoco y la Ciudad de México, o se dedican a la venta de flores ornamentales y a la música profesional integrando bandas de instrumentos de viento u orquestas de música clásica (véase Lorente 2011a, cap. 2; 2020a). El náhuatl de Texcoco, clasificado por Yolanda Lastra (1980, p. 5) como perteneciente a la subárea dialectal «nuclear» del náhuatl moderno, dentro del náhuatl «central», está en clara recesión. En el año 2000, de los 15,976 pobladores serranos, sólo 1,905, algo más del 10%, hablaban náhuatl. Hoy la mayoría de la población es hispanohablante, aunque San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y Santa Catarina del Monte conservan individuos bilingües. Sobre el cambio lingüístico y la preeminencia regional del español, véase Lorente (2011a, cap. 2; 2012, pp. 181-182). Como se ha mostrado en otro lugar, en la sierra la carga semántica indígena pervive muchas veces encapsulada en otra lengua, es decir, que los significantes foráneos encubren significados autóctonos nahuas, revelando una persistencia cultural de concepciones nativas en un proceso de trasvase de la carga conceptual nativa a un registro lingüístico ajeno (Lorente, 2020b). En este sentido, muchos de los testimonios y conceptos etnográficos presentados en este artículo aparecen enunciados en español. Empero, siempre que existen se incluyen en el texto los términos originarios en náhuatl, aunque predominan los vocablos resultantes de su hibridación con el español o adoptados directamente de este idioma.

Espíritus cazadores entre milpas de maíz

La retórica histórica nos habla de esta pequeña región como de una fusión, un *melting pot*, de tradiciones chichimecas y toltecas, de nomadismo y sedentarismo, y, cabría deducir, de cacería y agricultura (Alva-Ixtlilxóchitl, 1985; *Códice Xólotl*, 1980). Nezahualcóyotl, en su huida de los tepanecas, fundó con sus hombres varias de las poblaciones serranas junto al sistema de manantiales locales y el agua constituyó un punto de referencia permanente que derivó, durante el tercer reinado del tlatoani, en 1454, en una de las constelaciones de regadío, asociado con la agricultura intensiva, más preeminentes de México⁵. El cerro Tetzcutzingo, con sus canales y albercas, su entorno ritual, sus vergeles y flores odoríferas (Heyden, 1983), coexistía con las cacerías rituales a las que se entregaba el tlatoani y de las que dan testimonio las fuentes (De Alva-Ixtlilxóchitl, 1985, II, p. 114). Hoy día, parte de este sistema continúa vigente, asociado con una agricultura de regadío y una configuración regional hidrográfica, sustentando un cultivo a pequeña escala y delineando, como se verá en detalle más adelante, el ámbito que para los nahuas serranos representa su principal mundo-otro.

La ausencia de una etnografía profunda en la región, que ahondase más allá de la aculturación aparente y abordase las poblaciones contemporáneas en su contexto cultural y no como «marco» de los vestigios del regadío precolombino —con estudios afines a la hipótesis de Wittfogel acerca del vínculo entre desarrollo agrícola y florecimiento estatal⁶—, mantuvo soterrada la dinámica ritual de las comunidades serranas actuales y el complejo de conceptos y prácticas asociadas con

5 Véase una discusión sobre el complejo de regadío texcocano precolombino en Lorente (2011a, cap. 2).

6 Son representativos de este tipo de estudios materialistas las investigaciones de Palerm y Wolf (1972).

el agua, en la que aspectos agrícolas figuran estrechamente imbricados con lógicas predatorias vinculadas con la cacería.

Actualmente, las relaciones ambivalentes de la sierra con lo que Galinier (2020, p. 11), atinadamente, denominó «Leviatán urbano» —la adyacente Ciudad de México, con la que la zona sostiene una migración pendular diaria y tensas relaciones políticas (obtención de recursos de los programas del gobierno u oposición a iniciativas desaprobadas por los serranos)—, y ante la que se enfrenta a modos de relación ajenos a la lógica nahua —no recíprocos ni interdependientes, sino apoyados en una concepción más individualista de la persona—, parecen haber contribuido a la constante reelaboración de esta tradición chamánica, nutriéndola creativamente con aspectos e imágenes del ámbito mestizo —esto es, de la alteridad en términos nahuas— que aparecen, si se sigue una perspectiva histórica, incorporados progresivamente al mundo subacuático (Lorente, 2011a, cap. 5).

Tlalocan «al revés»

En un estudio centrado en el dualismo, Perrin (1992, cap. 8; 1995) hacía referencia a que una de las características principales del chamanismo era remitir y constituir un modo de relación con un «mundo-otro», término que pareciera resonar hoy con expresiones (que enfatizan el plural) en boga como «otros mundos» o «multiplicidad de mundos», y en particular con la de «mundos virtuales indígenas» (Pitarch, 2012), que se corresponden con estados del ser ontológicamente distintos, coexistentes en el mismo grupo humano. Se trata de los mundos o ámbitos de alteridad que proliferan en las tradiciones amerindias vinculadas con una ontología multinaturalista (Viveiros de Castro, 2004). La intercesión ante estos ámbitos suele concebirse como crucial, porque en ellos se sitúa el origen de la vida, la fertilidad, la muerte, la enfermedad, los sueños, la prosperidad y el infortunio. Se trata de ámbitos permeables, inmediatos, en constante interacción con el dominio humano, cuya puesta en contacto

deriva con frecuencia en consecuencias negativas (asimilación) para los segundos⁷.

La Sierra de Texcoco encuentra en su sistema de manantiales un mundo-otro particularmente elaborado, una región ontológica de alteridad paralela o, dicho con mayor propiedad, una forma de existencia caracterizada por una humanidad-otra que habita en condiciones subacuáticas. Más que de seres no-humanos, se trata, en términos nahuas, de verdaderas «personas humanas» (*tlacatl*). Los habitantes de este ámbito son referidos explícitamente como «humanos»: se los describe en los mismos términos de fisonomía, relaciones sociales, afectos, capacidad reproductiva y régimen alimenticio que a los nahuas serranos; además, se les atribuye un origen común: se trata de seres humanos fallecidos por el golpe de un rayo o enfermedades anímicas. La diferencia que se les atribuye concierne a sus rasgos físicos y vestimenta —seres mestizos, en ocasiones «güeros», como extranjeros—, y a su idioma, ligado a la alteridad: «hablan como el náhuatl, pero de hace mucho tiempo»; empero, la condición humana que se les asigna no es cuestionada: «son humanos como nosotros»⁸. Este aspecto relativo a la humanidad compartida resulta esencial para entender algunos de los rasgos distintivos de la conceptualización cosmológica y la praxis chamánica de los nahuas serranos.

Lo primero que hay que resaltar es que la definición de este «mundo-otro» dista por completo de la lógica genésica, *fons et origo*, «lugar de los mantenimientos», recurrente en las descripciones etnográficas de la tradición mesoamericana. No se

7 En el contexto nahua, cabe citar dos trabajos clásicos (García de León, 1969; Knab, 1991) que presentan configuraciones divergentes entre sí, y distintas en sus lógicas inherentes con respecto a la conceptualización que documentamos en Texcoco.

8 Los nahuas se refieren a los seres del agua como a «una humanidad» y la describen vinculada con este elemento: se trata de «los dueños del agua» (ahuaques). Los episodios terapéuticos manifiestan con claridad como enfatizan los nahuas la naturaleza humana de estos seres; la terapéutica explícita la reversibilidad de su condición al ser recuperados para la comunidad humana y restituidos en su grupo social. Las humanidades nahuas y alternas revierten su estatus ontológico al enfermar un individuo y ser «curado» (humanizado). Véase al respecto Lorente (2011a, cap. 4; 2012; 2020a).

trata de un Tlalocan del que surgen alimentos, dones, almas ni semillas (López-Austin, 1994). Representa un lugar *stricto sensu* opuesto: un ámbito carencial y en perpetua dependencia en relación con la superficie terrestre; es una bodega en déficit constante y regida por una lógica-ósmosis con respecto al mundo de los nahuas serranos. Representa un ámbito cosmológicamente-otro animado por una fuerza devoradora que actúa abasteciéndose de recursos vitales de todas las clases, invirtiendo la direccionalidad ontológica del Tlalocan y revirtiéndola de tal forma que la reciprocidad o la apertura al intercambio recíproco se ve subordinada a la rapiña, lo que en otro lugar he denominado la *razzia* (Lorente, 2011a), y a mecanismos de aprovisionamiento que responden a lógicas consecuentes con las actividades cinegéticas, agrícolas y de depredación.

Los humanos-otros (no tan otros) que habitan este lugar son abiertamente cazadores. Como los chichimecas del *Códice Xólotl* (1980), aparecen identificados en las descripciones por instrumentos de caza: armas prensiles que se proyectan y retraen. Ataviada a la manera de los charros, esta humanidad alterna esgrime látigos⁹ que constituyen, en realidad, apéndices de su ropa, flecos que se proyectan como relámpagos en las batidas de caza que son las tormentas. A su vez, estos seres recurren a las «semillas» que consumen en las nubes como armas predatorias para «cosechar» los cultivos, y eso es *stricto sensu* el «granizo» desde la mirada de los humanos-otros. Rayos y granizo, látigos y semillas constituyen, así, instrumentos para atacar y apresar. La irrupción de estas entidades en el mundo de los seres humanos es descrita en consecuencia como un acto de devastación: «ellos cosechan, nos roban, se llevan todo lo de acá» (Lorente, 2010; 2011a, cap. 3; 2017, pp. 110-111).

Uno de los aspectos que esgrimen los nahuas para explicar este carácter carencial del mundo-otro es la ausencia de luz solar. En el interior subacuático no crecen las plantas y no llega la energía radiante de Tonalcontli (el Sol), necesaria para el desenvolvimiento de la vida (*yoliztli*). De la humanidad otra se dice: «son como nosotros, nomás adentro de la oscuridad».

9 Una imagen tomada seguramente de las haciendas, dentro de las cuales se encontraba buena parte de la sierra (Lorente, 2011a, cap. 2).

Ello explica en gran medida que el lugar de reproducción y perpetuación de los seres se encuentre afuera en el lugar de los *tlacatl cristianos*, los seres humanos de la humanidad actual (Chamoux, 2011) que viven bajo la influencia del Sol-Dios. Los humanos del agua son presolares, en un sentido ontológico, y aunque continúan reproduciéndose hoy en día, su hábitat está constreñido a las coordenadas de oscuridad primordial que se identifican con el tiempo original, encapsulado, por así decir, en el interior de los arroyos y manantiales serranos. El *adentro* del manantial constituye una noche perenne, un espacio-tiempo de nocturnidad (Galinier, 2016) que carece, no obstante, de «día», y en consecuencia de todas aquellas cosas del mundo actual que prosperan en el ámbito humano: plantas, animales, objetos, edificaciones y seres humanos (nahuas).

Los humanos subacuáticos ponen en marcha esta suerte de «Tlalocan al revés», que es el destino de las cosechas robadas, de piezas de cacería (ganado doméstico de los serranos), objetos (edificaciones destruidas con el rayo) y de enfermos (esíritus de humanos nahuas) incorporados a los dominios del agua. Se trata, atendiendo a la conceptualización nahua, de un movimiento de asimilación que representa, no obstante, un primer momento de lo que podría calificarse como gran ciclo cósmico de intercambio agonístico, regido por una concepción no explícita que sitúa al sacrificio en tanto lógica de principio de activación del cosmos más que de praxis ritual¹⁰, en el centro del sistema cosmológico, lo que permitiría, en este sentido, establecer una analogía con la «cosmología del sacrificio», a la que se refiere Galinier (1990b, p. 254), entre los mazahuas: «De manera casi ontológica, el sacrificio es [...] una realidad inscrita en el orden del mundo, independientemente de la conciencia que de éste tienen los seres humanos y de las prácticas que de él se deriven»¹¹.

10 Un imaginario del sacrificio que desborda el campo conceptual de los actos rituales, en el sentido de Mauss y Hubert (2010), y lo desubica de la acción humana concreta.

11 Continúa el argumento: «descubrimos que el sacrificio se plantea como la exigencia primera de toda sobrevivencia, y que no hay nacimiento posible sin muerte previa, ya sea sobre la tierra o en cualquier punto del espacio» (Galinier, 1990b, p. 265).



EL AGUA Y LA LLUVIA
CONSTITUYEN LOS ÚNICOS
ASPECTOS QUE EMERGEN
DEL MUNDO-OTRO, PESE A
SU CARÁCTER CARENCIAL EN
TODAS LAS DEMÁS DIMENSIONES
ASOCIADAS.

El principio de predación cosmológica emprendida por la humanidad subacuática tiene como segundo momento —en ocasiones simultáneo— un acto de reciprocidad dirigido hacia el mismo ámbito sobre el que los humanos-otros ejercen la depredación: el mundo terrenal serrano. Como señalé en una monografía acerca de esta concepción cosmológica, las tormentas aúnan dos ejes opuestos y complementarios: el robo de recursos terrenales con rayos y granizo, para restituir periódicamente los aspectos perecederos del mundo-otro subacuático, y el don vital de la lluvia que, en un movimiento inverso, es retribuido a la tierra ligado a la fertilidad (Lorente, 2011a, p. 226; 2011b). Carencial en lo que atañe a los seres humanos, alimentos, objetos y animales que lo constituyen, el mundo-otro no representa empero, por completo, una región ontológica carencial. El agua y la lluvia constituyen los únicos aspectos que emergen del mundo-otro, pese a su carácter carencial en todas las demás dimensiones asociadas, como se vio con la oscuridad presolar-ontológica, y este recurso vital supone el resultado de la perpetuación y regeneración del mundo acuático gracias a la depredación terrenal. De esta manera, en la perspectiva de los nahuas, el crecimiento de los cultivos, la prosperidad de los animales y la vida humana, en general, dependen de una cosmología del sacrificio que deriva en una donación de recursos potenciales en forma de lluvia y agua (*atl*) de regadío, los cuales definen un ciclo que se activa exclusivamente durante la estación húmeda (*xopanistli*), momento en que el cosmos —en sus dos ámbitos ontológicos humanos— se reproduce. La estación seca supone para los nahuas un tiempo de letargo. La suspensión de la predación y las retribuciones, cuando la humanidad subacuática subsiste con los bienes apresados («embodegados») y no ejerce ningún tipo de «trabajo». En suma, la cosmología del sacrificio se basa en momentos de retribución y está sujeta a una división agrícola del año en dos estaciones claramente diferenciadas, que no sólo redundan en la siembra y la cosecha, sino en periodos de existencia humana pacífica y temporadas caracterizadas por una sujeción a las agresiones de una humanidad definida por la alteridad. Es en este contexto donde la figura del especialista ritual, el granicero o *tesiftero*, sitúa su existencia entre dos humanidades antagonistas, pero

en cierto modo interdependientes y en continua competencia por los recursos.

El ciclo cosmológico-atmosférico activado por una lógica sacrificial cabría conceptualizarse, desde una perspectiva general, como un intercambio recíproco y simétrico de «vida». Aunque podría parecer que se trata de un complejo asimétrico, en el que los humanos nahuas «pierden» recursos y la alteridad humana resulta beneficiada, la entrega —o el uso excesivo— del agua por parte de los seres humanos es en ocasiones identificada como un expolio o un deterioro del mundo subacuático a expensas de la existencia serrana. Desde esta perspectiva, acontece una suerte de consumo recíproco de los respectivos ámbitos ontológicos. La depredación en cierto modo es mutua y está sujeta a las reglas del intercambio bilateral. El sistema podría pensarse en términos similares a aquellos que, de acuerdo con Hamayon, animan el chamanismo siberiano, esto es, el intercambio como un proceso mediante el cual se legitima la depredación. Aludiendo al intercambio entre la comunidad humana y los espíritus de los animales salvajes, la autora presenta a ambos, al mismo tiempo, como rivales y socios. Precisa:

la vida se perpetúa tanto en el ámbito humano como en el de los animales que son sus presas, en la forma de un eterno consumo mutuo que, además, trae la muerte para ambos. La ley de «intercambio» que opera en estos mundos los convierte en socios al igual que en objetos de cambio el uno para el otro; ambos son cazadores y presas en una cacería recíproca. (Hamayon, 2011a, p. 125)

Cabría pensar en una modalidad de «prestaciones (totales) de tipo agonístico» (Mauss, 1979; Godelier, 1998) con fundamentos semejantes en el caso texcocano, que plantea tensiones entre intercambio y depredación, y que prefigura un importante lugar para la presencia de un mediador en la transacción o los juegos del intercambio. Como se verá más adelante, esta figura mediadora la constituirá el *tesiftero*, con sus modalidades para desarrollar lo que bien podría designarse como una «política cósmica» (Lorente 2011b, p. 269). No obstante, cabe notar que, en este caso, las dos humani-

dades involucradas presentan un importante componente agrícola (consumo y robo de vegetales, concesión de agua de lluvia y regadío) que, obviamente, la distancia del modelo si-beriano del chamanismo centrado en la obtención de presas de caza o en la ganadería.

En este sentido, abordándola desde el prisma de una antropología de la vida, Pitrou llamó la atención acerca de los modos de relación, en apariencia contradictorios, puestos en juego por esta dinámica cosmológica. Escribe:

El examen de esta ambivalencia de las concepciones de los procesos vitales [...] nos obliga a enfrentarnos con uno de los problemas mayores de la antropología mexicanista, todavía insuficientemente estudiado: ¿cómo conciliar una ideología del intercambio con el hecho de que la concepción mesoamericana del universo y de las relaciones entre los seres sea profundamente agonística? Una visión a veces ideológica y abstracta tiende a olvidar que los principios de intercambio y de reciprocidad [...] no impiden al universo mesoamericano estar sometido a situaciones de choque continuo y de conflicto entre los distintos seres. (Pitrou, 2011, p. 18)

El análisis de diversas dinámicas inherentes a esta tradición chamánica, incluyendo la figura del especialista y sus modalidades rituales de proceder, podría ofrecer claves y contribuir a esclarecer algunos de los aspectos problematizados en los interrogantes.

***Tesifteros*, los «controladores del tiempo», y su duplicidad ontológica**

Los nahuas designan con el término castellano *tiempo* el complejo cosmológico que se acaba de describir, atribuyéndole una acepción atmosférica, pero que denota que la lógica inherente a los fenómenos meteorológicos, especialmente los rayos y el granizo, a los que se suma la lluvia, reviste una intencio-

nalidad ligada a la volición y requerimientos de la humanidad alterna subacuática.

De forma significativa, como *tiempo* se concibe el fenómeno que contribuye a la designación y al reclutamiento de los especialistas denominados *tesifteros* (de *tecihuatl*, «granizo»). Esto es, el mismo proceso cosmológico sacrificial incide en la «producción» de intercesores entre la humanidad alterna y la humanidad nahua serrana. En este sentido, el reclutamiento del neófito, que responde a dos modalidades principales —el golpe de un rayo y las afecciones acuáticas ligadas al robo del *espíritu*¹²—, se adscribe a la lógica cinegética de la humanidad subacuática: el especialista chamánico es reclutado mediante un procedimiento en parte equiparable con el de la predación emprendida por la humanidad alterna: arrebatado de una comunidad humana y transferido, con violencia, a otra. La iniciación puede leerse en términos de adscripción social y familiarización.

El proceso de iniciación del *tesiftero* expresa, de distintas formas, este tránsito, social y ontológico, cuyo operador central es el alimento. Se indica que, tras el golpe de un rayo o las enfermedades anímicas, la humanidad alterna transfiere el *espíritu* del *tesiftero* al mundo-otro, donde es alimentado con productos agrícolas (habas, arvejones, calabazas) que los nahuas profanos describen como el «aroma» extraído de los productos «cosechados» de las milpas serranas. Lo que los relatos iniciáticos enfatizan es que consumir el alimento de la alteridad implica una transformación en el otro. El proceso de iniciación persigue que el *tesiftero* adopte la corporalidad de la humanidad alterna por medio del consumo de su alimento distintivo. El cambio de adscripción ontológica, conservando la humanidad, es una cuestión alimenticia. Este consumo se identifica con la adquisición de una naturaleza ontológica dual: el *tesiftero* ejercerá una doble corporalidad derivada de la posesión de un cuerpo humano carnal, adscrito al ámbito serrano, y un *espíritu* —su operador chamánico—, que se instituye mediante el consumo del alimento-otro en miembro de la

12 Véase, *in extenso*, Lorente (2011a, cap. 4; 2017; 2020a, pp. 63-69).

humanidad subacuática. Un ser humano, en suma, provisto de dos humanidades que le permiten la afiliación a dos ámbitos ontológicos disociados. A su vez, consumir el alimento-otro y adoptar la corporalidad de aquella humanidad le permiten al *tesiftero* apropiarse de su punto de vista.

Unido a esta dimensión, el ofrecimiento de alimento no ocurre aislado, sino que involucra un acto colectivo de comensalidad: el futuro especialista come *con* los humanos del agua, «de su comida, la comida le dan». Como sucede en los contextos de la existencia serrana ordinaria, la comensalidad es concebida como un rito de agregación (Van Gennepe, 2008, pp. 49-50) que se traduce en la incorporación y asimilación social del futuro ritualista al colectivo de la humanidad subacuática. Tal asimilación, unida al proceso de consubstancialización corporal por el alimento y la cohabitación, se describe a la manera de un procedimiento de producción de un «pariente» (Vilaça, 2005). Si la humanidad del agua constituye otra-humanidad, formada, además, como se vio, por exhumanos, el proceso de familiarización y la utilización explícita de la nomenclatura y la lógica del parentesco no hace sino enfatizar la humanidad compartida. Dos categorías principales emergen en este contexto iniciático para expresar la relación de los miembros del mundo-otro con el ritualista neófito asimilado a la humanidad alterna: el «matrimonio», esto es, la alianza matrimonial (el *tesiftero* como «marido» de una mujer del ámbito del agua) y el «compadrazgo» (un vínculo de parentesco ritual).

En la sierra pareciera dominar el segundo tipo de relación y son contados los casos en que el vínculo chamánico se concibe como una «alianza», pero conviene, no obstante, referirse brevemente a ella por su valor para el argumento. En aquellos casos en que los relatos iniciáticos constatan la descripción de este tipo de relación, se destaca que la alianza implica una obligatoriedad del *tesiftero* con respecto a su adscripción al mundo-otro, una relación de fidelidad conyugal principalmente durante la praxis ritual, intercambios recíprocos de alimentos, procreación de descendencia (que afianza su vínculo con la alteridad) y visitas periódicas al mundo subacuático para mantener activa su relación matrimonial y, en consecuencia, su interdependencia mediante el intercambio de dones (véase

Lorente, 2010, pp. 169-178). Es ampliamente conocido el estudio de Hamayon sobre la centralidad de la alianza matrimonial entre los chamanes siberianos, como un operador social para gestionar las relaciones de intercambio con el mundo de los espíritus animales: la «alianza» del chamán con la hija o la hermana del dueño de los animales sirve para que el suegro poderoso, gracias al vínculo de parentesco, le conceda a su yerno las presas de caza (Hamayon, 1990; 2011a).

Entre los nahuas serranos, la noción de alianza matrimonial o matrimonio pareciera emplearse para traducir un vínculo de interdependencia con la humanidad alterna basado, sobre todo, en el alimento. En la vida nahua ordinaria, la consumación de la alianza se halla estrechamente vinculada con el consumo del alimento y ambos aspectos resultan indisolubles: en las transacciones matrimoniales y, posteriormente, en las demostraciones de afecto y la construcción del amor conyugal, el acto de alimentar y de intercambiar alimentos entre los cónyuges o de consumirlos conjuntamente a través de la comensalidad, resulta constitutivo y contribuye al establecimiento y definición social de la relación (Taggart, 1975, 2007, pp. 95-112; Good, 2003). En los procesos de intercesión ritual, el *tesiftero* aceptará el alimento de su cónyuge de la humanidad alterna y se abstendrá de ser alimentado por su esposa serrana, como una manera de hacer efectiva su adscripción social al ámbito del mundo-otro y fortalecer su interdependencia con esta comunidad (Lorente, 2010, pp. 177-178). Aunque en ocasiones, y en trabajos pioneros, ha sido identificado el modelo de la «alianza» chamánica siberiana con el de los nahuas del centro de México (véase, por ejemplo, Madsen, 1955), cabe apreciar que la identidad de la relación no involucra el mismo tipo de finalidad en ambas áreas culturales ni persigue, en el caso de los nahuas de México, la obtención de presas de caza ni de recursos alimenticios para la comunidad humana. En el caso de los nahuas, no constituye una relación «extractiva»; se trata más bien de una doble adhesión ontológica a humanidades rivales, a través de un vínculo social prescriptivo que abre la posibilidad de la intercesión.

El caso del parentesco ritual o compadrazgo descrito entre la humanidad alterna y la figura del *tesiftero* es sin duda el más común. Nahuas profanos y especialistas refieren abiertamente

que «los humanos del agua son compadres del *tesiftero*». Cabría preguntarse si esta modalidad relacional resulta exclusiva de la tradición chamánica nahua, ya que no ha sido documentada al parecer en otras áreas culturales. De acuerdo con Hamayon, «a diferentes modos de relación corresponden diferentes modalidades de mediación» (2011a, p. 61), y la idea bien podría plantearse al revés: ¿qué indican las modalidades de intercesión chamánica nahua acerca del modo de relación basado en el compadrazgo? La autora destaca también el hecho de que la fuerte prevalencia de una «lógica de alianza» supone una especificidad principalmente asociada con la vida de la caza, mientras que en las sociedades ganaderas predomina una mayor importancia de las «relaciones de filiación» (2011a, pp. 62-63). Cabría pues pensar tal vez en una especificidad de las relaciones de parentesco ritual asociadas con una vida y una ideología agrícola, como se documenta en las comunidades del área mesoamericana. La particularidad, en el modo de relación chamánico, de la lógica del compadrazgo radicaría en que define una modalidad social asimétrica, en cierta manera colectiva (*la totalidad* de la humanidad alterna en relación con el *tesiftero*), regida por intercambios recíprocos de alimentos, empleo de términos reverenciales y de respeto para las relaciones *inter pares*, unido a una noción de ayuda o colaboración asociada con posiciones de poder, y la expectativa de hacer del socio poderoso, y en ocasiones peligroso, un aliado potencial¹³.

No obstante, los nahuas no son explícitos al describir de qué tipo de relación de compadrazgo se trata con exactitud, ni parecen encontrar la pregunta relevante. Así, más que ahondar en la categoría parental enfatizan en el hecho de que el compadrazgo se asocia estrechamente con los intercambios recíprocos de alimento que tienen lugar entre la humanidad alterna y el ritualista neófito. Ofrecer alimento implica un acto

13 También en la vecina Tlaxcala rural, Nutini y Bell (1989, p. 211) reconocen la cooperación, el respeto y la confianza como principios centrales del compadrazgo. Sobre el vínculo entre compadrazgo y «respeto» en otras regiones nahuas, véanse Chamoux (1987, pp. 123-143), Taggart (1983), Montoya Briones (1964, pp. 97-100).

asimilado con el inicio de un vínculo de compadrazgo, que involucra y compromete al neófito en una relación interdependiente. Se trata de un vínculo procesual sostenido mediante la reciprocidad y el intercambio, que está en constante producción, no constituye nunca una investidura definitiva y debe ser periódicamente reactualizado. Hablar de compadrazgo pareciera constituir una suerte de lenguaje social para traducir una lógica de relación sustentada en los intercambios recíprocos, que incluye la circulación de dones alimenticios, pero también de ayuda mutua, y que encuentra en esta modalidad parental un ejemplo privilegiado. Significativamente, y desde esta perspectiva, los términos en que los nahuas definen el compadrazgo entre la humanidad alterna y el *tesiftero* no distan mucho de los principios de la lógica social en que es descrito el vínculo de alianza matrimonial antes referido. Ambos aluden a un tipo de relación en la que el comportamiento del otro —así sea éste «agresivo»— es susceptible de ser orientado mediante el intercambio. Las dimensiones desde las que se presentan las lógicas de funcionamiento de ambas categorías parentales, como se verá más adelante, constituyen y definen las reglas del proceso de intercesión.

Los intercambios alimenticios que subyacen a la definición de ambas categorías de relaciones acontecen bajo la forma de dos momentos principales. En primera instancia, la alimentación del neófito en su viaje inaugural al mundo-otro, que constituye lo que podría denominarse «banquete iniciático». Es éste un acto «forzado», en el que la aceptación del alimento marca, como se vio, la transformación ontológica y la asimilación de aquél a la humanidad alterna. Posteriormente, el banquete fundacional se repite de manera periódica; no obstante, si el primero ocurrió bajo el golpe de un rayo o la enfermedad anímica, los segundos acontecen en un contexto onírico (sea nocturno o diurno, cuando opera un tipo de sueño al que se identifica con el hecho de «quedarse privado»). Estos dos momentos de «donación» demandan, a su vez, por parte del especialista ritual, una reciprocidad diferida. El vínculo con el mundo-otro exige del ritualista un involucramiento y una obligatoriedad, en respuesta a la acción primera de la humanidad alterna. El *tesiftero* debe «trabajar» para mantenerlo; el incumplimiento del vínculo de compadrazgo

se traduciría en la suspensión de la relación o incluso en la muerte del especialista. Se trata, pues, de una relación y un compromiso bilateral, y no de un «don» concedido por una de las partes.

La labor chamánica del *tesiftero* constituye una procesual, inestable, en constante producción y definición. Esta participación o contribución adopta la forma de una reciprocidad diferida: una entrega de alimentos a la humanidad alterna. Como indica Van Gennep, «la comensalidad, o rito de comer y beber juntos [...] es claramente un rito de agregación, de unión propiamente material, lo que se ha llamado un “sacramento de comunión” [...] Con frecuencia la comensalidad es alternativa: hay entonces intercambio de víveres, lo que constituye un vínculo reforzado» (2008, pp. 49-50). El segundo momento de la relación se corresponde con la iniciativa del *tesiftero*. Se trata de las ocasiones de retribución de alimentos que contribuyen al fortalecimiento o reactualización de la relación. Pero lo más relevante es que estos momentos constituyen, o coinciden, con los actos de mediación. Es decir, el acto de mediación, de intercesión ritual, se corresponde con la retribución y la reproducción de la relación. Fortalecer y reafirmar los lazos permite ejercer actos de política cósmica. Es en los rituales terapéuticos o al conjurar el granizo cuando, en forma de ofrendas alimenticias, el *tesiftero* otorga a la humanidad subacuática aquellos dones que son aceptados precisamente en tanto obligaciones inherentes a su vínculo de compadrazgo. De este modo, el capital con que cuenta el especialista, más que con un «poder sobrenatural», tiene un vínculo estrecho con la noción nahua de persona y con la riqueza y prosperidad que se atribuye a la generación y reproducción de relaciones sociales. Tenemos así que la intercesión y la acción ritual implican una suerte de «coactividad», por seguir un término acuñado por Pitrou (2015), en la que ambas partes involucradas entran en relación para mitigar la violencia, esto es, para propiciar la vida. Al mismo tiempo, el vínculo establecido entre la humanidad alterna y el *tesiftero* revela de manera compleja cómo pueden articularse los modos de relación de la depredación y la alianza: un acto violento inicial se convierte en un intercambio pacífico, siempre inestable y capaz de revertirse.



LA LABOR CHAMÁNICA
DEL *TESIFTERO*
CONSTITUYE UNA
RELACIÓN PROCESUAL,
INESTABLE, EN
CONSTANTE
PRODUCCIÓN Y
DEFINICIÓN.

El espíritu es un cuerpo: la mirada chamánica

Como se vio, un aspecto distintivo del proceso iniciático reside en consumir el alimento del otro y en adoptar su corporalidad. Atendiendo a la noción nahua de persona, la afirmación puede tomarse como literal. Los nahuas conciben el cuerpo como un receptáculo, una «ropa» o «vestido», de lo que podría denominarse un sistema anímico interno. Este sistema, vinculado con el alma-corazón (*yolotl*) que representa el operador central, está constituido por una serie de «espíritus-pulsos» que palpitan en las coyunturas, a manera de pequeños corazones que replican el corazón central. Esta configuración de *espíritus*, considerada en su conjunto, recibe el nombre de *espíritu* en singular y forma una entidad unitaria: una suerte de silueta anímica antropomorfa que engloba el perímetro y volumen del cuerpo orgánico. El *espíritu* reproduce la forma del contenedor que lo confina, a la manera (cabría recurrir quizá a esta comparación) de las muñecas rusas. De acuerdo con los nahuas, constituye «un doble cuerpo», una interioridad antropomorfa revestida de cierta materialidad y provista de aquellos atributos —*hábitus*, sexualidad, capacidad reproductiva— que caracterizan al cuerpo orgánico (*tonacayo*). Si el cuerpo carnal se «viste» con ropa, explican los nahuas, el cuerpo que es el *espíritu* tiene al cuerpo orgánico, exterior, como su «vestido» o su «ropa» (Lorente, 2020b). El *espíritu* es la entidad que opera la externalización en los sueños y el «cuerpo» activo en la iniciación.

Es, pues, el *espíritu*-cuerpo el que transforma su corporalidad con la comida del otro. Este aspecto torna al *espíritu* del *tesiftero* en un cuerpo humano alterno, una segunda corporalidad que se corresponde con la de la alteridad de la humanidad subacuática. El *espíritu*, en tanto cuerpo, tiene su propia perspectiva y, desde esta concepción, la desincorporación del cuerpo orgánico y su transformación en un miembro de la humanidad alterna equivale a una metamorfosis perceptiva: se considera que el *tesiftero* adquiere el punto de vista de la hu-

manidad depredadora, un tipo de mirada de la que carece la humanidad solar actual de los nahuas serranos¹⁴.

Acorde con esta conceptualización, los nahuas serranos hablan de la humanidad subacuática como de *espíritus*, entidades etéreas, «aire de adentro del agua»; ésta, por así decir, representa la perspectiva «externa», la manera en que un cuerpo carnal humano concibe al *espíritu*-cuerpo desincorporado. Pero las exégesis y descripciones de las experiencias oníricas de los *tesiferos* plantean lo que en apariencia pareciera una contradicción: la humanidad alterna constituye una humanidad «corporal»; los *espíritus* no carecen de cuerpo, son «cuerpo» desde la perspectiva de un *espíritu*-cuerpo. Sólo para los nahuas serranos la humanidad subacuática es una comunidad de *espíritus*, un mundo espiritual; para el *tesifero* se trata de una humanidad física y corporal, material: una humanidad con el mismo estatus ontológico de existencia que la de los nahuas. No obstante, su corporalidad es *otra*: mestiza, con atuendos que son armas arrojadizas, «güeros» con trajes de charro. La diferencia de mirada reside precisamente ahí: en tratarse de otro tipo de «cuerpos» humanos.

Así, mientras los nahuas perciben con los ojos de su cuerpo carnal (*tonacayo*), la humanidad-otra subacuática percibe con los ojos de un «cuerpo» (de un *espíritu*-cuerpo) mestizo. La diferencia entre las miradas comprende la totalidad de los respectivos mundos, que son contruidos desde puntos de vista corporalmente distintos. De este modo, y acorde con la lógica que distingue entre la mirada del cuerpo orgánico y del *espíritu*-cuerpo, se explica que todas aquellas sustancias que los serranos identifican como «espirituales», como neumas o etéreas (olores, fragancias, humo, vapores, exhalaciones), constituyan desde el punto de vista de la humanidad subacuática materias «sólidas», sustancias densas, compactas y corpóreas: el olor de la carne, el aroma de una flor, una fruta o una semilla, o el efluvio espumoso del pulque son, en términos de la humanidad

14 Véase, acerca de las corporalidades humanas y las humanidades recíprocas atribuidas, entre sí, por los seres humanos y no-humanos en las ontologías animistas, (Descola, 2012, pp. 215-220).

alterna, verdadera carne, flores, frutas, semillas y pulque en su materialidad o sustancialidad terrenal (esto reviste implicaciones en la lógica que rige la depredación o rapiña terrenal de la dimensión separable [olor] de las primeras sustancias, concebidas desde el mundo del agua como los mismos productos terrenales depredados en la sierra por los fenómenos meteorológicos). Si la humanidad subacuática es humana y corporal, sus alimentos son también «materiales», iguales a aquéllos del ámbito terrenal del que proceden.

El mundo-otro adopta en la mirada serrana el aspecto de las piedras que contornean el cauce de los manantiales e interrumpen o desvían la corriente. No obstante, en la mirada de la humanidad subacuática se trata de casas o edificios de varios tamaños que, en función de su número, conforman pueblos o ciudades. No se involucra aquí la relación especular «sustancia espiritual = materia sólida»; se trata de materialidades ontológicamente distintas para los nahuas y la humanidad alterna. Dos paisajes materiales, pero ontológicamente diferenciados.

Sin embargo, es en lo que atañe, cabría decir, a los medios de vida o subsistencia de la humanidad alterna donde el cambio de punto de vista incide en el distinto signo que se atribuye a la lógica de los mismos. Así, las granizadas no son tales para la humanidad alterna, ya que el granizo son semillas y la devastación producida en las milpas serranas, un proceso concebido en términos agrícolas de «cosecha». Otro tanto sucede con las «enfermedades» anímicas desencadenadas por el robo del *espíritu* atribuido a la humanidad alterna (en la percepción serrana), que en términos de la humanidad subacuática son «matrimonios» que nada tienen que ver con la enfermedad, sino con el «tránsito» del cónyuge al hogar familiar del contrayente. A su vez, los relámpagos son los cohetes que anuncian la boda celebrada entre un miembro de la humanidad alterna y un hombre o una mujer nahuas abatidos por la descarga, mientras que el rayo, como se vio, es el efecto del látigo arrojado desde las nubes por la humanidad-otra. En síntesis, la confrontación entre las miradas de ambas humanidades revela con frecuencia que las actividades que parecieran dirigidas a la perpetuación de la vida emprendidas por una humanidad semejante a la nahua (que cosecha, celebra bodas o se casa) son percibidas por la humanidad serrana como predatorias o de ra-

piña hacia los bienes o los propios seres humanos. El *tesiftero*, al que se le atribuye la posesión de dos corporalidades humanas diferenciadas y susceptibles de desempeñarse en dos humanidades ontológicamente distintas y en conflicto, adquiere sus facultades como ritualista, además de por las relaciones sociales referidas, del hecho de sostener, gracias a su «doble visión», que la situación agonística —la lógica predatoria que rige el otro lado de la existencia— pareciera ser más el resultado del punto de vista de la humanidad nahua serrana que de la «intencionalidad» esgrimida por los sujetos que habitan el mundo-otro. Es, pues, la «mirada humana» la que hace la depredación.

Adoptar el punto de vista de la otra-humanidad se convierte entonces en una estrategia ritual decisiva para el desempeño político del ritualista. Pero esta situación no se considera inmediata y resultado *hic et nunc* de la asunción de la corporalidad alterna por el mero hecho de consumir la comida del otro. Requiere, explican los *tesifteros*, un proceso de aprendizaje y de dominio perceptual, que se identifica estrechamente con la noción de «aprender a soñar», de ejercer un tipo de mirada en el transcurso de las experiencias oníricas identificadas con una desincorporación y un «habitar» en el mundo-otro subacuático de la humanidad alterna.

Aunque los *tesifteros* se refieren en español a este proceso con el verbo «soñar» (acto al que aluden en ocasiones con el término náhuatl *temiqui*, «soñar»), un aspecto significativo que permite acercarse a su especificidad y delimitarlo conceptualmente es que no lo identifican de manera exclusiva con la noche. «Soñar», en este contexto, no es únicamente un acto o estado nocturno. Se habla a menudo de una experiencia diurna, en los mismos términos que este tipo de «sueño», a la que se designa como «privarse» o «quedarse privado». Los sueños iniciáticos comprenderían, pues, sueños diurnos y sueños nocturnos, y no atenderían tanto a la temporalidad de la acción como al acto-estado de acceder al mundo-otro subacuático en el que, como se mencionó, es perenne la oscuridad, «siempre es de noche», debido a su carácter presolar. Como indicó un *tesiftero*, al soñar debía «llevar consigo una luz para poder orientarse». A los dos términos empleados para describir estos desplazamientos —al «soñar» nocturno y al «quedarse privado de día»— se les contrapone el «despertar», concebido como

una reincorporación y conclusión del proceso (Lorente, 2015, 2017, pp. 126-127).

El aprendizaje que involucran los desplazamientos en estado de *espíritu*-cuerpo es, en primer lugar, perceptivo. Además de adquirir cierto control sobre el proceso y un dominio consciente del hecho de ejercer una corporalidad-otra, «soñar» se identifica con adquirir un conocimiento visual sobre lo que los seres y las cosas son al ser aprehendidos desde el punto de vista de la humanidad alterna. Se trata, en suma, de «soñar la mirada de los *espíritus*», en términos legos, lo que para el *tesiftero* se traduce en ver ejerciendo un cuerpo mestizo de otra humanidad.

El aprendizaje comienza durante los banquetes iniciáticos y después continúa en los vínculos de comensalidad establecidos entre el ritualista y la humanidad alterna. Comer juntos propicia el aprendizaje de la perspectiva de la humanidad-otra, pero no sólo por la transformación corporal que ello implica, sino por el hecho de que con frecuencia el alimento juega el papel principal de «objeto» cuya naturaleza se modifica dependiendo de la mirada (ciertas gotas de agua son «arvejones», el granizo son semillas pero también «naranjas»... y las piedras donde se guarda el alimento son «almacenes» con «puertas», donde se encuentra embodegada la provisión de semillas y vegetales «cosechados» en el ámbito de la humanidad serrana).

Esta centralidad del alimento en el aprendizaje onírico es central en la definición de los ejes y las lógicas sobre los cuales el *tesiftero* elabora sus estrategias de intervención, esto es, sus técnicas y modalidades rituales dirigidas a gestionar contextos de «violencia colectiva» (Galinier 1990a, p. 157) y poner en marcha, entre sociedades humanas en discordia, distintas acciones de política cósmica.

Los protocolos de la política cósmica y la lógica de las ofrendas

Las modalidades de mediación del *tesiftero* se concretan en el empleo de ofrendas y lenguaje ritual. Las ofrendas intervie-

nen en dos contextos durante la estación húmeda, cuando se considera que la humanidad del agua se encuentra activa y «aprovisionándose» de recursos. Estos contextos son la caída de granizo y los rituales terapéuticos. No abordaremos los pormenores de cada uno, los cuales hemos descrito con detalle en otro lugar (Lorente, 2008; 2011a, cap. 4; 2016). Por ahora nos detendremos en la lógica subyacente y en la manera en que las ofrendas son concebidas y «funcionan» inscritas en el complejo cosmológico del sacrificio arriba abordado.

Las ofrendas contienen, sea con exclusividad (las asociadas con el granizo) o acompañadas de miniaturas de objetos (las terapéuticas), semillas como elemento principal. Se trata, cabría decir, de «ofrendas agrícolas» cuyo contenido se corresponde con los principales cultivos de la sierra: arvejones, habas y maíz. Ofrendas y alimentos agrícolas se presentan indisociables en el término *tlaxtlahuis* «ofrenda». Hay que enfatizar que, junto a identificarse con el alimento predominante de la humanidad alterna, y de figurar en los modos de relación con la alteridad que facultan al *tesiftero* como especialista, durante el siglo pasado las semillas (del mismo tipo que aquellas ofrecidas al mundo-otro) integraban el «pago», denominado también *tlaxtlahuis*, que las comunidades o los individuos concretos entregaban al *tesiftero* por haber efectuado su «trabajo» (Lorente, 2011a, cap. 4; 2017). De este modo, es muy probable que las semillas se identifiquen estrechamente con la definición de los actos de retribución que afianzan al mismo tiempo una lógica y un vínculo de interdependencia basada en la noción de «nutrir», que los nahuas asocian con la transmisión de «fuerza» (Good, 2011).

Las ofrendas agrícolas se donan en situaciones en que se busca neutralizar o atenuar la dimensión de depredación identificada con las acciones vitales de la humanidad alterna. Así, al conjurar las granizadas, el *tesiftero* anuncia en su oración dirigida a las nubes: «porque aquí no queremos que caiga su arvejón de ellos / porque es su comida / que puede perjudicar en éstas nuestras semillas» (Lorente, 2011a, cap. 4; 2016). La conclusión del acto de intercesión se corresponde con la entrega de semillas a la humanidad subacuática que, se indica, sustituyen a aquellas que no fueron «cosechadas» de los campos de cultivo. En los ritos terapéuticos, las semillas constituyen

dones que integran parte del «pago» entregado a la humanidad alterna a cambio del *espíritu* del enfermo. La agresión percibida desde el punto de vista nahua serrano es revertida mediante la entrega voluntaria de alimento agrícola que se presenta bajo la forma de una donación de carácter compensatorio: en el primer caso, de forma directa y simétrica, y en el segundo, como parte de un don mayor que incluye también y miniaturas antropomorfas que reemplazan el *espíritu* del paciente recuperado (Lorente, 2011a, cap. 4; 2016). Si se atiende al contenido principal de las ofrendas (semillas, en un caso, y miniaturas, en otro), se asiste a la definición de una situación regida por una lógica que hace explícita la conmutación de la predación por la donación voluntaria, recurriendo a dones considerados como dotados de equivalencia e identidad: la «apropiación» violenta de un elemento es revertida por medio de la entrega, no agonística, de un elemento del mismo tipo (y no de «sustitutos», desde la perspectiva de la humanidad alterna). Esto pone en evidencia que aquello que se trastoca no son los elementos involucrados en el intercambio, sino el modo de relación basado en la rapiña o depredación, que se torna abiertamente en un acuerdo de transacción asumido por ambas partes.

Es el *tesiftero* quien, ejerciendo la mirada de su corporalidad otra, contribuye a establecer en el ritual los términos del acuerdo, pero buscando en este proceso «sacar alguna ventaja en el juego» (Hamayon, 2011b): equivalentes en la mirada de la humanidad alterna, el número de semillas ofrendadas será, sin embargo, mucho menor que la pérdida de la milpa por el granizo y las miniaturas canjeadas por el *espíritu* del paciente no implicarán la pérdida de una vida para la humanidad serrana. De esta manera, en la reversión de la depredación en intercambio no sólo se asiste a una entrega controlada y voluntaria de recursos, sino al hecho de reducir los daños de la pérdida de bienes, mediante la entrega de elementos que, sin percibirse como sustitutos, no representan para los nahuas serranos una merma sustancial y, al mismo tiempo, no afectan las necesidades vitales de la humanidad alterna para reproducir el mundo-otro ni desequilibran la lógica sacrificial que llevará a la retribución de la maquinaria cósmica en forma de agua de regadío y de lluvia al mundo serrano. La política cósmica evidencia que, aunque se asuma una suerte de

expectativa natural por parte de la humanidad nahua, o de devolución sacrificial de recursos a la humanidad subacuática, como requisito para la producción de vida en forma de donaciones de agua y de lluvia, las maneras en que esto puede llevarse a cabo aceptan negociaciones de carácter ritual que, sin incurrir en detrimento del receptor, preservan, sin embargo, una parte de los recursos vitales, escamoteados a la rapiña por el forzado donador.

Cabe enfatizar que las ofrendas, que en todos los casos incluyen alimento agrícola y presiden los actos de intercesión, presentan una significativa dimensión implícita. La comida no constituye sólo parte del don «pacificador» dirigido a revertir un sistema rapaz de obtención de recursos mediante la entrega de dones en un contexto no agonístico, o en enfatizar un intercambio que permita cierto tipo de convivencia «social» entre ambas humanidades. Las semillas integran el proceso mismo de mediación, a manera del recurso que establece las condiciones de posibilidad para que el acuerdo pueda llevarse a cabo. El modo de relación basado en el compadrazgo, como se vio, supone un vínculo procesual que implica una constante reactualización, por medio de intercambios recíprocos de alimentos entre el ritualista y los seres del mundo-otro. Es al entregar las ofrendas, en el proceso de mediación, cuando opera la retribución: una parte de los dones alimenticios de la ofrenda está destinado, se dice, a ser consumido por el ritualista y la humanidad alterna en el acto de entrega de la misma. Disponer una ofrenda genera un banquete ritual que, como contexto de comensalidad, contribuye a reactualizar la relación, permite orientar el comportamiento del otro y «forzar» la aceptación y la acción, tornando eficaz la negociación. La situación involucra la «corporalidad alterna» o «*espíritu*-cuerpo mestizo» del *tesiftero* que, en su calidad de humanidad alterna, se considera facultado para participar en dicha alimentación: «cuando llego [para disponer la ofrenda] —explicó un especialista—, entonces, haga de cuenta, *comemos juntos con ese mismo olor*». Sólo a un *espíritu* le es posible consumir el aroma de los alimentos; ofrecer y participar en el banquete es privativo de aquél a quien se atribuye una identidad ontológica con la humanidad subacuática, así como la capacidad de establecer un acuerdo en términos de la parte que va a recibir la compensación.

Pero el suministro de alimento agrícola no opera por sí mismo. Al banquete compartido se le suma el empleo de la palabra por parte del *tesiftero*, recurso central tanto en el proceso de intercesión ante la humanidad alterna como en la dinámica que rige las relaciones de compadrazgo y sirve de modelo a la mediación.

Como en los vínculos nahuas de parentesco ritual, el *tesiftero* hace uso persuasivo de los discursos, las exhortaciones y las enunciaciones de premisas morales que guían los comportamientos sociales. En su retórica priman las formas reverenciales, respetuosas¹⁵. El compadrazgo contraído con la humanidad alterna permite, y exige, al *tesiftero* adoptar este tipo de registros. Así pues, el modo de relación parental empleado para definir el vínculo del especialista involucra el uso del lenguaje ritualizado como un modo de conducta inherente a la relación; un tipo de lenguaje que, en el contexto de la mediación, reviste toda su efectividad: el *tesiftero* emplea el habla entre compadres para deslizar las preocupaciones o solicitudes serranas en un contexto proclive a la aceptación. Las obligaciones inherentes a los lazos de parentesco ritual se traducen en que el contenido de su oratoria deba ser escuchado y atendido, así como respondidas sus demandas y solicitudes de ayuda.

La política cósmica ejercida por el especialista se concreta así en una serie de oraciones enunciadas, bien al entregar las ofrendas, o bien en los contextos dominados por la predación de la humanidad-otra. Las oraciones que enuncia el ritualista constituyen un tipo de parlamento en el que, siguiendo a Severi (1996), podría decirse que opera «una metamorfosis del enunciadador», donde el especialista se desdobla alternativamente en dos actores: un miembro de la humanidad nahua que defiende los recursos de los serranos y explica el motivo de querer preservarlos; y un miembro de la humanidad alterna que persigue consumir estos recursos. Cuando amenaza el granizo en la sierra, suele decirse que el *tesiftero* les «habla» a las nubes y que se le oye conversar con la gente del agua que quiere «cosechar» las milpas. Desde la perspectiva del espe-

15 Acerca de un análisis del lenguaje ritual del compadrazgo en la Sierra de Texcoco, véase Peralta (1998).

cialista, no obstante, el otro con quien habla es una parte de sí mismo. Entran en juego las dos humanidades ontológicamente distintas que coexisten en el ritualista: el cuerpo carnal *tonacayo* y el *espíritu*-cuerpo interno, entendido como «doble cuerpo». La oración conjuratoria, un texto variable que expresa este diálogo de maneras ligeramente diferentes y atiende a contextos precisos, recoge el desdoblamiento del ritualista en las dos humanidades. Entonces, en lo que atañe al *tesiftero*, más que de transformación del enunciador, cabría hablar de dos voces humanas pertenecientes a la misma persona.

El fragmento de una de estas «oraciones» conjuratorias dirigidas a alejar el granizo, analizadas con detalle en otro lugar (Lorente, 2011a, cap. 4; 2016), es útil para ilustrar este aspecto. El *tesiftero* se expresa al comienzo como un enunciador identificado con la humanidad alterna y, en la afirmación final, como un representante de la humanidad nahua que trata de ejercer la persuasión para evitar la agresión:

Y hago un esfuerzo, mi destino viene por mí,
tengo que hablar con ellos, mis hermanos [...]:
¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo!
En estas semillas, cuando coman, comamos,
tantitos arvejones, comida de arvejones,
tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay,
aquí tenemos poquitos; no podemos dar a los hermanos que
viven en la Tierra Humanidad.

Los nahuas comparan explícitamente al *tesiftero* con un abogado («licenciado»), en su papel persuasivo para arbitrar ante el mundo-otro a favor de la humanidad serrana. Pero la intercesión del ritualista comprende una bidireccionalidad; en los contextos en que se requiere la mediación, los rezos ilustran que el especialista se adscribe alternativamente a las dos humanidades: como representante de los nahuas serranos ante el mundo-otro y de los miembros de la humanidad subacuática ante las comunidades serranas. Desde esta perspectiva, cabría tal vez pensar su labor en términos afines al papel del líder-representante en la teoría del poder en ausencia del Estado formulada por Clastres: el *tesiftero* pareciera constituirse en un tipo de funcionario «que habla en nombre de la sociedad

cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades» (2001, p. 113). Lo distintivo es que la figura del *tesiftero*, en tanto intercesor, pareciera constituirse al mismo tiempo en un portavoz y representante de dos tipos de sociedades humanas, de dos humanidades ontológicamente diferenciadas a las que pertenece, dos tipos de sociedades con orientaciones ideológicas y económicas diferenciadas —una de las cuales se dedica a la agricultura como actividad principal y la otra a la obtención predatoria de recursos en el mundo nahua serrano—. Estas dos sociedades, en cierto modo, son consideradas como los polos de un *continuum* y se constituyen en el mundo-otro cada una de la otra: ancestros presolares depredadores enfrentados —pero también vinculados puntualmente en relaciones de mediación e intercambio— con una humanidad actual agrícola.

En la cosmología serrana podría tal vez concluirse que «el chamanismo es la continuación de la guerra por otros medios, pero eso no tiene nada que ver con la violencia misma, sino con la comunicación» (Viveiros de Castro, 2005, p. 343). La reversión de la lógica predatoria, que constituye el momento sacrificial inicial del ciclo cósmico de intercambio, operada mediante ofrendas y un lenguaje ritual orientado al convencimiento, incide en la consecución, de manera empero fugaz e inestable, de una suerte de entente pacífica en la coexistencia entre las dos humanidades: la mediación ritual consiste en la sustitución de la competencia que afecta a los recursos vitales por un principio de redistribución de productos agrícolas operado, en los contextos de apropiación violenta de la humanidad alterna, por el especialista.

Conclusión

Tradicionalmente, los estudios de religiones comparadas efectuados en un contexto americanista han argumentado en favor de la dicotomía entre dos modalidades religiosas: el chamanismo siberiano, por un lado, y los cultos agrícolas de Mesoamérica y los Andes, por otro. Esto en gran medida se



EL CHAMANISMO SE
UBICA EN LA RELACIÓN
CON EL OTRO Y LAS
ACTIVIDADES CON
QUE SE ASOCIA A LA
ALTERIDAD.

correspondería con dos formas contrastantes de organización social: grupos de cazadores-recolectores nómadas y sociedades agrícolas sedentarias. Esta distinción figura ya en la obra clásica de Müller (1855), que habla del chamanismo de los pueblos cazadores americanos frente a religiones sacerdotales de pueblos agrícolas mesoamericanos y andinos. Con matices, la dicotomía es retomada en buen número de trabajos posteriores, que agregan aspectos derivados, como la flexibilidad del chamanismo, carente de dogmas y de corte más personalista, frente al tenor más jerárquico e institucional de la ritualidad de los agricultores sedentarios; esta dicotomía aparece, por ejemplo, en dos estudios de Métraux (1963, 1967). Más recientemente, Fausto (2007, p. 498) se refiere también a una suerte de «tradición chamánica Sibero-Americana» vinculada con grupos cazadores a lo largo del continente y con elementos distintivos comunes. En el mismo sentido, Viveiros de Castro (2004) llama la atención acerca de que el perspectivismo surge asociado con dos características de las sociedades amazónicas: la valoración simbólica de la caza y la importancia del chamanismo. Podría entonces deducirse que el chamanismo-cacería resultaría extraño a una ideología de agricultores.

En el caso mesoamericano, estudios recientes sobre sociedades precolombinas muestran la complejidad de la articulación entre ambos modelos conceptuales. Entre los mexicanos, por ejemplo, Olivier (2015) ha demostrado cómo se asiste al entrelazamiento entre una matriz cinegética procedente de una ideología de cazadores, asociada con el sacrificio, que servía para fundamentar el poder, y un modelo sustentado en los ciclos agrícolas y vinculado a las bases económicas de las sociedades mesoamericanas. En su investigación, Mixcóatl, dios de la cacería, a la vez cazador y presa, presenta claras asociaciones con la fertilidad de la tierra, junto a una doble identidad de sacrificante y sacrificado. En este sentido, atendiendo a Mesoamérica, el autor plantea: «¿no convendría cuestionar la validez de nuestras rígidas categorías económicas —agricultura versus cacería—, que tal vez no correspondan exactamente al sistema de pensamiento indígena?» (2015, p. 643).

En el campo de la etnografía mesoamericanista reciente, dos estudios problematizaron las articulaciones entre la cacería (incluyendo el sacrificio) y la agricultura de una mane-

ra explícita. La consideración de ambos permite reparar en la coexistencia, con sus variantes, de modelos ideológicos cinegéticos y agrícolas en la cosmología y la praxis ritual de los pueblos indígenas actuales de México, poniendo de relieve distintas modalidades de entrelazamientos conceptuales y complejidades rituales. Así, Danièle Dehouve (2008), recurriendo a fuentes del siglo XVI y a su propia etnografía de los tlapanecos de Guerrero, revela cómo el modelo de alianza matrimonial que Hamayon (1990) describe como eje operativo en el contexto cinegético del chamanismo siberiano figura tanto en el vínculo entre el cazador y su presa como entre el agricultor y sus cultivos. Un modelo común domina ambas actividades de obtención de recursos inscritas en ciclos de intercambio y ligadas a momentos de restitución y regeneración (vinculadas con la enfermedad como predación en caso de transgresión: cuando la deuda no es saldada con la devolución de los restos de los productos, es el alma del cazador o del agricultor la que toma las potencias; el intercambio recíproco deviene entonces auténtico *sacrificio* humano de sustitución o compensación). Por su parte, Johannes Neurath analiza cómo, entre los huicholes, la cacería del venado, un rito de depredación en el que el animal se ofrece al cazador, está inserto en un contexto ritual agrícola donde destaca la alianza con las deidades del maíz. La cacería es un rito chamánico en el que presa y cazador cambian sus papeles, pero los mitos muestran, a su vez, cómo el cazador fracasado se transforma, mediante una alianza, en agricultor. En la cacería se articulan relaciones antagónicas de depredación y alianza, mientras que, recíprocamente, imágenes cinegéticas dominan varios ámbitos de la agricultura: «el primer elote no es cosechado sino cazado» (Neurath, 2010, p. 553).

Es posible inferir de ambos estudios ciertas lógicas etnográficas que parecieran emerger de estos contextos, donde se articulan, o entrelazan, nociones y modos de relación agrícolas y cinegéticos. Se puede citar, por ejemplo, una reversibilidad de las posiciones de presa y cazador, que conllevan a una inversión de la cacería; la identificación frecuente del sacrificante con el sacrificado o víctima; cierta concepción del sacrificio asociada con la actividad cinegética; la depredación anímica, en forma de enfermedades, operada por las deidades en res-

puesta al impago de una «deuda» y dentro de amplios ciclos de intercambio recíproco de recursos; o la relación de la cacería con las cosechas o la fertilidad agrícola y la fecundación de la tierra, unida a una tensión entre modos de relación basados en la predación o toma de recursos, y el intercambio (alianza) regulado. Estas lógicas implican la ubicación de las prácticas chamánicas, o lógicas chamánicas, en el entrecruzamiento conceptual de ambos modelos o modos de relación, y revelan que, en la realidad etnográfica de México, chamanismo y agricultura no son actividades o instituciones separadas la una de la otra.

En lo que atañe a lo que cabría denominarse como la tradición chamánica de la Sierra de Texcoco, es posible distinguir algunos de estos rasgos en la etnografía analizada más arriba. Tenemos igualmente un contexto agrícola en el que se inscriben nociones y actividades vinculadas con la depredación-cacería. No obstante, a diferencia de los estudios anteriores, el chamanismo no se inscribe sólo en situaciones concretas de «toma de recursos» (cacería del venado, cultivo agrícola) —un aspecto señalado por Hamayon (2011a, p. 63) como distintivo de la relación estructural entre el chamanismo y la cacería como «una cierta “concepción de relación con el mundo”, que consiste en aprehenderlo en su calidad de “don natural”—, sino que se inserta en la conceptualización general de la dinámica del sistema cosmológico, en la cual la primacía de la lógica sacrificial como motor que echa a andar el funcionamiento del mundo —lo que cabría llamar una «economía general del cosmos» (Galinier, 1990b, p. 265)— desvincula en cierto modo el ejercicio, o el éxito, de la actividad humana concreta, sea ésta ritual o productiva (cazar o cultivar) de la lógica chamánica. De acuerdo con Olivier (2015, p. 644), «el sello sacrificial del sistema cinegético mesoamericano constituye, sin duda, la principal característica que lo hace distintivo y original», y en lo que concierne a la tradición chamánica texcocana este principio, inserto en el sistema cosmológico, resulta patente: una lógica sacrificial cinegética asimilada en un contexto anual-temporal vinculado con los ciclos agrícolas y el cultivo del maíz, pero limitada a la época de lluvias, a la estación húmeda, donde la conceptualización y la práctica chamánica cobran primacía.

En este sentido, aunque su nombre alude a las cosechas, no debe reducirse el papel del *tesiftero* a un mero «especialis-

ta agrícola» dedicado a la preservación del sustento humano. Desde un punto de vista cosmológico, y si bien es cierto que protege las semillas, a la violencia de la humanidad alterna están expuestos en la sierra todos los recursos vitales de los hombres, incluidos los propios seres humanos. La lógica sacrificial, asociada en Siberia con los pueblos ganaderos y con la lógica de la filiación, más que con la alianza chamánica (Hamayon, 2011a), y también problemática en la etnología amazonista, donde ha sido leída en términos de la mediación efectuada por la figura del chamán (Viveiros de Castro, 2005), pareciera, sin embargo, ocupar el lugar central en la tradición y praxis chamánica nahua, que descansa precisamente en una lectura en términos cosmológicos de este concepto (Lorente, 2011a).

En la sierra, la cacería del venado dejó de practicarse hace más de medio siglo y la caza, en tanto actividad, no revistió nunca una importancia central para la subsistencia alimenticia. Hoy se practica esporádicamente y está centrada en presas menores (ardillas [*Sciurus*] y tuzas [*Geomydae*]), de forma no ritualizada. La agricultura se inscribe en la topografía regional en forma de tierras comunales, parcelas y canales de regadío, y reviste un fuerte peso simbólico, pese a ser una actividad de autoconsumo en una población de campesinos-proletarios que se desplazan diariamente a las ciudades de México y Texcoco para trabajar. En este contexto, el chamanismo pareciera tener más que ver con la relación con el *otro*, una alteridad existente en el interior de la sierra y que cobraría presencia, sobre todo asociada con los fenómenos meteorológicos y, en específico, con la noción de *tiempo*, ante la que el *tesiftero* sí parece concentrar todo su interés.

El chamanismo se ubica en la relación con el otro y las actividades con que se asocia a la alteridad. En la sierra se trata de una alteridad humana que es definida como «enemiga», aunque supone a la vez una humanidad con la que las relaciones no puedan nunca evitarse y la convivencia resulta obligatoria. Se trata, además, de una humanidad con la que los lazos de parentesco manifiestan que la alteridad que reviste es *relativa*. De manera recurrente, los nahuas son asimilados a la humanidad alterna «enemiga» mediante el golpe de un rayo o una enfermedad, y, como ocurre en sociedades amerindias de economía guerrera o cazadora, son incorporados como parientes afines (Descola,

1993; Viverios de Castro, 1992; Vilaça, 2005). La depredación constituye una lógica para ganar miembros y hacer parientes. Es la humanidad «otra» de los nahuas la que convierte a los nahuas en «otros». El acto cosmológico sacrificial de incorporación de la humanidad nahua representa un movimiento de asimilación¹⁶. El proceso de identificación, cabría decir, entre sacrificante y sacrificado, entre cazador y presa, deriva en que los miembros de la humanidad nahua transferidos al mundo subacuático adopten la corporalidad y la identidad ontológica de sus «enemigos», su punto de vista y, a su vez, su naturaleza predatoria, así como que contribuyan a la prosperidad del mundo terrenal del que proceden, propiciando su renacimiento y depredándolo (*sacrificando* a sus exparientes) al mismo tiempo. No puede obviarse el hecho de que el proceso de «familiarización predatoria» (Fausto 2007, p. 500)¹⁷ por el que la humanidad alterna se reproduce recurriendo a la humanidad nahua se traduce en la producción de fertilidad. La lógica sacrificial deriva en la creación de una fuerza genésica asociada con la fecundidad de la tierra: la lluvia y el agua de regadío. Se trata de una cacería cósmica que responde a propósitos de fertilidad vegetal, principio central para la reproducción de todos los seres en una sociedad agrícola. La lógica cinegética o guerrera de la humanidad alterna revela que los modos de relación de la depredación y la alianza no están contrapuestos, y que el sacrificio y la asimilación del otro (de lo nahua por el *otro*) pueden contribuir a la reproducción y a producir vida.

La alteridad, como se vio, viene más de la concepción de la corporalidad que de la humanidad atribuida a los seres de estos ámbitos ontológicamente diferenciados. En la sierra, una suerte de «idioma de la corporalidad» (Galinier, 1990b, p. 265; 2020) constituye el eje principal para «navegar» en el sistema cosmológico y ejercer la praxis chamánica. La corporalidad

16 Los rituales terapéuticos del *tesiftero* se dirigen, precisamente, a revertir esta familiarización (Lorente, 2011a, cap. 4; 2012; 2016).

17 «Cada movimiento de apropiación incluye un proceso de fabricación-familiarización, que otorga a la entidad capturada los afectos distintivos y las disposiciones de las “especies” captoras [para transformarla en un miembro de sus comunidades]» (Fausto, 2007, p. 502).

afecta la interioridad de los seres humanos, los animales y los productos agrícolas, además, se torna, al encontrarse fuera de su continente original, en corporalidad equivalente desde el punto de vista de la humanidad alterna. Es en este contexto donde la doble identificación del *tesiftero* con la humanidad cazadora y la humanidad presa permite ejercer la intercesión, constituyendo el especialista, aquí sí, una suerte de mediador susceptible de ser asociado con las lógicas de reversibilidad cinegética documentadas en los contextos del chamanismo siberiano (Hamayon, 2011b) o amazónico, donde «el chamán es *al mismo tiempo* el “sacrificador” y la “víctima”» (Viveiros de Castro, 2005, p. 344).

No obstante, pese a esta doble identificación y reversibilidad del *tesiftero*, la escenificación del acto de mediación nada tiene que ver con el simbolismo o la imagen cinegética. En las sociedades cazadoras es común la adaptación del chamán al mundo de la presa por medio de la «animalización» (vestimenta, comportamiento, voz, etcétera), lo que explica su aspecto y conducta al negociar o interceder (Hamayon, 2011a, p. 67; Stépanoff, 2009, p. 8; Willerslev, 2004). No obstante, al criticar el uso de los términos «trance» y «éxtasis» para describir el comportamiento del chamán, Hamayon advierte (aunque aborda el modelo del «cazador») que es preciso entender la conducta del especialista «a partir de la concepción de los espíritus y la relación que se mantiene con ellos» (2011c, p. 29). En lo que atañe al caso nahua, asistimos a una suerte de «sello propio» frente al simbolismo ritual del chamanismo cinegético. Pese a operar en un contexto de depredación, es el manejo de las semillas y la representación de una comensalidad agrícola lo que en todas las situaciones de intercesión (conjuratorias o terapéuticas) define y explica la conducta ritual del *tesiftero*. Se asiste a una identificación con el mundo vegetal y con aquellos productos agrícolas cuyo crecimiento se logró gracias a la fuerza genésica del mundo-otro que es la lluvia y el agua de regadío. Así pues, no se busca aquí identificarse con los animales que se espera cazar, sino con aquellos recursos de los que los nahuas disponen como resultado de la acción predatoria-sacrificial primera de la humanidad subacuática.

La imagen mediadora del *tesiftero* bajo términos de intercambio agrícola no oculta ni se opone, sin embargo, a su iden-

tificación con la humanidad alterna y en consecuencia con la lógica predatoria que se atribuye al mundo-otro. El estatus ambivalente de los *tesifteros* explica con seguridad su escasa visibilidad social en las comunidades serranas y el que con frecuencia sean acusados de brujería o de ejercer, como facultad inherente, la predación por medio del apoyo de su contraparte del mundo-otro. Los relatos ilustran estas agresiones predatorias en forma de granizo enviado al campo de cultivo del ofensor; en los casos fallidos de curación, puede acusarse al *tesiftero* de haber «entregado» al enfermo a la humanidad subacuática a cambio de favores (Lorente, 2012). No obstante, debe precisarse esta actuación. No se trataría aquí, como en el chamanismo amazónico, de que el especialista ofrezca al dueño de los animales las almas de individuos transgresores o de enemigos para que se transformen en presas, como parte de un sistema más amplio de intercambios (Reichel-Dolmatoff, 1968). Más bien, la situación pareciera apuntar a que, al participar el *tesiftero* de la humanidad alterna, en tanto que miembro efectivo de esa otra humanidad, en su existencia terrenal incurre a veces a «inclinarse» la balanza a favor de la depredación sacrificial que permite la reproducción de la humanidad subacuática, comportamiento que, inscrito en los favores y la ayuda mutua que definen la relación de compadrazgo, redundan en la concesión recíproca de «ayuda» y colaboración con esa humanidad. Los frecuentes casos de asesinato de *tesifteros*, comunes en las décadas de 1970 y 1980, cuando el número de especialistas era mayor (acusados de destruir milpas con el granizo), atestiguan que este especialista, sólo en apariencia «agrícola» en ciertas ocasiones, desde el punto de vista de los vecinos, también puede ser un «sacrificador». Lógicas cinegéticas y agrícolas figuran una vez más, pero ahora imbricadas de manera en apariencia contradictoria y ambivalente —mediador y depredador— en la figura del propio especialista.

El entrecruzamiento de modos de relación asociados con la dinámica cinegética y la agricultura pareciera constituir la característica específica del chamanismo nahua, cuyo propósito principal, a diferencia de las tradiciones chamánicas siberianas y amazónicas, no se concentra en las actividades productivas, de toma de recursos cinegéticos o agrícolas que definen un sistema de intercambio e incurren en una «deuda»

inicial que debe saldarse luego mediante recursos equivalentes. La cacería y la toma de recursos existen, pero proceden *primero* del mundo-otro. El propósito del chamanismo pareciera ser entonces defenderse y negociar ante una humanidad «enemiga» (pero necesaria) que, en su dinámica de reproducción, amenaza constantemente la «vida», la identidad ontológica, la adscripción a las comunidades nahuas y las posesiones de los serranos. El papel del sacrificio, problemático en otras tradiciones chamánicas, encuentra aquí precisamente su principio rector. Aunque el chamanismo nahua opera, sobre todo, en la estación húmeda, y se liga con las semillas y los productos agrícolas como recurso predominante de intercesión, el hecho de que, siéndolo, no sea exclusivamente un chamanismo agrícola, sino basado en una concepción no-cazadora de la existencia humana, lo revela bien el testimonio de un *tesiftero* acerca de que, en sus visitas a la Ciudad de México, conjuraba allí el rayo para que no peligraran vidas ni propiedades humanas.

Referencias

- Aguirre-Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. México: INPI.
- De Alva Ixtlilxóchitl, F. (1985). *Obras históricas*, 2 vols. [tomo II, Historia chichimeca]. Edmundo O'Gorman (ed.). México: IHH-UNAM
- Chamoux, M. N. (1987). *Nahuas de Huauchinango. Transformaciones sociales en una comunidad campesina*. México: INPI / CEMCA
- Chamoux, M. N. (2011). Persona, animacidad, fuerza. En P. Pitrou, M. C. Valverde y J. Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica* (pp. 155-180). México: UNAM / CEMCA
- Chaumeil, J. P. (1998 [1983]). *Ver, saber, poder. El chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP / IFEA / CAEA
- Clastres, P. (2001 [1980]). La cuestión del poder en las sociedades primitivas. En P. Clastres, *Investigaciones en antropología política* (pp. 109-116). Barcelona: Gedisa.
- Códice Xólotl (1980), edición de Charles E. Dibble. México: IHH-UNAM
- Dehouve, D. (2008). El venado, el maíz y el sacrificado. *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología*, 4. México: INAH.
- Descola, P. (1993). Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, 126-128, 171-190.
- Descola, P. (2005 [1993]). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros, Alta Amazonia*. Bogotá: FCE
- Descola, P. (2012 [2005]). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fausto, C. (2001). *Inimigos Fiéis. Historia, guerra e xamanismo na Amazonia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Fausto, C. (2007). Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4), 497-530.
- Francfort, H. P. y Hamayon, R. N. (eds.) (2001). *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: International Society of Shamanistic Research, Akadémémai Kiadó.
- Galinier, J. (1990a). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / CEMCA / INPI
- Galinier, J. (1990b). El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los

- mazahuas. *Anales de Antropología*, 27, 251-267.
- Galinier, J. (2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. Hidalgo: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société d'Ethnologie, CEMCA
- Galinier, J. (2020). Prólogo. En D. L. Fernández, *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (pp. 9-13). México: Artes de México.
- García de León, A. (1969). El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8, 279-312.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Good, C. (2003). Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero. En D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas* (pp. 157-185). México: IIA-UNAM
- Good, C. (2011). Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida. En P. Pitrou, M. C. Valverde y J. Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica* (pp. 181-203). México: UNAM / CEMCA
- Hamayon, R. N. (1990). *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Hamayon, R. N. (2011a). El sentido de la «alianza» religiosa. «Marido» de espíritu, «mujer» de Dios. En R. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy* (pp. 61-87). México: IIH-UNAM.
- Hamayon, R. N. (2011b). «Los trucos de la transacción o cómo los cazadores siberianos juegan el juego del intercambio de vida». En Hamayon, R. N., *Chamanismos de ayer y hoy* (pp. 123-142). México: IIH-UNAM
- Hamayon, R. N. (2011c). Para terminar con el «trance» y el «éxtasis» en el estudio del chamanismo. En R. N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy* (pp. 15-35). México: IIH-UNAM.
- Heyden, D. (1983). *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. México: IIH-UNAM
- Ixtlilxóchitl, F. A. (1985). *Obras históricas*, 2 vols. [tomo II, *Historia chichimeca*]. Edmundo O'Gorman (ed.). México: IIH-UNAM
- Knab, T. (1991). Geografía del inframundo. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 31-57.
- Lambert, J. L. (2002-2003). *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*. París: Études Mongoles et Sibériennes.

- Lastra de Suárez, Y. (1980). *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. México: UNAM.
- López-Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE
- Lorente Fernández, D. (2008). Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco. *Anales de Antropología*, 42(1), 167-201.
- Lorente Fernández, D. (2009). Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía. *Cuicuilco, Nueva Época*, 16, (47), 201-223.
- Lorente Fernández, D. (2010). Granizadas de semillas, enfermedad y depredación en el chamanismo nahua: la mediación ritual a través de la polifonía de perspectivas. *Indiana* (Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut) 27, 163-191.
- Lorente Fernández, D. (2011a). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México, CIESAS / Ibero
- Lorente Fernández, D. (2011b). Tempes- tades de vida y de muerte entre los nahuas. En P. Pitrou, M. C. Valverde y J. Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica* (pp. 247-274). México: UNAM / CEMCA
- Lorente Fernández, D. (2012). Amores de manantial. Un episodio nahua de cura- ción en la Sierra de Texcoco. *Tla- locan. Revista de fuentes para el cono- cimiento de las culturas indígenas de México*, 28, 179-200.
- Lorente Fernández, D. (2015). Los sue- ños y la mirada de los espíritus. *Artes de México (Chamanismo. Os- curidad, silencio, ausencia)*, 118, 34-43.
- Lorente Fernández, D. (2016). Aromas y miniaturas: ofrendas de los grani- ceros de Texcoco en una cosmo- logía de circulación de esencias. En J. Broda (coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 299-348). México: Instituto de Investigaciones Histó- ricas, Universidad Nacional Autó- noma de México.
- Lorente Fernández, D. (2017). Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Tex- coco: repensando el don, la expe- riencia onírica y el parentesco espi- ritual. *Dimensión Antropológica*, 70 (24), 101-150.
- Lorente Fernández, D. (2020a). *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. México: Artes de México.
- Lorente Fernández, D. (2020b). La confi- guración alma-espíritus: interiori- dades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texco- co. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 59, 131-164.

- Madsen, W. (1955). Shamanism in México. *Southwestern Journal of Anthropology*, (11), 48-57.
- Martínez González, R. (2011). *El nahualismo*. México: UNAM.
- Mauss, M. (1979 [1923-1924]). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En M. Mauss, *Sociología y Antropología* (pp. 153-263). Madrid: Tecnos.
- Mauss, M. y Hubert, H. (2010 [1899]). Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio. En M. Mauss y H. Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón* (pp. 71-181). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Métraux, A. (1963). Religion and Shamanism. En J. H. Steward (ed), *Handbook of South American Indians*, 5, *Bulletin 143* (pp. 559-599). Washington: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution.
- Métraux, A. (1967). *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Éditions Gallimard.
- Montoya Briones, J. J. (1964). *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*. México: INAH
- Müller, J. G. (1855). *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*. Basilea: Schweighauserische Verlagsbuchhandlung.
- Neurath, J. (2010). Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas. En L. López Lujan y G. Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 547-573). México: INAH / IIH / UNAM.
- Nutini, H. y Bell, B. (1989). *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. México: FCE.
- Olivier, G. (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl «Serpiente de Nube»*. México: FCE / IIH-UNAM / CEMCA
- Palerm, A. y Wolf, E. (1972). *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SEP-Setentas.
- Pedersen, M. A. (2011). *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press
- Peralta, V. (1998). Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 381-398.
- Perrin, M. (1992). *Les Practiciens du rêve. Un exemple de chamanisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Perrin, M. (1995). Lógica chamánica. En I. Lagarriga, J. Galinier y M. Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*

- rica (pp. 1-20). México: CEMCA / Plaza y Valdés / Ibero / Plaza y Valdés.
- Pitarch, P. (2012). La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas. En P. Pitarch y G. Orobitg (eds.), *Modernidades indígenas* (pp. 87-112). Berlín y Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Pitrou, P. (2011). Introducción. En P. Pitrou, M. C. Valverde y J. Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica* (pp. 9-39). México: UNAM / CEMCA
- Pitrou, P. (2015). Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a «general pragmatics» of life. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(1), 86-105.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1968). *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Severi, C. (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya-Yala.
- Stépanoff, C. (2009). Devenir-animal pour rester-humain. Logiques mythiques et pratiques de la métamorphose en Sibérie méridionale. *Images Re-vues*, 6.
- Taggart, J. M. (1975). *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*. México: Conaculta / INI.
- Taggart, J. M. (1983). *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin: Texas University Press.
- Taggart, J. M. (2007). *Remembering Victoria. A Tragic Nahuatl Love Story*. Austin: Texas University Press.
- Van Gennep, A. (2008 [1969]). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vilaça, A. (2005). Making Kin out of Others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surallés y P. Hieirro (eds.), *Tierra adentro* (pp. 37-83). Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Viveiros de Castro, E. (2005). Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico. En J. P. Chaumeil, R. Pine-da-Camacho y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (pp. 335-347). Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Willerslev, R. (2004). Not animal, not not-animal: Hunting, imitation and

emphatetic knowledge among the siberianYukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10, 629-652.

Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.



Semblanzas

David Lorente

David Lorente Fernández es investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH y profesor del posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Miembro del Groupe d'études mésoaméricaines de L'École Pratique des Hautes Études, en París. Desde 2003 realiza investigación etnográfica entre los nahuas de Texcoco sobre las nociones de cuerpo y persona, especialistas rituales y cosmología. Es autor de los libros *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco* (CIESAS/Ibero, 2011) —Premio de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman 2009 y mención honorífica del Premio Fray Bernardino de Sahagún del INAH 2007—, y de *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (Artes de México, 2020).

Johannes Neurath

Es maestro en Etnología por la Universidad de Viena y doctor en Antropología por la UNAM. Ha realizado trabajo etnográfico entre huicholes y coras desde 1992.

Es investigador titular C del INAH, adscrito a la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 3) y profesor en el posgrado de Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 2002 fue becario del Museo Nacional del Indio Americano, Smithsonian Institution, Washington, D. C.; entre 2010 y 2011 fue profesor invitado en el Laboratorio de Antropología Social del Collège de France; de 2013 a 2014 tuvo un Mellon Curatorial Fellowship en el Los Angeles County Museum of Art; y en 2018 fue profesor invitado en el Institut für Kultur und Sozialanthropologie de la Universidad de Viena. Es autor de los libros *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola* (Universidad de Guadalajara, INAH, 2002); *La vida de las imágenes. Arte huichol* (Conaculta, Artes de México, 2013); y *Someter a los dioses, dudar de las imágenes* (Sb editorial, 2020).

Iván Pérez Téllez

Etnólogo por la ENAH, cursó la maestría en Estudios Mesoamericanos en la UNAM. Es perito en Antropología por el INAH. En los últimos siete años incursionó en la función pública diseñando política cultural para la población indígena desde la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México. Ha trabajado durante los últimos 20 años con población originaria en distintas regiones, principalmente la sierra Norte de Puebla, la sierra de Hidalgo y la huasteca veracruzana, y ha centrado su trabajo entre nahuas y otomíes en temas como la narrativa indígena, el arte textil, la ritualidad, la mitología y el chamanismo. Ha escrito y publicado una veintena de artículos y dos libros sobre el tema indígena. Dedicó buena parte de su trabajo a la función pública, la docencia, la investigación y la divulgación de la etnografía y etnología de los pueblos indígenas. Recientemente fue curador de la exposición «Kixpatla, arte y cosmopolítica».

Pedro Pitarch

Es catedrático de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid. Ha trabajado con indígenas tseltales de Chiapas durante los últimos 30 años, donde ha tratado preferentemente cuestiones de cosmología, ontología, chamanismo y lenguaje ritual. Entre los últimos libros que ha coordinado se encuentran *The culture of invention in the Americas: anthropological experiments with Roy Wagner* (2019) y *Mesoamérica: Ensayos de etnografía teórica* (2020).

Alessandro Questa

Doctor en Antropología por la Universidad de Virginia (Estados Unidos), maestro en Antropología Social por la UNAM y licenciado en Etnología por la ENAH. Ha desarrollado trabajos de investigación antropológica con diferentes pueblos indígenas de México (pueblos warihó, ñañú, xi oí y masewal) y publicado numerosos ensayos, artículos y capítulos de libros sobre diversos temas. Ha sido becario del CONACYT, la National Science Foundation, la Mellon Indigenous Arts Foundation y el Smithsonian Institution en Estados Unidos, así como el Rachel Carson Center on Environment and Society en Alemania. En 2018 recibió el Premio Nacional Fray Bernardino de Sahagún a la mejor tesis doctoral en Antropología. Actualmente explora la ritualidad, en particular las danzas, como tecnologías de conocimiento en la visualización de la alteridad e intervención socioambiental entre los masewal de la sierra Norte de Puebla. Recientemente fue curador de la exposición digital «Kixpatla. Cambiar de vista, cambiar de rostro. Arte y cosmopolítica» en el museo de San Ildefonso. Es profesor investigador de tiempo completo en el posgrado de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (candidato).

Laura Romero

Es antropóloga por la UNAM y directora académica del Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla. En 2003 y 2007 obtuvo el Premio Fray Bernardino de Sahagún por sus tesis de licenciatura y maestría, respectivamente. En 2014 recibió la Beca para las Mujeres en las Ciencias Sociales y las Humanidades que otorga la Academia Mexicana de las Ciencias y el Consejo Consultivo de Ciencias de la Presidencia de la República. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Ha trabajado en la sierra Negra de Puebla desde 2002 y, más recientemente, en la zona poblana del volcán Popocatepetl. Sus intereses giran en torno al cuerpo humano y sus enfermedades.

Directorio

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, A. C.

Luis Arriaga Valenzuela, S. J.

Rector

Alejandro Anaya Muñoz

Vicerrector Académico

Alma Polo Velázquez

Directora de la División de Estudios Sociales

Roger Magazine Nemhauser

Director del Departamento de
Ciencias Sociales y Políticas

Mariana Dobernig Gago

Directora General del Medio Universitario

Rosalinda Martínez Jaimes

Directora de Ediciones Ibero

Directorio

Universidad de las Américas Puebla

Cecilia Anaya Berríos

Rectora interina

Martín Alejandro Serrano Meneses

Decano de Investigación y Posgrado

Luis Ricardo Hernández Molina

Director de Investigación y Posgrado

Juan Antonio Le Clercq Ortega

Decano de la Escuela de Ciencias Sociales

Lorena Martínez Gómez

Directora general de Planeación y

Relaciones Institucionales

Rosa Quintanilla Martínez

Jefa de Publicaciones

Angélica González Flores

Guillermo Pelayo Olmos

Coordinadores de diseño

Aldo Chiquini Zamora

Andrea Garza Carbajal

Coordinadores de corrección

**VOLVER AL CHAMANISMO:
LA OSCURIDAD, EL SILENCIO Y LA AUSENCIA**

fue preparado por el Departamento de Publicaciones
de la Universidad de las Américas Puebla para su
publicación electrónica en agosto de 2022.

En la composición tipográfica se emplearon las familias
Source Serif Variable y Raleway.



Este libro es resultado de más de una década de encuentros entre estudiosos interesados en pensar el chamanismo como una herramienta de análisis, así como en reflexionar acerca del papel que ha jugado en la antropología mexicana.

Son dos, al menos, las ideas que comparten los autores reunidos en este volumen: la primera es que el chamanismo es una categoría problemática que debe ser discutida, y acaso desechada, pero que ofrece elementos para pensar de manera estratégica la forma en que distintos pueblos configuran sus conceptos sobre el mundo y las relaciones entre los seres que lo habitan; la segunda, el interés por destacar la contemporaneidad de las prácticas chamánicas. Así, la obra se aleja de cualquier argumento esencializante que, al folclorizar y exotizar, omite el sentido que en cada comunidad tienen dichas prácticas.

El propósito es ofrecer al lector un texto que dialoga, desde lo etnográfico, con las personas que, en distintas comunidades originarias, han compartido sus reflexiones sobre el cosmos, sus habitantes y las interacciones que existen entre ellos.

UDLAP®



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO

ISBN: 978-607-8674-61-9



9 786078 674619

ISBN: 978-607-417-873-9



publicacionesibero.ibero.mx