

PROYECTO: ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO EN EL NUEVO MILENIO
(SEGUNDA ETAPA. LÍNEA 3. 2008)

Nagualismo y Chamanismo entre los pueblos indígenas de México

Coordinadores:

Doctor Miguel A. Bartolomé / Doctora Alicia M. Barabas

CENTRO INAH-OAXACA
jbarbar2@prodigy.net.mx

Maestra Natalia Gabayet

COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA-INAH
gabayet@hotmail.com



Polanco, D. F., 2003. © Héctor Parra.

Propósito

El desarrollo de esta Línea se encamina a recabar y analizar la información etnográfica sobre nagualismo y chamanismo, esto es, la vigencia y características de ambas categorías entre los pueblos indígenas del presente. Nuestro enfoque no descuidará el acercamiento etnohistórico a ellos, especialmente en los grupos que cuentan con documentos pictográficos, pero no esperamos probar ningún tipo de “continuidad” histórica sino acceder al pasado de esas nociones para poder interpretar mejor sus

cambios y papeles actuales. Así, nos centraremos en las concepciones y prácticas contemporáneas que, por lo que ya sabemos, evidencian un espectro amplio y complejo de transformaciones; a nosotros nos toca entonces observar y comprender los parentescos, las rupturas y las innovaciones elaboradas por los indígenas hasta la actualidad.

Como resulta usual en el desarrollo de las Líneas del Proyecto Nacional, no pretendemos proponer, muchos menos imponer, ninguna corriente o aproximación teórica a nuestros

temas, como la más idónea para responder a los cuestionamientos conceptuales del presente, derivados tanto de los paradigmas de los investigadores, como de los nuevos datos provenientes de las etnografías que realizamos. La libertad de investigación -de elección teórica- de cada equipo queda además garantizada por la amplia y diversa selección bibliográfica, presentada para el *Seminario Permanente de Etnografía*, que integra desde los autores clásicos sobre ambos temas hasta los estudios actuales y las nuevas

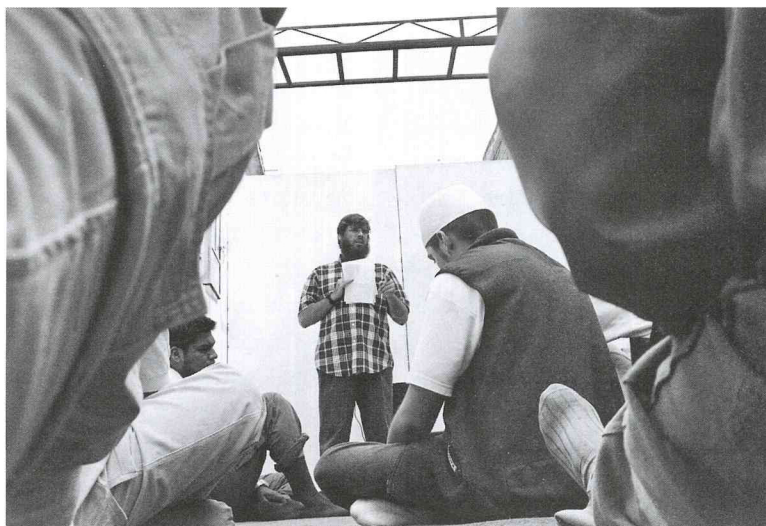
propuestas analíticas, provenientes de distintos países del mundo. Algunos de esos especialistas contemporáneos contribuirán a guiar nuestras investigaciones.

Este texto, entonces, no pretende presentar el “estado de arte” sobre estos temas ni proponer un abordaje teórico específico desde el cual entablar discusión con otras perspectivas -tareas que constituirán el desarrollo de la Línea-, sino simplemente llamar la atención sobre algunos puntos que consideramos relevantes para tener en cuenta.

Tonalismo y Nagualismo

Una compleja noción cosmológica que está presente en la gran mayoría de las culturas indígenas de México es la conocida como *tonalismo* y *nagualismo*, aunque se manifiesta con diferentes características en cada una de ellas. Dicha concepción propone una “teoría de las almas” en la que los seres humanos tienen una o más entidades anímicas compañeras, ya sea animales o fenómenos atmosféricos, que nacen junto con el individuo y que serán sus compañeros durante toda la vida, lo que constituye una fuerza vital externa pero asociada con la vida humana.

Ésta es una de las concepciones más antiguas de la tradición civilizatoria mesoamericana, ya que la encontramos plásticamente representada en las esculturas de la llamada “cultura madre” Olmeca, en fechas que nos remontan a más de treinta siglos antes del presente. Para la época de la invasión europea, entre los aztecas del altiplano central la determinación del *alter ego* -o co-esencia vital- (Hermitte, 1970 a y b), se basaba en la fecha de nacimiento de una criatura, a la cual correspondía un *tonalli* o entidad anímica otorgada por *Tonatiuh*, El Sol (López Austin, 1984:225-252), quien proporcionaba parte de su



Colonia Valle de Aragón, D. F., 2002. © Héctor Parra.

esencia vital a las nuevas vidas. El nombre del individuo y su *tonalli* quedaban así asociados, constituyendo un nexo que unía al ser humano con las deidades y a través de ellas con las entidades del mundo potente. A su vez, el *nagualismo* era la capacidad atribuida a un grupo de especialistas en la manipulación de lo sagrado, de poder transformarse físicamente en la entidad anímica que constituía su *alter ego* o co-esencia. Vemos entonces que dentro de una cosmología como la azteca, altamente estructurada por sus sacerdotes y reproducida a través de la escritura ideográfica y jeroglífica, estas nociones milenarias se encontraban definidas y organizadas tanto a nivel teológico como de sus prácticas rituales.

Durante los siglos coloniales los sacerdotes nativos fueron perseguidos, muchos de los Códices normadores destruidos y los rituales reprimidos, al ser considerados expresiones demoníacas de la “idolatría pagana”. Frente al proceso de supresión de especialistas religiosos y de sistemas religiosos normativos, y de imposición -coercitiva o no- de la religión católica, las tradiciones culturales locales construyeron interpretaciones y prácticas transfiguradas de estas nociones

mesoamericanas, que adquieren manifestaciones singulares en cada cultura, ya que han perdido a aquellos teólogos que les proporcionaban una cierta uniformidad. No obstante que transfiguradas, en el seno de las culturas indígenas actuales estas concepciones se reproducen y también los especialistas en la manipulación de lo sagrado, quienes, tanto con sus acciones como con sus discursos, refrescan la memoria de las sociedades conectándolas con sus cosmovisiones.

Cada cultura indígena posee su propia concepción del tonalismo y del nagualismo, en la que se sustenta la construcción de la persona social (M. Bartolomé, 1997). En la actualidad es frecuente que las dos nociones se encuentren unificadas y sean parte de una misma esfera conceptual referida a la potencia de las co-esencias anímicas, y el término *nagual* designe tanto al *alter ego* como a la capacidad de “cambio” en éste. Se trata, por lo general, de concepciones vividas pero no sistematizadas, que se encuentran fragmentariamente contenidas dentro de relatos, mitos y anécdotas de circunstancias concretas en las que los individuos tuvieron relación con sus *alter ego*. Más que una construcción “teórica” derivada de

la presencia de especialistas, se trata de un fenómeno ligado a la experiencia individual y social, que lo reproduce y lo difunde, por lo que la teoría sobre estas categorías de entendimiento debe ser elaborada por el investigador, sea que en dicha elaboración se tome o no en cuenta el “punto de vista nativo”.

Como sabemos, tanto las entidades territoriales sagradas (dueños de lugar y otras) como las entidades anímicas que integran la persona social (tonas), cuando los individuos tienen la capacidad de transformarse en ellas, accediendo al nagualismo, se caracterizan por la *dualidad ética* (M. Bartolomé, 2005); esto es, la capacidad de hacer “bien” o “mal”, de acuerdo con la relación establecida con la persona en cada interacción, mediada por el cumplimiento, o no, de la ética del Don, que involucra a las personas y a las entidades sagradas (Barabas, 2003 a y b). En la selección del aspecto sólo negativo o maligno del nagualismo, se puede leer la influencia de la religión católica que generó, como es frecuente en los procesos coloniales, una inversión del carácter de las potencias; para algunos los sagrados naguales pasaron a ser entidades malignas, aunque para otros mantienen su carácter

de protectoras y defensoras de sus pueblos. Al respecto se puede proponer que, cuanto más intensa sea la vivencia y la capacidad social de reelaboración del nagualismo, más definida será también la presencia de los componentes del llamado “núcleo duro” de la tradición mesoamericana (López Austin, 2001).

Para un observador externo resulta difícil comprender la vivencia social del nagualismo, aunque se observe que las entidades anímicas son motivo recurrente para interpretar los sucesos que afectan a la colectividad, ya sea que su presencia despierte un sentido de protección, o de temor, porque exhibe un aspecto amenazador de lo sagrado; pero resulta evidente que los pueblos indígenas encuentran en esta noción una clave para el conocimiento profundo de diferentes aspectos de la realidad, cuyas manifestaciones exteriores se consideran una mera apariencia de las verdaderas fuerzas que subyacen a los hechos. Una muerte inesperada, un accidente que hace que una persona se caiga al agua y se ahogue, la presencia de una epidemia, alguna plaga que afecte a las cosechas, cambios inesperados en los desempeños de las autoridades municipales, la conducta errá-

tica de un individuo respecto a su familia y vecinos, la voluntad por aceptar una mayordomía a pesar de la carencia de recursos, y hasta el nacimiento de niños defectuosos, pueden encontrar en la acción de los naguales su explicación última.

En síntesis, nos encontramos ante una noción cultural de gran profundidad histórica, compartida por todos los pueblos de nuestro ámbito, pero que no debe ser entendida de manera unitaria ya que nociones similares pueden dar lugar a diferentes conductas. Tal vez un etnólogo que realice estudios comparativos se sienta orillado a proponer la existencia de un universo simbólico compartido, pero un antropólogo social que analiza una sociedad específica, advierte que ese universo influye de distinta manera en cada vida colectiva.

Los especialistas en la relación con lo sagrado

El chamanismo es un aspecto de las culturas locales que ha sido objeto de un reduccionismo nivelador, al pretender designar a un vasto conjunto de especialistas en la manipulación de lo sagrado dentro de un denominador común. En varias de las culturas indígenas de México hay chamanes, pero no todos los especialistas recurren a las prácticas que definirían en un sentido estricto al chamanismo. Es decir, no todos recurren al éxtasis o a los estados alterados de conciencia, autoinducidos o derivados de la ingestión de enteógenos, para comunicarse con lo sagrado, tal como lo caracterizara M. Eliade (1960, 1967). En nuestro ámbito son frecuentes el sueño y la adivinación a través de distintas técnicas, como formas de comunicación e interacción con la realidad no ordinaria o extrahumana donde acceden a las deidades.

Tradicionalmente se ha destacado que el chamanismo se basa



Musulmanes en oración, su cabeza está en dirección de La Meca. Colonia Valle de de Aragón, D. F., 2002. © Héctor Parra.

en una teoría de la comunicación entre los dos mundos, uno sobrenatural y otro terrenal. Es decir, entre el ámbito de lo sagrado, depositario del orden, y el de lo profano signado por el desorden o la incertidumbre. Aunque no es un tema muy estudiado en México, la generalización unitaria del uso del término puede confundir a un conjunto de especialistas diferenciados, cuya práctica religiosa o terapéutica no refiere necesariamente a la adjudicada a los chamanes tunguses, que sirvieron de base empírica para el desarrollo del concepto. Por otra parte, la presencia de chamanes en nuestro ámbito no basta hasta ahora para hablar de religiones chamánicas, tales como las que con frecuencia se registran entre muchos de los pueblos de la América del Sur tropical. La vigencia de especialistas y prácticas chamánicas, no creemos que pueda ser considerada como una supervivencia arcaica de las sociedades previas al desarrollo de la tradición civilizatoria mesoamericana, sino como una lógica específica dotada de un gran dinamismo, que mantiene eficacia en los diversos y cambiantes contextos históricos.¹ J. Galinier y M. Perrin (1995:XV) prefieren conceptualizarlo "... como un sistema intelectual cuya plasticidad es tal, que permite diversas formas de cohabitación, de interpretación o de coexistencia con las grandes doctrinas de salvación...". Así tenemos al chamanismo coexistiendo con el budismo tántrico del Tibet o con el islamismo impuesto a los pueblos bereberes del norte del Sahara.

En México encontramos diversos tipos de especialistas en la manipulación de lo sagrado, y con esto nos referimos a la capacidad



Convivencia de la comunidad musulmana después de la oración. Polanco, D. F., 2003. © Héctor Parra.

de movilizar símbolos culturales dotados de una especial calidad de potencia. Así, los distintos especialistas, como los curadores, los hechiceros, los adivinos o los chamanes, comparten el hecho que de sus tareas suponen distintos tipos de inserción o de vinculación con lo sagrado. El mundo secular no equivale necesariamente al desorden, pero sí a la incertidumbre, y en este sentido las prácticas de los especialistas suponen una apelación al orden cósmico y social asociados, para restaurar o impedir la aparición del desorden. La sociedad no puede renunciar al anhelo por un orden primigenio, planteado en las cosmologías, que construyó de manera inicial y normativa el edificio cósmico y social que habita cada cultura concreta.

Desde nuestra perspectiva propondríamos analizar detenidamente las relaciones entre nagualismo y chamanismo en las culturas del ámbito nacional. El tonalismo-nagualismo, en uno de sus niveles se comporta como una *categoría constructora de la persona*, es decir, como uno de los componentes de la

noción social de la persona. Por otra parte brinda las bases para la adquisición de poderes no ordinarios, poderes chamánicos, que permiten la comunicación con las deidades y la capacidad de acción sobre las entidades anímicas de los individuos y de la colectividad. Podría, tal vez, proponerse que es en el ejercicio del nagualismo, que parece concretarse el chamanismo en las culturas indígenas de herencia o influencia mesoamericana.

Algunos temas para la investigación

Con el objetivo de orientar la elaboración del guión-diseño de investigación por parte de cada equipo, proponemos algunos temas básicos para la investigación de ambos temas:

1. Construcción de la persona: cuerpo, entidades anímicas, espacio, ritualidad.
2. Tona: ¿alter ego o co-escencia?. Manifestaciones. Tipos, número y jerarquías de las tonas. Transformaciones de la concepción. La fusión de la tona con el nagual.

¹ Del uno.cristianismo y el neochamanismo de la llamada *New Edge*.

3. Tonas y almas. Tipos de almas y la relación entre ellas.
4. Capacidad de transformación de la tona: el nagual.
5. Territorialidad de tonas y nagueles: monte, cerros, cuevas, fuentes de agua, milpas, selvas, espacio celeste, inframundo, comunidad.
6. Tonas y nagueles en la memoria oral: mitos, cuentos, leyendas, anécdotas. ¿Pasado o presente? ¿De nosotros o de los "otros, que son indios"?
7. Nagualismo como base del chamanismo.
8. El imaginario chamánico sobre el mundo de las deidades.
9. Dualidad ética del chamán. Brujo o hechicero y curandero.
10. Formas de adquisición y transmisión de poderes chamánicos (don otorgado por las deidades y manifiesto en el nacimiento, don otorgado por las deidades en la "muerte y renacimiento ritual", don heredado por vía familiar, don aprendido).
11. Capacidad de comunicación y manipulación de lo sagrado. Formas de viaje chamánico; viajes diurnos u oníricos a la realidad no ordinaria. El uso de psicotrópicos o enteógenos.
12. Facultades del chamán: poder de transformación, adivinación, dialogo con las potencias, curación, daño.
13. Espíritus auxiliares: adquisición, relación con los espíritus, tipos de espíritus: aliados revelados, ancestros (relación de parentesco sobrenatural) o parientes, animales o fenómenos atmosféricos, objetos varios. El canto chamánico.
16. Las prácticas terapéuticas que implican viaje chamánico y comunicación con las deidades: ritos de curación y de daño. Diferencias y relaciones entre los distintos tipos de especialistas terapeutas y los chamanes.
17. Enfermedades de etiología cultural y reequilibrio aními-

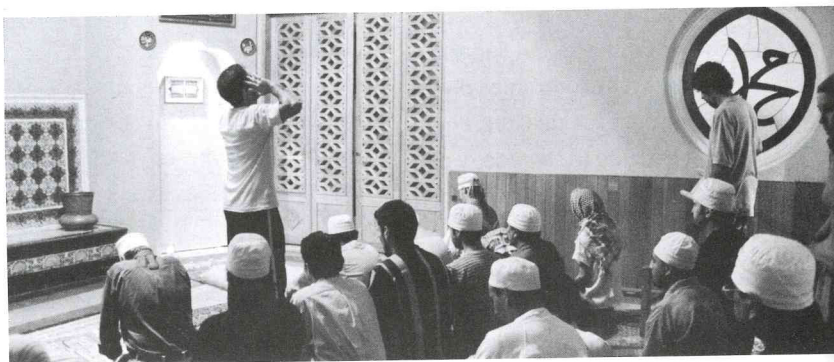
co. La relación chamán- enfermo- familia- comunidad.

18. Otras prácticas rituales del chamán: ritos del ciclo vital, ritos agrarios, ritos adivinatorios, ritos para las autoridades.
19. Parafernalia ritual del chamán. Las palabras sagradas. Los actos mágicos.

20. Trasfondo de concepciones y conocimientos compartidos por la sociedad en los diversos diagnósticos chamánicos. Eficacia ritual.
21. Chamanes-nagueles y el poder político local.
22. Chamanes-nagueles y el control social.

Bibliografía

- BARABAS, Alicia, "La etica del Don. Sistemas indígenas de reciprocidad en Oaxaca", *La Comunidad sin Limites*, vol. 1, Coords. S. Millán y J. Valle, Serie Ensayos, Col. *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, CONACULTA-INAH, México, 2003a.
- _____, "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", *Diálogos con el territorio Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1, Coord. A. Barabas, Serie Ensayos, Col. *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, CONACULTA-INAH, México, 2003b.
- BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé (Coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, III Tomos, INAH-INI, México, 1999.
- BARTOLOMÉ, Miguel, *Gente de costumbre y Gente de razón. Las identidades étnicas en México*, ed. Siglo XXI, 1ª ed., México, 1997.
- _____, "Elogio del Politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", *Cuadernos de Etnología 3, Diario de Campo*, CONACULTA-INAH, México, 2005.
- BARTOLOME, Miguel y Alicia BARABAS, *Tierra de la Palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, Colección Científica, número 108, INAH, México (2ª. Ed., 1996), 1982.
- _____, *La presa cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios, relocalización y etnocidio chinanteco en México*, 2 Tomos, Colección Presencias números 19 y 20, INI, México, 1990.
- ELIADE, Mircea, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México (1ª. Ed. en francés de 1951), 1960.
- _____, *Lo Sagrado y lo Profano*, Ed. Guadarrama, Madrid, España, 1967.
- HERMITTE, Esther, "El concepto de nahual entre los mayas de Pinola", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI, México, 1970a, p. 371-390.
- _____, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970b.
- LAGARRIGA, Isabel: GALINIER, J. Y PERRIN, M. (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica*, PyV-UIA-CEMCA, México, 1995.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*. II Tomos, UNAM, México, 1984.
- "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, J. Broda y F. Báez-Jorge Coords., FCE, México, 2001.



Colonia Roma, D. F., 2004. © Héctor Parra.