



Festejos en honor a San Isidro Labrador, San Isidro, Villa de Allende, 2011 Fotografía © Fidel Camacho

Volumen I: *Pueblos del noroeste*

María Eugenia Olavarría Patiño*

Esta obra colectiva es el primero de cinco volúmenes dedicados al estudio del chamanismo y el nahualismo elaborado por el equipo de investigadores del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Se trata de una obra colectiva en el mejor sentido del término, ya que no sólo reúne trabajos de un conjunto de autores, sino que es el producto de sesiones de discusión teórica, metodológica y etnográfica bajo la conducción de Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, sus coordinadores, a lo largo de varios años.

Los cinco volúmenes abarcan en su totalidad las regiones indígenas mexicanas: mayas, los pueblos de Oaxaca y Guerrero, nahuas y otomíes; huastecos, pames, totonacos y purépechas, y el dedicado al noroeste mexicano, el cual representa la región de mayor extensión geográfica del país. Se compone de un prefacio, una introducción y una presentación a cargo de los coordinadores de la investigación, más un total de 10 capítulos sobre estudios de caso que comprenden ocho grupos étnicos de la macrorregión noroeste: guarijón (Harris), rarámuri (Morales, Pintado y Fernández), yaqui (Merino), mayo (López), cora, huichol (Jáuregui, Magriñá y Pacheco), tepehuán (Reyes) y pima (Oseguera), de manera que están cubiertos prácticamente todos los pueblos indígenas de la región, excepto el seri, el mexicanero y los pueblos ubicados en la frontera con Estados Unidos (tohonoodham, paipai, kumeeay, kiliwa, cucapá).

El abordaje del noroeste de México como objeto de estudio con derecho propio es una práctica relativamente reciente en la antropología mexicana.¹ Así lo consideran Bartolomé y Barabas al afirmar que “no todo el actual territorio mexicano fue espacio de desarrollo de la tradición civilizatoria mesoamericana” (p.15). Este reconocimiento les permite alejarse de uno de los ejercicios que dominó durante mucho tiempo las aproximaciones al noroeste de México, consistente en definirlo por la ausencia de tal o cual “rasgo” mesoamericano; asimismo les ha permitido observar de modo frontal esta extensísima y muy variada macrorregión y adentrarse en lo propio de cada grupo étnico, cada uno de ellos abordado con rigor metodológico, imaginación teórica y minuciosidad etnográfica.

El hilo conductor de los cinco volúmenes es el estudio que, a manera de introducción, presentan Barabas y Bartolomé, el cual es al mismo tiempo un recorrido cronológico de los principales

* Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa (ome@xanum.unam.mx).

¹ Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría (2006: 15-32) hacen una revisión de los aportes etnológicos y arqueológicos en la construcción de la noción de “noroeste de México”. Al respecto, apuntan: “En este sentido debemos considerar al noroeste mexicano como una región puente entre puentes o bien un corredor entre otros corredores que en distintas épocas y con diferentes grados e impacto ha mantenido un permanente diálogo con otras regiones, en particular aquellas comúnmente denominadas como Gran Nayar y Suroeste de Estados Unidos. Visto en esta perspectiva, el noroeste –en cualquiera de sus denominaciones– deja de ser así un ecosistema o un área cultural determinado para convertirse en uno o varios sistemas culturales cuyas fronteras se expanden y contraen no sólo en virtud de los movimientos de la historia sino, y sobre todo, en relación a las temáticas consideradas” (*ibidem*: 16).



autores que han analizado la noción de chamanismo, una crítica al respecto, además de una puesta al día de las aportaciones sobre el tema, hasta incluir las ontologías amazónicas contemporáneas. El estudio asimismo discute la pertinencia de la noción de chamanismo en Mesoamérica.

Los autores-coordinadores no se conforman con presentar las polémicas más destacadas, pues de igual forma delimitan y clarifican la categoría de chamanismo en el interior de un sistema más amplio que incluye el nahualismo y el tonalismo, nociones esenciales para comprender las religiones indígenas contemporáneas de México.

En su delimitación de la noción de chamanismo, producto de un conocimiento de primera mano de la etnografía mexicana, Bartolomé y Barabas apuntan que todos los seres humanos poseen un tonal, una fuerza vital acompañante, si bien sólo unos pocos están dotados de la capacidad de transformarse en su *alter ego*, conocida como nahualismo, mediante la cual el sacerdote se metamorfosea en una forma animal. En el tonalismo, el animal y el individuo coexisten de manera separada, aunque se encuentran unidos por un destino y una esencia anímica comunes. Por medio de los naguales, los seres humanos establecen relaciones sociales con todos los entes que pueblan los distintos planos del universo. Así, el tonalismo-nahualismo se puede entender como una categoría constitutiva de la persona; es decir, como los componentes de la noción social de persona. De esta forma se propone conciliar tres grandes temas: el chamanismo como mediación con lo extrahumano, el nahualismo en tanto capacidad de transformación y el viaje onírico como instrumento para vincular dos o más realidades.

Ubicar al sueño como el tema central, es uno de los elementos que permite a los autores precisar la cate-

goría de chamanismo. Desde un punto de vista *emic*, el sueño constituye el canal de comunicación entre realidades alternas. De acuerdo con los primeros estudios entre los nativos australianos, llevado a cabo por Dean, este mundo alterno es un espacio-tiempo (metatemporal y multilocal) a la vez pasado, presente y futuro, ubicuo, al que se accede mediante la experiencia onírica; el tiempo-espacio Otro. El chamán aparece como el dispositivo mediador, como el capacitado o el indicado para transitar hacia ese mundo Otro, hacia ese mundo intangible, delicado o sutil, inaccesible para quienes no comparten, como él, las siguientes características:

- a) Haber experimentado una muerte ritual, un sueño recurrente, una recepción del don, un aprendizaje que marque su iniciación.
- b) Contar con la capacidad de manejar el trance inducido por psicotrópicos o mediante técnicas corporales.
- c) Contar con la capacidad de dialogar, combatir, negociar, utilizar o manipular los aspectos anímicos de las entidades extrahumanas con diversos fines: curativos, rituales o adivinatorios.

La importancia del papel social de estos especialistas permite clasificar a las sociedades no sólo con chamanes, sino como *sociedades chamánicas*.

Subyace a esta institución social una concepción que los autores llaman “bipolar” del individuo y del mundo:

El ser humano se compone de un cuerpo y de uno o varios componentes invisibles, a menudo llamados “almas”, que se pueden separar del cuerpo y sobrevivir a la muerte. La fugaz y nocturna partida de uno de sus componentes explicaría los sueños; una partida prolongada, la enfermedad; su partida definitiva, la muerte. No sólo los hombres, también los demás seres de la naturaleza, vivos o inertes, pueden poseer tipos de “almas” (Perrin, 2008: 416).

El mundo también está atrapado entre al menos dos polos. Existe este mundo, visible, cotidiano, profano, y “otro mundo”, por lo general invisible para el ser humano ordinario: el mundo de los dioses y de sus emisarios, de los ancestros, de los muertos, de los dueños de los animales y de las plantas. Es el mundo descrito y explorado por los mitos. El sueño se presenta como un estado liminar que vincula ambos mundos, por lo que es necesario señalar que ninguno de éstos posee el estatus ontológico de constituir la realidad absoluta.

En el capítulo “Los sueños y sus peligros...”, dedicado a la curación entre los pimas de la frontera entre Sonora y Chihuahua, Oseguera nos dice: “Existe una definida distinción entre el sueño y la vigilia [...] pero esto no quiere decir que a los sueños se les otorgue menos realidad que a la vigilia”. Este punto, la relación entre vigilia, sueño y realidad, es recurrente entre otros pueblos, como el rarámuri y el guarijío estudiados por Harris y Pintado.

En la perspectiva occidental, la vigilia se asimila con la realidad y el sueño aparece, cuando mucho, como una especie de lenguaje que revela mensajes iniciáticos, proféticos, terapéuticos. Este tipo de interpretación abreva de la fuerte influencia freudiana en el sentido común del siglo xx, donde el sueño se concibe como una determinada clase de lenguaje cifrado.

Muchas de las culturas estudiadas en este volumen no sólo cuentan con una categorización especial de la actividad onírica a la cual no se le confronta con lo empíricamente vivido, sino que ésta es “real” en la medida que resulta significativa desde su punto de vista particular. En muchos casos los sueños no sólo son dueños de una semántica, sino que en ellos se encuentra, la mayoría de las veces, una terapéutica. Entonces, la oposición entre vigilia y sueño se debe entender en el interior un sistema que comprenda ambas categorías, más las de lo real y lo vivido, así como otras que aparezcan.

Una vez delimitada la noción principal que une a todos los ensayos –es decir, el sueño–, resulta preciso mencionar que todos los capítulos no sólo aportan en el ámbito etnográfico, sino también en cuanto a su dimensión interpretativa. A partir de la lectura completa, más que conducir hacia una tipología de los distintos tipos de chamanismo en el noroeste de México –tarea nada desdeñable que en algún momento deberá ser llevada a cabo–, el contenido del volumen conduce a la reflexión y la problematización de algunos temas presentes en la historia de las disciplinas etnológicas. Comentaré dos de ellos que me surgieron tras la lectura del libro. El primero se refiere a la experiencia chamánica mediante el uso de sustancias enteógenas y el segundo es la relación del chamán con el sistema de poder.

Sobre el primer tema, considero que uno de los aportes de este libro es que provee una mirada desprejuiciada y no idealizada del chamanismo, con base en contribuciones etnográficas de primera mano. La literatura del *new age* no ha hecho más que rodearlo de un romanticismo y exotismo poco útiles para su com-



prensión. Está comprobado que el uso de sustancias psicoactivas no es un requisito para la experiencia chamánica, ya que ésta puede ser alcanzada a través de técnicas corporales como la danza, el ayuno, la inmovilización y la vigilia prolongada (Perrin, 1985). Aun cuando se empleen estas sustancias, conocemos muy poco de la experiencia enteógena en sí misma. De hecho, este neologismo, acuñado en 1979 por Wasson y otros autores, del griego *éntheos* (ἐνθεός), significa “(que tiene a un) dios dentro”, “inspirado por los dioses”, en tanto que *génos* (γένος), “origen, tiempo de nacimiento”, está cargado de las “vibras” de la contracultura de las décadas de 1960 y 1970.

Ahora sabemos que los efectos de las sustancias psicoactivas varían de una cultura a otra. La mayoría de los pueblos indígenas estudiados en este volumen (huichol, cora, rarámuri) no sólo conciben la droga como una sustancia capaz de “dislocar” su percepción normal del mundo, sino como vehículo que transporta a voluntad al chamán hacia un mundo Otro donde residen seres sobrenaturales, mientras que la mayoría de los occidentales tienden a considerar que este mundo Otro es el simple efecto de las sustancias químicas absorbidas.

Lévi-Strauss sostiene, justamente en su discusión del libro de R. G. Wasson, que “los alucinógenos no esconden un mensaje natural cuya noción misma parece contradictoria; son desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva y del cual las drogas permiten o facilitan la elaboración” (1979: 220).

En sí misma, la sustancia psicoactiva no provoca el mismo efecto en todos los contextos culturales. Tal como lo muestra el estudio de Wasson (*apud ibidem*) sobre la *Amanita muscaria*, ésta suscita comportamientos pacíficos en la población siberiana de los koriak,

mientras que entre los vikingos se asocia con el “furor berserk” o impulso de violencia asesina o suicida. Tal como el sueño, el viaje enteogénico se encuentra codificado culturalmente, de manera que no basta con señalar que se ha ingerido el jículi, el kieri o cheri, el bakánoa, el makuchi, sino que hace falta conocer testimonios de viva voz que narren lo que experimentan los chamanes al hacerlo, o bien reconstruir el universo mítico ritual que enmarca el viaje enteogénico, tal como lo logran los ensayos de este volumen dedicados a los sistemas religiosos rarámuri, cora, huichol y tepehuán.



Frente a una imagen naturalista de la droga, el uso ritual de las sustancias psicoactivas nos muestra que el viaje se puede traducir a un lenguaje pictórico, como en el caso de *nierika*; los cuadros de estambre donde se plasman las deidades wixaritaki. De modo que el chamanismo se consideraría, como lo hace Michel Perrin, un arte total: oral, teatral, pictórico, con una enorme importancia estética, simbólica y política, la cual constituye la base de su poder.

La relación entre el chamanismo y el poder es el segundo tema que permiten pensar algunos de los capítulos de este libro. El estatus del chamán en su comunidad se relaciona con el uso de sustancias psicoactivas en la medida que las drogas tienen como una de sus funciones la de separar ritualmente: sirven para marcar una línea entre quienes pueden consumirlas y quienes no. Como parte de los ritos iniciáticos, el uso de drogas separa a los niños de los guerreros, a los guerreros de las mujeres, a los iniciados de los neófitos.

En este sentido, el huichol es uno de los grupos más democráticamente consumidores de psicoactivos como el jículi, pero el kieri y su uso restringido, aun entre chamanes, indica un principio de autoridad y exclusividad que se debe tomar en cuenta como principio organizador. Hasta ahora no se conoce, en términos etnográficos, una droga exclusiva de las mujeres y de los niños que les permita consolidar posiciones de poder en una comunidad.

Cuando un chamán entra en un estado de “receptividad”, lo hace porque se le ha pedido que lo haga y se espera que cumpla, a modo de entrar en el universo de la “reciprocidad”. En principio no actúa para sí, puesto que ya recibió un don, una distinción. Su tarea será, por ejemplo, en caso de enfermedad, actuar sobre el alma del paciente o extraer del cuerpo de éste el elemento patógeno. Si se trata de escasez de caza o alimento, persuadirá al amo de los animales para que ceda a los humanos algunas cabezas de su ganado. Si se trata de la guerra, habrá que debilitar las fuerzas del enemigo. Se trata de un saber y un poder distintos de los que poseen los individuos ordinarios, pues deben lidiar con el lado secreto del mundo.

Dos de los capítulos ilustran con claridad la relación entre chamanismo y poder. Claudia Harris identifica la doble naturaleza del curandero-hechicero guarijó, el *pewatélo-sukitúme*, y Oseguera refiere el monopolio de información que el chamán pima busca y que a la postre se convertirá en una fuente de conflicto. Oseguera señala que aquello que diferencia a los curan-

deros de los seres humanos comunes es su capacidad para obtener información estratégica, pues ésta resulta determinante para el éxito de la curación: dónde y cuándo sucedió el susto; si se trata de brujería, quién hizo el daño y por qué. No hay que olvidar que los pacientes consultan a los curanderos para que les resuelvan la falta de información respecto a los causantes de la enfermedad. Buscan el sentido de su mal. Harris saca a la luz el contexto de violencia que rodea al curandero guarijó y qué sucede cuando éste no participa más en las redes de reciprocidad.

Don y reciprocidad son categorías centrales que permiten entender el chamanismo como un acto social total. El ensayo de Jáuregui y Magriñá ilustra este punto en forma magistral. La descripción de un ritual de “despedida” de un chamán cora, cinco días después de su funeral, permite derivar todo un sistema de conocimiento que cabe en lo que Michel Perrin definió como arte total: la disposición de los enseres, imágenes sagradas, parafernalia ritual, cantos y rezos, gestualidad y disposición de los cuerpos: todo da cuenta de un sistema expresivo.

Si bien es cierto que la caracterización predatoria del nahualismo en el esquema de Descola privilegia los aspectos negativos del nahual –en los que ha influido la demonización colonial, dejando de lado las múltiples evidencias de sus papeles positivos en el orden político-religioso–, también es cierta su idealización. No hay que olvidar que el control de la información y la lucha por el poder no están ausentes en la vida de los chamanes. Tal como señalan Barabas y Bartolomé, la condición del nahual le permitía defender a las entidades anímicas de su comunidad o agredir a los *alter ego* enemigos de su gente. Para algunos era un benefactor y para otros, un terrible predator.

Su capacidad constituye un modelo de legitimación cósmica y social para los líderes político-religiosos. Sin embargo, poco se ha registrado sobre la vejez de muchos de ellos, caracterizada por el miedo que generan y el abandono de que son objeto. Después de su etapa de apogeo aparecen las acusaciones de brujería y el despojo de sus bienes.

En síntesis, el chamanismo no es residuo de una religión arcaica de cazadores, sino una institución social dinámica susceptible de registrarse en distintos tipos de sociedades, en la medida que cumple una función social y simbólicamente legitimada.

Con las líneas anteriores espero haber mostrado una parte de las reflexiones que esta importante obra



puede suscitar, y estoy segura de que los lectores encontrarán muchas más, por lo que valga esta reseña como invitación para su lectura y consulta.

Bibliografía

- Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, “Hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana”, en C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez y M. E. Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I. Una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, 2006, pp. 15- 32.
- Lévi-Strauss, Claude, “Los hongos en la cultura”, en *Antropología estructural. Mito sociedad humanidades*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 212-225 [versión original: “Les Champignons dans la culture. A propos d’un livre de M. R. G. Wasson”, en *L’Homme*, 1970, t. 10, núm. 1, pp. 5-16, en línea [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1970_num_10_1_367101].
- Perrin, Michel, “Chez les Indiens la drogue structure, chez nous elle détruit...”, en *Le Temps Stratégique*, núm. 12, 1985.
- , “Arte y chamanismo”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, IIA-UNAM, 2008, pp. 413-437.

