

Volumen III: *Pueblos de Oaxaca y Guerrero*

Saúl Millán Valenzuela*

Hacia finales de la década de 1990, cuando el proyecto nacional de etnografía puso en marcha un vasto programa de investigación que se extendía a lo largo de las regiones indígenas de México, un amplio grupo de antropólogos acordó canalizar sus trabajos hacia metas y temáticas comunes, de tal manera que los resultados fueran propicios para efectuar lecturas transversales, extrayendo de ellos divergencias y similitudes. La ventaja de esta aproximación era doble. Si por un lado permitía abandonar el antiguo modelo funcionalista, basado en monografías que comenzaban por describir la estructura social y culminaban por transcribir la mitología, por otro impulsaba estudios comparativos que podían identificar divergencias en terrenos en apariencia comunes. De manera casi natural, era en el ámbito de las culturas indígenas donde los antropólogos podíamos llevar a cabo lo que mejor sabemos, que es comparar. Pero estas comparaciones no estaban necesariamente encaminadas a obviar las diferencias y destacar las similitudes, sino a vislumbrar que las primeras eran acaso más profundas que las segundas. Si la etnografía nos llevaba a enfocar lo particular, la confluencia de numerosos datos etnográficos estimulaba a su vez el interés por la comparación, cuyo método sigue siendo un recurso inevitable para generar ideas, diseñar hipótesis y encaminar las futuras investigaciones. Es posible que tales comparaciones no constituyan una prueba fehaciente, pero generalmente tienden a aportar lucidez a las reflexiones antropológicas.

Éste es el caso, sin duda, del más reciente producto del proyecto nacional de etnografía que, bajo el título *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, reúne en cinco volúmenes una veintena de ensayos que parten de distintos escenarios pero se encaminan hacia metas y resultados comunes. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, coordinadores generales de la obra, promovieron desde el inicio un conjunto de investigaciones que no sólo estaban dirigidas a examinar una problemática general, centrada en los temas del chamanismo y el nahualismo, sino también aspectos y vertientes que conceptualmente les están asociados. De ahí que las prácticas terapéuticas, las nociones sobre la persona y el ejercicio onírico se ofrecieran como rutas de investigación que los autores transitaron para conformar un conjunto de datos relativamente homogéneo, susceptible de ser comparado en distintos contextos étnicos y culturales. El resultado es la confluencia de numerosos ensayos que no intentan agotar el tema del nahualismo entre los pueblos indígenas de México, sino más bien abrir rutas claras de investigación a partir de una comparación controlada que permita establecer contrastes, similitudes y variaciones entre datos de la misma naturaleza, lo cual representa una empresa absolutamente inédita en el concierto de nuestras investigaciones etnográficas.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH (smillan@prodigy.net.mx).



Indígena mam II, Soconusco, 1997 **Fotografía** © Mauricio Châlons

Hace apenas unos años, Manuel Gutiérrez Estévez ofreció una síntesis de los estudios sobre nahualismo en México, que no por ser panorámica deja de ser menos elocuente. En la amplia producción bibliográfica sobre esta temática pueden, en efecto, distinguirse cuatro grandes etapas que en cierta medida corresponden al desarrollo teórico de la etnología mesoamericana: una fase inicial, en la que los autores interpretan el nahualismo como una creencia religiosa, unida a un culto clandestino de resistencia anticolonial; una fase “nominalista”, que anticipa las tesis de Lévi-Strauss sobre el totemismo y los sistemas clasificatorios; una tercera etapa, en la que se atienden principalmente las relaciones entre los nahuales y la organización social, considerando que los primeros no son más que simples metáforas de la jerarquía comunitaria, y finalmente una fase contemporánea, en la que los nahuales se insertan en las concepciones generales de la persona y en los procedimientos rituales para mantener su bienestar (Gutiérrez Estévez, 2010: 43-44). Aunque los autores de *Los sueños y los días* siguen de cerca esta tendencia interpretativa, examinando los componentes anímicos de la persona y los recursos terapéuticos que se ponen en marcha, la mayoría de los ensayos analiza el fenómeno del nahualismo a la luz de un proceso general, conocido genéricamente como “chamanismo”. Debido a la importancia que adquieren los especialistas rituales en numerosas comunidades indígenas, Bartolomé y Barabas advierten que no sólo es posible hablar de sociedades con chamanes, sino incluso de sociedades chamánicas, en virtud de las funciones políticas y sociales que desempeñan dichos especialistas.

Asociadas a la noción de “nahual”, las funciones chamánicas de los especialistas rituales tienen sin embargo un papel divergente a lo largo de las comunidades examinadas. El tercer volumen de la obra, dedicado a los pueblos indígenas de Oaxaca y Guerrero, muestra, en efecto, una variación significativa en torno a las funciones que desempeñan los curanderos, brujos y adivinos en el interior de sus comunidades de origen. Mientras que algunos pueblos indígenas conciben a los especialistas rituales como personajes periféricos, situados en los márgenes del cuerpo social, otros los identifican como figuras centrales de las funciones públicas, por lo general vinculados a las jerarquías centrales que gobiernan la comunidad. Entre los mixes de Oaxaca, por ejemplo, las tareas de los especialistas rituales se canalizan esencialmente hacia las funciones terapéuticas y adivinatorias que se desprenden de sus



ejercicios oníricos, por lo común destinadas a solventar los malestares anímicos. Esta situación contrasta con los tlapanecos de la Montaña de Guerrero, donde el especialista ritual reúne funciones a la vez administrativas y rituales, en la medida que decide las fechas festivas y los lugares de la ofrenda, dirige la fabricación de objetos e indica la función de cada participante en las ceremonias colectivas. Si en esta trayectoria podemos observar detrás de la figura del chamán a la figura del sacerdote, también podemos advertir dos funciones alternativas del nahualismo, cuyas diferencias corresponden, en gran medida, a las distinciones entre un chamanismo horizontal y otro vertical.

En 1996, en efecto, Stephen Hugh-Jones sugirió que el fenómeno conocido con el nombre de chamanismo podía dividirse en dos tipos ideales. Aunque todas las formas de chamanismo combinan conocimiento e inspiración, en el chamanismo vertical el componente predominante es el conocimiento esotérico, transmitido por herencia en el interior de una pequeña elite, mientras que en el chamanismo horizontal el énfasis se concentra en el sueño como una variante del trance y la posesión. Si el chamanismo horizontal contempla entre sus



figuras centrales al curandero, al brujo y al adivino, el vertical comprendería, por su parte, a esos especialistas ceremoniales que generalmente se encuentran asociados con la jerarquía interna y los poderes centrales del grupo social. Ambas figuras, como se sabe, estaban presentes en el México precolombino. Así como López Austin propone que en la época prehispánica existían diversas categorías de “magos”, asociados con el control de los meteoros, otros historiadores señalan que “estos especialistas formaban, en la época prehispánica, parte de complejas jerarquías del sacerdocio estatal, cuya religión oficial era autóctona” (Broda, 1997). Actualmente, los triquis de la Mixteca oaxaqueña dividen a sus especialistas ceremoniales en dos categorías diferenciadas. Por un lado, como hace notar Nallely Moreno, se encuentran aquellos oficiantes que tienen la capacidad de trasladarse entre el mundo de los vivos y los muertos, empleando el sueño como medio de acceso; en el otro extremo se encuentran los especialistas locales que “permanecen en el mundo de los vivos y que ejercen su trabajo siempre en este plano de la realidad” (Moreno Moncayo, 2013: 173). A diferencia de los primeros, éstos últimos se especializan en los rezos, las labores de parto y el conocimiento de la palabra ritual, por lo que adquieren el cargo por la vía de la herencia y el aprendizaje.

El volumen dedicado los pueblos indígenas de Oaxaca y Guerrero propone una gama variada de posibilidades en las que las funciones chamánicas, al igual que el nahualismo local, parecen refugiarse en dos modelos alternativos. Mientras que algunas comunidades combinan ambas posibilidades, como es el caso de los triquis, otras se inclinan hacia uno de sus extremos. Una lectura comparada permitiría, en efecto, sugerir que la presencia de un chamanismo vertical, unido a la jerarquía y los poderes centrales, se encuentra a su vez asociada a un nahualismo vertical en el que la figura de los nahuales adquiere funciones protectoras, destinadas a preservar el bienestar del grupo en su conjunto. Entre los pueblos indígenas de Guerrero, donde los especialistas rituales contribuyen a “la asignación y continuidad en el poder de las autoridades locales”, los nahuales locales no dejan de cumplir una tarea protectora, ya que “velan y luchan por el bienestar de sus barrios o del pueblo” (Glockner *et al.*, 2013: 286). La idea de que los nahuales son cazadores de almas, común en otras regiones del país, parece en estos casos ajena al pensamiento indígena y en cierta medida opuesta a la noción de un nahualismo horizontal, donde la función del especialista ritual consiste precisamente en recuperar las almas de sus pacientes.

Es posible que entre un nahualismo protector y un nahualismo depredador medien diferencias semejantes a las que Hugh-Jones ha trazado para el chamanismo vertical y el chamanismo horizontal. Si bien estas diferencias no son absolutas, dado que admiten graduaciones y matices, permiten vislumbrar ciertas correspondencias comunes entre el chamanismo y el nahualismo mesoamericano. En cualquier caso, una obra como *Los sueños y los días* induce en cada página a este tipo de reflexiones, con lo cual contribuye a alcanzar un objetivo pendiente en la antropología mexicana, que consiste en lograr una síntesis del conocimiento acumulado. Hace unos años, en los estudios que ambos habían coordinado sobre las configuraciones indígenas de Oaxaca, Alicia y Miguel se preguntaban cuándo se lograría esa síntesis prometida y siempre postergada. Sin duda, a partir de una obra que invita a las comparaciones transversales y controladas, la antropología mexicana avanza finalmente hacia esa meta a la que todos aspiramos.

Bibliografía

- Broda, Johanna, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997.
- Glockner, Valentina, Esmeralda Herrera y Samuel Villela, “De oficiantes nativos. Nahualismo y tonalismo en la Montaña de Guerrero”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, 2013.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Iberoamericana, 2000.
- Moreno Moncayo, Nayelli, “Sueños, viajes y dones: especialistas triquis en el manejo de los dos mundos”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, 2013.

