

Los chamanes y sus prácticas en el México contemporáneo. Comentarios durante la presentación

Alicia M. Barabas* / Miguel A. Bartolomé**

En estos cinco libros llamados *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* hemos tratado de presentar una suerte de “estado de la cuestión” sobre el chamanismo y el nahualismo en México, intentando poner en evidencia el profundo trasfondo histórico y político de la institución chamánica y de las concepciones sobre nahualismo en Mesoamérica y las culturas norteamericanas, que pueden tener influencias pero que no pertenecen a esa tradición.

Más que sobre la persona del chamán, especialista en el manejo de la relación con el espacio-tiempo alterno de reconocido y singular estatus en las comunidades, hemos preferido orientarnos a destacar las múltiples acciones sociales que desempeña partiendo de la premisa de que sus conocimientos y *praxis* surgen de y se retroalimentan en la relación con la cosmovisión y el imaginario que elabora la sociedad de la que cada uno de ellos forma parte.

En esta presentación, nuestro propósito es detenernos en algunas nociones y prácticas fundamentales que, con variaciones propias de la pluralidad cultural, encontramos presentes en los ensayos que integran estos volúmenes,¹ lo cual pone en evidencia que, aun con múltiples diferencias, en particular entre las culturas no mesoamericanas, existe un repertorio común de ideas sobre el mundo alterno y las entidades que lo habitan, la composición de la persona y de la persona del chamán, las enfermedades que llamamos de etiología cultural y los diferentes desempeños de los especialistas rituales que pretenden garantizar la salud y bienestar humanos, así como las relaciones propicias con las entidades extrahumanas. Así, esta panorámica intenta dar al lector de cada volumen una visión general sobre las nociones y prácticas en torno al chamanismo que encontramos en la actualidad en los pueblos indígenas con que hemos trabajado.

Señalemos en primer término la cuestión del contenido de la categoría “chamán” en el México actual. Con base en una de las cualidades principales de este especialista, la capacidad de viajar al espacio-tiempo alterno y comunicarse con las entidades extrahumanas que habitan en él para distintos fines, debemos considerar que figuras tales como los músicos zoques, las parteras y parteros zapotecos y totonacos, los rezadores nahuas y otomíes chichimecas, los cantores otomíes y los “árboles” del culto sincrético de los nahuas de Morelos, requieren ser incluidos hoy en día dentro de esa amplia categoría.

* Antropóloga. Profesora-investigadora emérita del Centro INAH Oaxaca e investigadora nacional SNI nivel III (barbar2@prodigy.net.mx).

** Antropólogo. Profesor-investigador emérito del Centro INAH Oaxaca e investigador nacional SNI nivel III (barbar2@prodigy.net.mx).

¹ Los pueblos indígenas sujetos de los trabajos de los equipos que integraron la línea de investigación sobre chamanismo y nahualismo en México son guarijó, rarámuri, yaqui, mayo, cora, huichol, tepehuán del sur, pima, maya peninsular, zoque, tzeltal, tzotzil, chol, mixe, mazateco, triqui, chinanteco, zapoteco del valle, nahua (Sierra Norte de Puebla, Zongolica, Morelos, Huasteca Sur y Estado de México), otomí (Hidalgo, Huasteca Sur, Estado de México, Tlaxcala, Querétaro), tepehua, totonaco, teenek (Huasteca, Querétaro, Veracruz), pame y purépecha.



Yahia Id Al Fitr (chamula musulmán), 2004 **Fotografía** © Gaspar Morquecho

Respecto a la “dualidad ética” del chamán, comprobamos que conlleva la posibilidad de ejercer diversas acciones benéficas para su pueblo y terapéuticas para las personas, así como acciones punitivas contra los que violan las normatividades sociales o realizar “daños” a pedido de alguien motivado por la envidia o la venganza. En muchos de los pueblos trabajados sigue vigente esta importante noción, donde se piensa que el curador y el brujo tienen nahual y que pueden adquirir su don por revelación de –o apelación a– las mismas entidades extrahumanas por medio de semejantes procesos iniciáticos, y que se comunican con el mismo mundo alterno, pero también existe cierto consenso en cuanto a que unos trabajan para el bien y los otros para el mal. En muchos otros pueblos se ha ido produciendo una separación sustancial entre ambas facultades, y hoy en día existe una más o menos establecida distinción entre el curador que hace el bien y el brujo o hechicero que hace el mal. La separación entre los especialistas y sus aptitudes parece provenir de lo que llamaríamos el “estigma del nahual”; esto es, la desacreditación y adjudicación de aptitudes malignas a los especialistas que se transforman –o proyectan– en sus animales compañeros para su accionar. Incluso en algunas de las culturas estudiadas se considera que sólo los brujos poseen nahual, siempre orientado hacia el mal, y que los curadores ya no cuentan con éste. A esta distinción, construida a lo largo del tiempo, no le resulta ajena la evangelización católica, con sus nociones antagónicas sobre el bien y el mal, las cuales han influido en la reconfiguración axiológica de los pueblos indígenas. En este contexto, la dualidad ética del especialista ritual cede lugar a la unicidad ética y se separa en dos tipos. El indicador que permite esa diferenciación es el nahual, el animal compañero en que se convierte el chamán, despojado de su dualidad ética y transformado en una entidad estigmatizada.

Para continuar con la entidad anímica conocida como nahual, que puede ser tanto animal como planta, concebida como una entidad atmosférica dotada de vida, encontramos que en la actualidad está íntimamente asociada con el tonal o tona, “doble” que cada persona obtiene del Sol al nacer, en número variable, en correspondencia con el calendario ritual que varios grupos aún utilizan (mayas peninsulares, mixe, mazateco, triqui, chinanteco, tlapaneco de Guerrero, nahuas de la Sierra Norte de Puebla y de Zongolica). Sin embargo, en muchos se piensa que las personas comunes sólo poseen tonales, en tanto que los especialistas rituales



tienen nahuales, que son varios y poderosos. Nos interesaba saber si al nahual se le concebía como la transformación del especialista en su compañero anímico o como una suerte de proyección-posesión de la entidad anímica humana en ese compañero. La mayoría de la evidencia etnográfica se inclina por la noción de nahual como capacidad de transformación asociada con el disfraz, con el cambio de piel o envoltorio y de partes del cuerpo, y en ciertos casos se especifica que la misma puede producirse no sólo en el sueño, sino también en la vigilia, como entre los mazatecos.

Los casos reportados de alguna forma de posesión de una entidad por otra se concretan a los nahuas de Zongolica; a los chamanes “árboles” nahuas de Morelos, que son poseídos por los espíritus del temporal a quienes brindan cuerpo y voz; a los chamanes otomíes de Hidalgo; otomíes, nahuas, teenek y totonacos de la Huasteca, que hacen posible la posesión de los cuerpos-fetiches por parte de las entidades extrahumanas, y a los otomíes chichimecas de Querétaro, donde el chamán esculpe masas de maíz cocidas en las que encarna a las entidades extrahumanas. Otra cuestión es el transformismo de ciertos especialistas, que





no aparece ligado con la noción de tonalismo-nahuatlismo propiamente mesoamericana. Tal es el caso de los grupos del noroeste, donde, por ejemplo, el hechicero rarámuri atrapa la entidad anímica de su ave auxiliar y se transforma en un animal predador que caza *alewás* (almas) o convoca a los ancestros para que se transformen en animales.

Comprobamos que la capacidad de transformación en –o posesión de– la entidad anímica compañera es una cualidad propia del chamán –si bien existen chamanes sin nahuales–, pero su composición anímica no es diferente a la de una persona común. En varias de las culturas estudiadas se ha registrado la noción de fuerza, energía, esencia o principio vital, también conocidos como alma o espíritu, otorgada por el Sol –o Dios– a todo ente vivo del universo, así como a las entidades extrahumanas y los espíritus o esencias de los entes vivos que habitan los mundos alternos. Ese principio vital llega a cada persona el día de su nacimiento, en relación con el calendario ritual, y predispone su vida futura. En muchos casos existe más de una entidad anímica, una de las cuales viaja por el mundo alterno durante el sueño en tanto que la otra, el alma del difunto, viaja al inframundo.

En muchas ocasiones se ha señalado que una característica definitoria del chamanismo era el uso de agentes psicoactivos para propiciar el viaje chamánico.

En nuestro amplio universo de estudio hemos encontrado que son relativamente pocos los grupos que los utilizan, entre otros medios (raramuri, huichol, mazateco, chatino, mixteco de Guerrero, nahua de Morelos y otomí de Hidalgo). En cambio, sin duda el medio más extendido en México para el viaje chamánico al mundo alterno es el sueño. Aunque el chamán es especialista en soñar e interpretar con precisión los sueños, todos sueñan y comparten códigos comunes que les permiten acercarse a los significados oníricos, tanto los que atañen al futuro como al pasado.

En cuanto a los procesos de iniciación, hemos visto que el futuro chamán recibe sus dones –de curación, augurios, adivinación, manejo e interpretación de los sueños, auxiliares– mediante el viaje onírico de la entidad anímica compañera, ya sea a través de la revelación y enseñanza de las entidades extrahumanas otorgadas en el mundo alterno o de una fuerte enfermedad y posterior muerte ritual, o bien como producto del rapto por los “Dueños de los Lugares” (mayas peninsulares). En ciertos casos el don es hereditario y en otros es innato, lo cual se esclarece por las señales corporales que muestra el niño recién nacido. Por lo general, a la recepción del don y de los conocimientos la sigue un arduo aprendizaje con otro chamán, que puede ser un pariente. En algunos casos se acompañan de animales, plantas y espíritus aliados; en otros se utilizan diversos objetos con poder como auxiliares.

A lo largo de este proceso y en su *praxis* posterior los especialistas rituales se valen del sueño, aunque algunos de ellos utilizan también otros medios, como los psicoactivos enteógenos, el ayuno, la vigilia, la música, el baile y canto rituales, que producen una suerte de trance que permite la posesión del especialista por parte de las entidades extrahumanas. Durante el viaje chamánico onírico al mundo alterno, que transcurre por la geografía sagrada del inframundo, se comunica con diversas entidades extrahumanas –ya sea en forma de solicitud, negociación, súplica, discusión o riña–, identifica a la entidad ofendida o predadora, el lugar donde se produjo el incidente y la ofrenda que debe ser entregada para que sea devuelta el alma secuestrada, todos actos necesarios para el diagnóstico y la posterior curación del enfermo.

El papel del chamán como curador está presente en todos los grupos y representa uno de los mayores servicios que presta a la comunidad en el ámbito de lo doméstico, ya que desempeña diversos rituales terapéuticos encaminados a diagnosticar y curar las enfer-

medades de etiología cultural, como el susto o pérdida del alma, los malos aires, el enojo o aire de difunto, la envidia y los daños producidos por brujería. La multiplicidad de concepciones de cada cultura sobre estas enfermedades y la diversidad de las *performance* y las parafernalias de los rituales no permite intentar ninguna síntesis. Sin embargo, vale enfatizar que las concepciones sobre la salud y las enfermedades y los agentes que las producen, así como las maneras de curarlas, no son un *constructo* exclusivo del chamán, pues forman parte del trasfondo cultural social de cada comunidad, al que el especialista recurre para articular esos conocimientos con sus diagnósticos.

En muchos casos los chamanes desempeñan otros rituales privados diferentes de los terapéuticos, como los funerales, y otros rituales del ciclo vital, los de adivinación –de la suerte o destino, de las tonas de los recién nacidos, etc.–; dirigen los encuentros de los parientes con sus difuntos; otorgan o confirman el don chamánico de los discípulos; realizan los sacrificios de animales para pedimentos y pronósticos, y elaboran paquetes de pedimento para el augurio positivo de los viajes de los migrantes (triqui).

Nos ha interesado también destacar los papeles públicos que desempeñan los chamanes, en los que se advierten claramente las funciones sociales que realizan para la colectividad. Muchas de ellas pueden efectuarlas en virtud de que poseen nahuales poderosos, en contextos sociales en que el chamán-nahual es concebido como fundador, benefactor y protector, en forma semejante a la del “buen *nahualli*” prehispánico. Así, para los chinantecos –así como para los mazatecos y zapotecos– los nahuales-rayo, llamados “Vigilantes de la Raya”, desempeñan la función de cuidar el pueblo y los límites de su territorio de los males provocados por los nahuales de otros pueblos, aunque también son predadores de las sustancias anímicas de las personas. Para los rarámuri, el granizo y los remolinos que afectan a las comunidades son controlados y enviados por los hechiceros. En varios casos el chamán-nahual es el encargado del mantenimiento del orden comunitario, de la vigilancia para el cumplimiento de las normativas sociales y de la punición de aquellos que las violan. En algunos contextos el nahual se desempeña socialmente como burlador y malicioso, pero no dañino, e incluso como “bandolero social”, el cual redistribuye entre los necesitados las riquezas que les roba a los ricos. Lo anterior parece indicar que, aunque se encuentran polaridades contrastantes –el nahual malig-

no y el benefactor–, existen también imágenes sociales ambivalentes acerca de su figura que se relacionan con la concepción de la dualidad ética del nahual.

Tal vez lo más significativo a señalar sea que los chamanes son líderes de numerosos rituales públicos que involucran a la comunidad en su conjunto, lo cual muestra su papel de dirigentes religiosos en mitotes, en rituales de bendición de la tierra, de limpieza de la milpa, de petición de lluvia, de pronóstico del clima anual, de pedimentos diversos en los cerros sagrados, de mantenimiento del equilibrio comunitario y cósmico, así como de rituales de la iglesia. En ciertos casos los chamanes tienen también injerencia en la vida política de sus comunidades, ya sea integrando los sistemas de cargos político-religiosos o apoyando a líderes políticos locales.

Para concluir, vale aclarar que el vasto y heterogéneo imaginario social sobre el espacio-tiempo alterno que muestran los ensayos no sólo lo construye el chamán en sus múltiples viajes oníricos, aunque él sea un sujeto clave, sino que también son representaciones a las que contribuyen todos en la medida que sueñan –o utilizan enteógenos– y que sus entidades anímicas compañeras viajan asimismo por el mundo alterno. Cada cultura posee una cosmovisión singular, así como historias y situaciones particulares que nutren el imaginario de cada una sobre esos “mundos otros”.

