

Volumen V: *Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*

Antonella Fagetti*

Agradezco la invitación a presentar el quinto volumen de la colección –coordinada por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas– *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, dedicado a los *Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, que me da la oportunidad de festejar la que considero una decisión importante y fundamental para la antropología en México: incluir el chamanismo y el nahualismo como temas de investigación del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Y más que el nahualismo, el chamanismo, que hasta la publicación de los cinco volúmenes de esta colección no había tenido la atención que merece. El quinto y último tomo introduce un conjunto de ensayos densos, con nuevas ideas e interpretaciones que cautivan la atención del lector y, sobre todo, refuerzan, amplían y profundizan en el conocimiento que ya teníamos de ambos temas, con buenas y bien hechas etnografías que asimismo permiten a los autores esgrimir argumentos teóricos originales.

Como decía, el nahualismo ha despertado el interés de muchos investigadores desde hace varias décadas y se han puesto en evidencia sus características, muchas de las cuales no tienen una relación explícita y directa con el chamanismo, dado que, a mi manera de ver, ser nahual no implica necesariamente poner al servicio de los demás la capacidad de transformación o metamorfosis; por el contrario, hoy en día abundan aquellos nahuales perniciosos que explotan sus dones para fines meramente de rapiña: de almas, de fuerza vital que absorben a través de la sangre, de animales, verduras y dinero, que sólo benefician a su persona y, si acaso, a su familia. Por tanto, la mayoría no comparte las aptitudes y dotes propias del chamán.

En algunos casos, entre ellos los pueblos de la Huasteca, como se apunta en el ensayo “Lecturas de dos mundo”, escrito por el equipo que coordina Julieta Valle, existe una relación estrecha entre nahualismo y brujería. Sin embargo, los *tsinájpiri* se enfrentan convertidos en tlaquaches, tecolotes o gatos para disputarse la vida de un enfermo. Esto significa que un *tsinájpiri* bueno lucha contra uno malévolo para salvar a su paciente, como lo declara *tatá* Evaristo en el ensayo de Juan Gallardo.

La gran mayoría de los nahuales han reducido su actividad al pillaje, al vagabundeo, y entre ellos existen algunos más peligrosos. Lo ponen en claro los autores del ensayo intitulado “La piel imaginada. Representaciones del nahualismo entre los *xí’ói* de la Sierra Gorda”. Los *xí’ói* o pames aseguran que sus vecinos *teneek* “no son buenos cristianos”, y que entre ellos se encuentran muchos nahuales. Es común que los malos sean los otros, si bien los pames tienen a su favor que los huastecos han tenido fama de ser buenos conocedores de la hechicería des-

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP (antonellafagueti@yahoo.com.mx).

de hace siglos. Los pames vinculan la práctica del nahualismo con el diablo, a quien “le regalan el alma”, y la magia negra, de la cual aprenden el arte de la transformación. Están presentes los mismos componentes que encontramos en el nahualismo en general, como la predestinación.

Sin embargo, los pames también vinculan a los nahuales con la Luna, puesto que en el combate que sostienen el Sol y la Luna –que también son Jesucristo y la Virgen de Guadalupe– durante un eclipse, cuando ésta resulta ganadora, libera energías que “se depositan en el nahual, dotándolo de habilidades que lo ayudan a llevar una vida dual, tanto diurna como nocturna”. Aparece en los testimonios el tipo de nahual especializado en chupar la sangre, sobre todo de los niños, que por lo general son mujeres que vuelan en la noche como bolas de fuego y se convierten en guajolote. El fogón y las brasas intervienen en la transformación, así como el petate en otras circunstancias, y en lugar de dejar las piernas, como se relata en otros grupos, como los nahuas, estas brujas dejan los ojos.

También hay brujas que chupan entre los otomíes del valle del Mezquital, como se explica en el ensayo “Los ropajes del cuerpo”, y como siempre se emplea la misma estratagema para neutralizar su poder: agujas, tijeras, cuchillos que se clavan cerca de la sospechosa para inmovilizarla.

Entre los pames existe otra variedad de nahual, la cual se esconde bajo la piel de un animal: perro, coyote, zorra, tigre, según comentan los autores. Me parece que en el texto se confunde tonalismo y nahualismo, porque los autores afirman que cuando muere la persona-nahual, lo hace también su animal, en virtud de una simultaneidad existencial que los ata. Quien es herido o muerto durante sus correrías nocturnas es el nahual, el cual, mientras se encuentra plácidamente dormido en su cama, precisamente por ser nahual, tiene el poder y la capacidad de separar y proyectar hacia fuera de su cuerpo su propio espíritu y hacer que éste tome la apariencia de un animal determinado. De esta manera oculta su identidad, una precaución necesaria para el agresor que no quiere ser descubierto. Se trata de un disfraz, una piel, y al mismo tiempo no lo es: es el nahual mismo, la persona que se ha despojado del cuerpo –el cual permanece acostado– y ha tomado la apariencia de un perro, para que aquel que lo vea lo haga como perro y no como persona. Por eso, si bajo la forma de animal el nahual recibe un balazo y fallece, no muere el animal, sino el nahual, ya que el animal no

existe. El animal es sólo una manifestación transitoria de la persona-nahual: su *alter ego*, que circunstancialmente es “como un perro”.

Mientras que sobre el nahualismo se han escrito muchas páginas –y aún queda mucho por esclarecer–, el chamanismo afloró como tema de investigación en México hace apenas unos años. Por el contrario, el estudio de la medicina tradicional ha sido más fecundo. Bajo el marbete de la medicina tradicional se aglutinan múltiples prácticas ancladas a antiguos saberes vinculados con el tratamiento de aquellas enfermedades que nada más padece la población indígena, o por lo menos eso creemos.

No obstante, la medicina tradicional no sólo abarca un conocimiento y una *praxis* orientados a la curación; también incluye prácticas adivinatorias, precisamente para identificar el origen del padecimiento, pero no se circunscribe a esto: asimismo se pregunta a un especialista ritual por individuos y objetos extraviados, y en estos tiempos tan difíciles se pregunta de igual modo por personas desaparecidas o secuestradas. Se inquietan las causas de las enfermedades y el procedimiento a seguir para recuperar la salud, pero también los motivos de la desgracia y la mala fortuna.

Esos mismos practicantes de la medicina tradicional, nombrados curanderos, sanadores, especialistas rituales, se dedican asimismo, en su mayoría, a proveer el bienestar colectivo: celebran, por ejemplo, los rituales de petición de lluvias, inauguran el ciclo agrícola y agradecen los frutos de la cosecha, además de encabezar los festejos de los santos protectores de sus pueblos. Todo gira en torno a la búsqueda del buen vivir y la persecución del mal que acecha, ese buen vivir que se obtiene al amparo de quienes velan por el pueblo, un amparo que los especialistas rituales promueven porque saben mediar entre sus representados y los númenes que tienen en sus manos la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, la mala y la buena fortuna, la abundancia y la escasez, la alegría y la tristeza de sus protegidos.

Una buena parte de estos especialistas rituales son chamanes. Debemos despejar posibles confusiones: los buenos curanderos, aquellos que curan por medio de limpias y resuelven los casos más difíciles, son chamanes. Advierto una suerte de escisión entre el estudio del chamanismo y de la medicina tradicional, como si ser chamán implicara un plus que otros no tienen y no es así. Más bien depende de que, en nuestro interés como investigadores, dirijamos nuestras miradas hacia

unas u otras facetas de un complejo cultural vinculado con las labores terapéutica, adivinatoria, propiciatoria, realizadas por los especialistas rituales.

Como categoría antropológica, el chamanismo lleva implícito el reconocimiento de lo que se hace explícito y evidente en este quinto tomo de la colección *Los sueños y los días*. El chamán es un mediador. Lo ilustran con amplitud los autores de “Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo”. Específicamente, el *bádi*, el chamán otomí, es “un manipulador de fuerza, del principio vital cósmico que produce y constituye el mundo”: un precepto válido para los chamanes en general, como los *tsinájpiri* purépechas, personas de conocimiento, de saber y de poder, a quienes, según Juan Gallardo, se les atribuyen y reconocen funciones de conciliación, y se distinguen como invocadores y rezanderos, adivinos y soñadores.

Este mismo equipo concluye que, a partir del análisis de los datos etnográficos, considera pertinente la utilización del término “chamán”. Me parece oportuno que, al ser el tema de la colección, los autores se involucren en la discusión teórica acerca de los contenidos del chamanismo. Sin embargo no todos lo hacen: quienes se ocupan de otomíes y pames de Querétaro expresamente declaran: “No ha sido nuestra preocupación fundamental determinar si tal o cual especialista ritual en lo particular puede reconocérsele como chamán”.

Otro punto demostrado en el libro es que la capacidad de fungir como mediador y desempeñar el papel de promotor de buenas relaciones con “númenes”, “dueños” y “difuntos” deriva del “don”, de un designio y una predestinación. No necesariamente de una elección individual, sino de una elección a menudo ajena al elegido, que pone al neófito ante una decisión ina-



Un tigrito atrapa a una niña durante la tigrada en Chilapa, 15 de agosto de 2007 **Fotografía** © Andrea Villela Jiménez

pelable, so pena de mucho sufrimiento en caso de no ser acatada. De hecho, Nelly del Ángel anota que “los chamanes se vieron forzados a recibir el *don*. No tenían otra opción más que aceptar lo que les era dado”, y el don vuelve *chap ni'* (fuerte y poderoso) al *chuu'ux* (chamán) para manipular realidades no ordinarias, y no sólo para movilizar recursos sociales, políticos y económicos. Diversos testimonios, como el de doña Estela y don Santos, de la etnia *teneek*, revelan también que el don se concede con la finalidad de que los elegidos tengan de qué vivir y dejen de sufrir.

Elizabeth Peralta reporta en su ensayo el caso de una mujer totonaca, partera y curandera, que sufrió una muerte temporal. De niña estuvo inconsciente durante horas y en varias ocasiones. La primera vez, al despertar, se puso a bailar el son de las flores, y la segunda pidió unos cuchillos que se utilizan para atender los partos. Es el único caso reportado en el libro, porque, de hecho, es mucho menos frecuente este tipo de iniciación respecto a la que ocurre a través de los sueños.

La posesión del don no excluye que la *praxis* chamánica, en parte, se aprenda. La relación del maestro con su aprendiz también se encuentra documentada en la Huasteca, tanto entre los *teneek* de San Luis Potosí como entre los nahuas de Veracruz, quienes, como los otomíes, refuerzan su poder con piedras –a veces piezas arqueológicas– o cuarzos blancos, auténticos regalos que las divinidades les envían y que encuentran en la milpa o en el monte. El don y la técnica, aclara Gabriela Garrett, legitiman al especialista ritual, en especial el don, el “poder de ver y hacer”. Es cierto: en varias lenguas indígenas el chamán se designa como “el que ve” y “el que sabe”.

El equipo que trabajó con otomíes y pames de Querétaro señala que los cantores y los rezanderos, en-

tre otros especialistas rituales, reciben el llamado de las divinidades a “cuidar a su prójimo con su ayuda”. Abundan a lo largo del libro testimonios de hombres y mujeres, quienes fueron señalados por entidades sagradas como los elegidos. El anuncio, experiencia onírica individual en un primer momento, deviene pública y colectiva cuando un *tlamatiquetl* experimentado –especialista ritual nahua de la Huasteca– presenta al neófito ante las “fuerzas más poderosas” de la cueva de *Xhimo Hunco*, lugar de iniciación.

De la misma manera, el rito de “poner la mesa” consagra al curandero o brujo totonaco y es su maestro quien lo ejecuta. Con la disposición del altar, la comida, el baile y la ofrenda, el iniciado recibe el poder de las entidades extrahumanas, como evidencia Elizabeth Peralta.

Los sueños son una herramienta de trabajo del chamán. Así lo entendemos tras la lectura de los ensayos que conforman el tomo quinto. En efecto, no podemos imaginar la vida en los pueblos, en todas sus acepciones, sin los sueños, fuentes de múltiples saberes que revelan las verdades ocultas y otorgan, tanto a especialistas como no especialistas, el poder de una comunicación directa con el otro mundo y sus habitantes.

Entre los otomíes existe una “sabia de los sueños”, mujer superespecializada en el arte de soñar, llamada también “sabia de castigos”, pues es capaz de dialogar con los ancestros para determinar las causas del castigo que azota a una persona bajo la forma de una enfermedad. Los difuntos *ñahñu* son particularmente perniciosos y exigentes con sus deudos, y buena parte de las negociaciones que presiden los *bādi* consisten en tratar de contentar a quienes desde el otro mundo solicitan y exigen el pago de una deuda para liberarse de la cárcel en que están encerrados.

El ensayo de Lourdes Báez retrata de manera detallada cómo el *bādi* es el interlocutor por excelencia de los difuntos. Lo que en realidad propicia la comunicación es la Santa Rosa o “medicinita”, como le dicen de manera respetuosa y cariñosa al preparado de *Datura stramonium*. El trance que desencadena es tan profundo, que permite al muerto incorporarse al cuerpo del *bādi*. Creo que deberíamos descartar el término “posesión” y hablar más bien de “incorporación”, pues el *bādi* –y todos los especialistas que practican esta técnica chamánica– no son poseídos por los espíritus, sino que más bien prestan su cuerpo con todas sus funciones –anulándose ellos mismos– a fin de que los seres desencarnados, los cuales carecen de un cuerpo, se hagan



presentes para que sus familiares escuchen lo que les quieren decir de viva voz.

Aquí tenemos otro elemento relevante del chamanismo y también –hay que decirlo– poco estudiado: el uso ritual de enteógenos, una característica medular de ese chamanismo prototípico que se ha perdido parcialmente y sólo se conserva en determinados lugares, patrimonio de otomíes, mixtecos, nahuas, mazatecos, coras, tarahumaras y huicholes, quienes todavía los emplean para la celebración de rituales públicos y colectivos con fines propiciatorios y para agradecer favores recibidos, o bien con propósitos adivinatorios y curativos en espacios privados y familiares. Los enteógenos han sido un instrumento poderosísimo en manos de los pueblos originarios.

Es bueno que se hable del trance, pero no sólo de aquel que inducen las sustancias psicoactivas contenidas en hongos, semillas, cactus y hojas, sino también de los estados modificados de conciencia que alcanza el chamán sin consumirlos y que le permiten practicar la adivinación y la curación. La única referencia a lo que se podría considerar como un trance sin la presencia de un enteógeno la proporciona Juan Gallardo a propósito de algunos especialistas rituales purépechas, quienes le confían que tienen revelaciones sin estar dormidos, en pleno día: “Algo se le revela y le avisa muchas cosas”, como le sucede también a *naná* Adela: “Como que me adormezco y me voy pa’ arriba, porque me hago como el aire”. La misma concentración se aplica para las tareas adivinatorias que desarrolla con diversos medios: la baraja, las varitas mágicas, las velas de sebo, el huevo y recipientes con agua y granos de maíz.

En los ensayos del quinto volumen de esta colección destaca de manera notoria la función de terapeuta del chamán, quien a la par desempeña la de adivino. Aparece de modo reiterado que los especialistas rituales están allí cuando la enfermedad, la desgracia y el sufrimiento acechan. “Vivir en armonía”, reporta el equipo de Querétaro, es el anhelo que expresan los otomíes chichimecas. Aspiración de todos los pueblos: a eso precisamente se dedican los chamanes: a restablecer el orden, propiciar la unión con el mundo circundante, con las entidades que lo pueblan y que son un montón: entidades sagradas, dueños y muertos.

Cuando la enfermedad dobliga a quien la padece, o en los casos en que la desventura persigue al malaventurado; cuando la desgracia es consecuencia de faltas en las cuales se incurre al no observar ciertas re-



glas de convivencia, y precisamente por no corresponder a cuanto se recibe –la reciprocidad, como apunta Aída Castilleja–, pero también para anticipar el futuro y encaminar los acontecimientos tal y como uno quisiera que ocurrieran –por ejemplo, para propiciar el paso de la frontera norte, ahora tan peligroso, además de costoso, que preocupa a tantos migrantes–; para conseguir o retener el amor con el mismo ahínco que se aplica cuando se persigue el regreso de un familiar que al parecer ha olvidado a su gente, o para asegurar la prosperidad de un negocio, el chamán es el comunicador por excelencia. El intermediario que, como don Santos, originario de la Huasteca, “pide y llora”, negocia, exhorta, interpela, suplica, concilia, intercede, chantajea, demanda, ruega, reclama, implora, interroga, aboga, averigua, ofrece, se encuentra ampliamente retratado en todos los ensayos.

Los autores de “Encantos y artificios” explican: “Entre sus alabanzas, cantos y oraciones, rezaderos y cantores se sitúan en un mundo animado por una diversidad de fuerzas y entidades anímicas naturales y metanaturales; cuando preguntan al paciente tratan de indagar, en el trasfondo de sus palabras, sobre sus relaciones con los muertos y los ancestros, con los vecinos, las entidades sagradas, con el cerro y con los seres que pueblan el entorno, así como sus sentimientos y actitudes”.

Los cantores, rezaderos y especialistas rituales otomíes de Amealco curan los padecimientos provocados por los malos aires y la “sombra de muertos”, “saben rezarle a los muertos”, tratan el susto y la brujería. Los mismos padecimientos, a veces con otro nombre, están presentes en dos ensayos sobre la Huasteca. Se describen rituales curativos para la “caída de sombra”. Entre los especialistas *teneek* y los totonacos de Coahuilán, Veracruz, también encontramos al chupa-



dor, que extrae el mal del cuerpo succionando la parte afectada, y al cual materializa en pedazos de vidrio, piedritas, gusanos e insectos. La salud en todos estos padecimientos la negocia el especialista con los “agentes extrahumanos” que los han causado: no hay sanación sin la intercesión del primero y la buena voluntad de los otros.

En el libro también se hace mención a la dualidad: a veces el brujo y el curandero encarnan en una misma persona, la cual persigue el bien o provoca el mal según las circunstancias y quien solicita sus servicios: el paciente o el cliente. Se define como “el que quita y pone”. Al parecer, según especifica Juan Gallardo, los purépechas los distinguen, al menos nominalmente, y el *xurhiski* es “el que chupa”, mientras que el *sikuame* es “el que hechiza o pone hechizos”.

¿Son chamanes los brujos? ¿Debemos hablar entonces de chamanes blancos y chamanes negros? Se trata de preguntas generadas por la lectura de algunos ensayos.

Las prácticas terapéuticas, generosamente documentadas en el libro, recalcan la necesidad de relacionar el chamanismo y su práctica con la medicina tradicional y su terapéutica. También aflora en los ensayos la vinculación de la terapéutica tradicional con la biomedicina: cómo los curanderos han asimilado conocimientos de la medicina alopática. Esto lo debemos considerar en el conjunto de los cambios que conciernen a los saberes de los pueblos y a la introducción de un sinfín de nuevos elementos.

Un ejemplo son las lociones, los aerosoles, los inciensos, los jabones y su presencia en los altares, como se reporta en uno de los ensayos, junto a figuras de piedra o barro, copias de ídolos prehispánicos, de budas, pirámides egipcias, gatos chinos. En suma, todo sirve.

A lo largo del tiempo el chamanismo se ha transformado y en su *praxis* se han introducido un sinfín de

nuevos elementos. Ha habido pérdidas y ganancias, y de esto da cuenta también el quinto volumen. Se reconoce, por ejemplo, que prevalece como función principal de los especialistas la de sanador, mientras que en algunas localidades ha ido desapareciendo el papel de ritualista, puesto que muchos ritos colectivos y públicos ya no son una prioridad para muchos pueblos.

El volumen cinco, y los otros cuatro de la colección *Los sueños y los días*, presentan sin duda una cartografía del chamanismo y el nahualismo en México. Sobre todo nos ofrecen un mapa pormenorizado de los pueblos que todavía preservan un conocimiento y una praxis ancestrales, y nos permite establecer de modo comparativo quiénes son y dónde hay chamanes, qué hacen y en qué ayudan, en qué consiste su labor, y quiénes solicitan sus servicios.

Ésa es la gran aportación de la colección que presentamos. Procura una gran cantidad de datos etnográficos que sostienen interpretaciones acertadas, las cuales deben nutrir una teoría sobre el chamanismo que todavía está en ciernes. Esta tarea requiere tiempo, pero ya está dado el primer paso hacia la construcción y el afianzamiento de bases teóricas que nos permitirán comprender el chamanismo y a los chamanes para un futuro mejor: para el buen vivir al que tanto aspiramos.

