

# Chamanismo y nahualismo en el México actual

Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.).  
*Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 1, *Pueblos del noroeste*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México). México. 2013. 293 pp.

*María Eugenia Olavarría*

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Esta obra colectiva constituye el primero de los cinco volúmenes dedicados al estudio del chamanismo y el nahualismo, el cual fue elaborado por el equipo de investigadores del Proyecto de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. 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 conducidas por los coordinadores Miguel Bartolomé y Alicia Barabas a lo largo de varios años.

Los cinco volúmenes abarcan en su totalidad las regiones indígenas mexicanas: la región de los mayas, la de los nahuas y otomíes; la de los huastecos, pames, totonacos y purépechas, y la de los pueblos que habitan el noroeste mexicano, el cual representa la región geográfica más extensa 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: guarijó (Harris), rarámuri (Morales, Pintado y Fernández), yaqui (Merino), mayo (López), cora, huichol (Jáuregui, Magriñá y Pacheco), tepehuán (Reyes) y pima (Oseguera), prácticamente están cubiertos todos los pueblos indígenas de la región, excepto el seri, el mexicano y los pueblos ubicados en la frontera con Estados Unidos (tohono odham, 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.<sup>1</sup> 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, el cual consistía en definirlo por la ausencia de tal o cual “rasgo” mesoamericano. Este reconocimiento les ha permitido igualmente observar de manera 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 un recorrido cronológico de los principales autores que han abordado la noción de chamanismo y al mismo tiempo es una crítica de los mismos, así como una puesta al día de las aportaciones sobre el tema hasta incluir las ontologías amazónicas contemporáneas. Además, dicho estudio discute la pertinencia de la noción de chamanismo en Mesoamérica.

Los autores/coordinadores no se conforman con presentar las polémicas más destacadas, sino que delimitan y clarifican la categoría de chamanismo en el interior de un sistema más amplio, el cual 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, pero sólo unos pocos están dotados de la capacidad para transformarse en su *alter ego*, lo que se conoce como nahualismo. En el na-

<sup>1</sup> Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría [2006: 15-32] hacen una revisión de los aportes etnológicos y arqueológicos en la construcción de la noción “Noroeste de México”, respecto a lo cual 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 desde esta perspectiva, el Noroeste —en cualquiera de sus denominaciones—, deja de ser 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 con las temáticas consideradas” [Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2006: 16].

hualismo es el sacerdote el que se metamorfosea en una forma animal, en el tonalismo el animal y el individuo coexisten separadamente, aunque están unidos por un destino y una esencia anímica comunes. A través de los nahuales, los seres humanos pueden establecer relaciones sociales con todos los entes que pueblan los distintos planos del Universo. El tonalismo nahualismo puede ser entendido, entonces, como una categoría constitutiva de la persona, como los componentes de la noción social de persona. Se proponen conciliar, así, 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 categoría de chamanismo. Desde un punto de vista *emic*, el sueño constituye el canal de comunicación entre realidades alternas. Este mundo paralelo es, de acuerdo con los primeros estudios entre los nativos australianos llevado a cabo por Dean, un espacio-tiempo —metatemporal y multilocal—, a la vez pasado, presente y futuro, ubicuo, al que se accede a través de la experiencia onírica, el tiempo-espacio Otro. El chamán aparece como el dispositivo mediador, como el capacitado o el indicado para transitar hacia este 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 para manejar el trance inducido por psicotrópicos o mediante técnicas corporales.
- c) Contar con la capacidad para 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 dichos especialistas permite clasificar a las sociedades no sólo como *con* chamanes sino como *sociedades chamánicas*.

En esta institución social subyace 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 de-

finitiva, 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”: generalmente invisible para el hombre 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 que describen y exploran los mitos. El sueño se presenta como un estado liminar que vincula ambos mundos, y es necesario señalar que ninguno de ellos tiene 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 Sonora/Chihuahua, Oseguera comenta: “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 vigilia-sueño-realidad— es recurrente entre otros pueblos, como el rarámuri y el guarijó estudiados por Harris y Pintado.

En la perspectiva occidental la vigilia se asimila a 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 del freudismo en el sentido común del siglo xx, en el cual el sueño se concibe como una determinada clase de lenguaje cifrado.

Muchas de las culturas estudiadas en este volumen cuentan no sólo con una categorización especial de la actividad onírica, a la cual no se le confronta con lo empíricamente vivido, es “real” en la medida en 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 la mayoría de las veces se encuentra una terapéutica. La oposición vigilia/sueño debe entenderse, entonces, dentro de un sistema que comprenda ambas categorías, más las de lo real y lo vivido, así como otras que puedan aparecer.

Una vez delimitada la noción principal que une a todos los ensayos —el sueño— es preciso mencionar que todos los capítulos aportan algo tanto a la etnografía como a su dimensión interpretativa. A partir de la lectura de todos ellos, más que conducir a una tipología de los distintos tipos de chamanismo en el noroeste de México, tarea nada desdeñable que en algún momento deberá a cabo, la lectura de este volumen conduce a la reflexión y a la problematización de algunos temas que han estado presentes en la historia de las disciplinas etnológicas. Comentaré aquí dos de los temas que vinieron a mi mente tras la lectura del volumen. El primero se refiere

a la experiencia chamánica a través del 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 el hecho de que, con base en contribuciones etnográficas de primera mano, provee una mirada desprejuiciada y desidealizada del chamanismo. La literatura del *new age* no ha hecho más que rodearlo de un romanticismo y exotismo poco útiles para su comprensión.

Está comprobado que el uso de sustancias psicoactivas no es un requisito para la experiencia chamánica, pues ésta puede ser alcanzada a través de técnicas corporales como la danza, el ayuno, la inmovilización y la vigilia prolongada [Perrin 1985]; pero se conoce muy poco de la experiencia enteógena en sí misma, incluso cuando se logra mediante el empleo de dichas sustancias. De hecho, el término enteógeno es un neologismo que fue acuñado en 1979 por Wasson *et al.*, del griego *éntheos* (ἐνθεός), que significa “(que tiene a un) dios dentro”, “inspirado por los dioses”, y de *génos* (γένος), que remite a “origen, tiempo de nacimiento”, y el cual está cargado de las “vibras” de la contracultura de los años sesenta y setenta.

Ahora sabemos que los efectos de las sustancias psicoactivas varían de una a otra cultura. La mayoría de los pueblos indígenas (por ejemplo, el huichol, el cora y el rarámuri) estudiados en este volumen conciben la droga no sólo como una sustancia capaz de “dislocar” su percepción normal del mundo, sino como un 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 simple efecto de las sustancias químicas absorbidas.

Lévi-Strauss [1970], en su discusión del libro de R. G. Wasson, sostiene justamente 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” [Lévi-Strauss 1979: 220].

La sustancia psicoactiva no provoca el mismo efecto en todos los contextos culturales. Tal como lo muestra el estudio de Wasson [1957 *apud* Lévi-Strauss 1979] sobre la *Amanita muscaria*, la población siberiana de los koriak consideran que suscita comportamientos pacíficos, mientras que los vikingos la asocian con el “furor berserk” o impulso de violencia asesina o suicida. Tal como el sueño, el viaje enteogénico está culturalmente codificado. De manera que no basta con señalar que se ha ingerido el jículi, el kieri o cheri, el bakánoa o el makuchi, se requiere conocer testimonios de viva voz que narren las experiencias de los chamanes al hacerlo, o bien, reconstruir el universo mítico ritual que enmarca el viaje enteogénico, tal y

como lo logran los ensayos de este volumen dedicados a los sistemas religiosos de los grupos rarámuri, cora, huichol y tepehuán.

Ante una imagen naturalista de la droga, lo que nos muestra el uso ritual de las sustancias psicoactivas es que el viaje puede traducirse a un lenguaje pictórico, como en el caso de la *nierika*, con los cuadros de estambre donde se plasman las deidades wixaritari. De tal forma que el chamanismo se podría considerar, como lo hace Michel Perrin, un arte total: oral, teatral y 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 en que una de las funciones de las drogas es la de separar ritualmente, de marcar una línea entre quiénes pueden consumirlas y quiénes no. Como parte de los ritos iniciáticos, el uso de drogas separa a los niños de los guerreros, a los guerreros de las mujeres y 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 consumo de kieri, y su uso restringido aun entre chamanes, indica un principio de autoridad y exclusividad que debe ser tomado en cuenta como principio organizador. Hasta ahora no se conoce, etnográficamente hablando, 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, entrando así 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, habrá de persuadir al amo de los animales para que ceda a los hombres 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 tienen los individuos ordinarios, pues deben lidiar con el lado secreto del mundo.

Dos de los capítulos ilustran claramente la relación del chamanismo con el poder. Claudia Harris identifica la doble naturaleza del curandero-hechicero guarijó, el pewatélo-sukitúme, y Oseguera hace referencia al monopolio de información que busca el chamán pima, y que eventualmente se convertirá en una fuente de conflicto. Oseguera señala que lo que diferencia a los curanderos de los seres humanos comunes es su capacidad para obtener información estratégica, pues ésta es determinante

para el éxito de la curación: si se trata de susto, dónde y cuándo sucedió; 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 de los causantes de la enfermedad. Buscan el sentido de su enfermedad. Harris saca a la luz el contexto de violencia que rodea al curandero guarijó, y qué sucede cuando éste no participa más de las redes de reciprocidad.

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

Si bien es cierto que, en el esquema de Descola, la caracterización predatoria del nahualismo privilegia los aspectos negativos del nahual, en los que ha influido la demonización colonial, dejando de lado las múltiples evidencias de los papeles positivos que desempeña en el orden político-religioso, también es cierto que lo idealiza, 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 Alicia Barabas y Miguel 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, pero para otros un terrible predador.

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. Es después de su etapa de apogeo cuando 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 que puede registrarse en distintos tipos de sociedades, en la medida en que cumple una función social y simbólicamente legitimada.

Espero, con estas líneas, 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 a su lectura y consulta.

## REFERENCIAS

**Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría**

2006 Hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana, en *Las vías del noroeste I. Una macrorregión indígena americana*, Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.). Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM. México: 15- 32.

**Lévi-Strauss, Claude**

1979 Los hongos en la cultura, en *Antropología estructural. Mito sociedad humanidades*. Siglo Veintiuno Editores. México: 212-225. [Versión original: Les champignons dans la culture. A propos d'un livre de M. R. G. Wasson. *L'Homme*, 10, 1, 1970: 5-16. Disponible en <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom\\_0439-4216\\_1970\\_num\\_10\\_1\\_367101](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1970_num_10_1_367101)>, consultado en agosto de 2014].

**Perrin, Michel**

1985 Chez les indiens, la drogue structure; chez nous, elle détruit... *Le Temps Stratégique*, 12, primavera.

2008 Arte y chamanismo, en *Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (eds.). Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM. México: 413-437.