

Tradiciones de chamanismo en la Mazateca Baja

JUAN PÉREZ QUIJADA*

Mi pueblo es grande.
Hay que restregarse
la tierra entre las manos.
Sentirse árbol entre sus bosques.
Reverenciar sus rituales...
Corretear como ardillas
por sus caminos y veredas
para sentir el sabor,
la sencillez de su grandeza.
Humberto Ak'abal. "El Animalero"

Relatos de *chiconindú*

A veces se oye, tanto en el día como en la noche. La campana retumba en el cerro y alcanza a oírse mucho más lejos, hasta allá en Tenango y aquí también en San José. El viento trae el sonido, son como ocho o diez kilómetros y se escucha clarito. Pero la cosa es que no hay iglesia ni *chuta éñima*, ni campana, es el puro cerro, sin gente, bueno más bien es el *chiconindú* de campana, que así se hace presente.

De esta manera me comentaba doña María Luisa, mazateca de las tierras bajas del municipio de San José. Y continúa...

Cuando alguien camina cerca y oye su sonido, mejor se aleja, hace como si nada, mejor reza, aunque sabe que es el *chicón* de cerro Campana que algo pide, puede que

reclame alguna falta o algo que debe quien pisa sus piedras, sus plantas, su vida misma en el lugar y más vale caminar lo más rapidito. No detenerse hasta la casa. Si te sale en el camino es que está muy enojado por algo que tú sepas o ni recuerdas y te agarra y espanta, enfermas y hasta puedes morir si no te curas a tiempo. Cuando es *chuta éñima* de la sierra y no conoce, el *chiconindú* le hace perder el camino y pasar un mal rato, y es que así es, caprichudo de por sí.

La voz *chiconindú*, o *chiconanguí* literalmente cerro pequeño, hace referencia a seres constitutivos de la cultura que intervienen en la vida cotidiana de los *chuta éñima*,¹ que interactúan y toman decisiones, orientando a sus habitantes como unos miembros más de la comunidad.

Pero si le escucho llamar —dice un curandero *sinahé* de Buenos Aires—,² me pongo a tostar hojas de plátano y es que algo quiere y se las envuelvo con huevos de cócona y dos arrubas de cacao, plumas de guacamaya y tabaco, todo por parejo, lo copaleo en el altar y se lo llevo a Campana. Dejo un poquito de cada cosa en la mesa para que trabaje. Es que algo quiere y le voy calmando por el camino, le canto y chiflo para que se contente. Sé que me escucha desde antes de salir de la casa, viene hasta acá, igual que yo siento que ahí está, me anuncio para que se haga presente y atienda y saber qué es lo que pide o avisa. Luego camino hasta lo alto del cerro y allí espero en veces hasta la madrugada. Aunque es mero dueño de todo el lugar y respira y siente por todas partes le busco en unas como grietas a un lado de arriba. Allá le gusta esconderse. Estoy en velación para que no me agarre descuidado, hasta que sale, en veces se hace tardado, y luego salta en

* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

un de repente. Y me pega acá en la panza, llego hasta vomitar, aguanto el rigor más fuerte sin perder el control y puede que se deje ver como figura de gente o como chasquido, o rodando como piedra, como aire y se siente bien pesado. Pues es todo lo que es el lugar y le escucho, me dice sus quejas y le calmo con rezo y canciones y humo. Dejo las cositas de regalo en cuatro partes que conozco y regreso para traer algún encargo que pida, es caprichudo, pero también atiende. Yo sólo le busco para el bien, y en veces, sí me concede y yo le cumplo. Él sabe, pero hay quien también le encuentra para el daño, allá ellos. En el sueño también me encuentra, me habla y me despierta aunque siga dormido y luego recuerdo... De por sí, aunque no se escuche el sonido de campana, subo por Navidad y muertos y también por sus dos santos a llevarle el itacate porque es el mero mero de estas tierras y me ayuda para saber cosas y para la curación.

Los *chiconindú* son dueños de lugares. Cuidan y mantienen vivo cada espacio, cada piedra, cada planta, cada rincón del camino es vida y se expresa de forma consciente, siente y actúa. A través de los *chicones* la naturaleza manifiesta decisiones, los gustos o disgustos e interactúa con las gentes, animales y cosas como parte indivisible. Los *chuta éñima* de cada pueblo saben de su pertenencia al dominio del *chiconindú* dueño de ese lugar, de la misma manera que sienten como éste les pertenece. Es su tierra. Los *chicones* tienen a su cargo el cuidado de mantener el mundo social de los *chuta éñima*. Son conservadores, caprichosos e impredecibles. Les molestan las alteraciones naturales y por tanto culturales. Guardianes del medio, evitan su propia desaparición que de alguna manera es la de los propios mazatecos.

Cuando se construyó la Presa Miguel Alemán en la década de los cincuenta, los *chicones* andaban muy enojados, hasta cuartearon la cortina y retrasaron las obras varios años. Muchos desaparecieron al quedar sus dominios bajo las aguas, quién sabe adonde fueron. Luego su enojo pasó y nos permitieron pescar y hubo abundancia. Ahora, están otra vez molestos por el dique de Pescadito de Abajo que va a juntar las dos presas y retiraron la pesca, ya no sacamos nada y es que están enojados de nuevo. Tiene poco que se desbarrancaron tres peseros en la nueva brecha de San Martín, Fue el *chicón* de ese cerro y es que nadie le pidió permiso, ni le ofrendaron, para abrir el nuevo paso.³

El territorio mazateco está dividido en parajes físicos, que se corresponden con espacios que pueden abrirse en *estados de conciencia acrecentada*,⁴ cada uno de los cuales pertenece a un dueño. No hay lugar

o árbol, roca o *énima* que no corresponda a un *chicón* y viceversa, todos participan en esta concepción de los niveles íntimos de la cultura mazateca. Tal codificación lleva a establecer un valor especial a la relación de los *énima* con el ambiente donde nacen viven y mueren. Dicha relación forma parte de lo que damos en llamar “geografía sagrada” de los mazatecos, misma que conduce al establecimiento de un mapeo de cada espacio y su correspondiente en el plano de la conciencia acrecentada donde se intersecta con los lugares de la realidad ordinaria. Para los mazatecos este doble conocimiento de ciertos lugares conforma una unidad inseparable.

Cuando un *énima* sale de su casa a trabajar el campo de chile camina rutas que —dentro de la unidad que la vida cotidiana representa— se abren en ciertos sitios al doble espacio de lo sagrado y lo profano.

Cada hondonada, escurridero y recodo en el camino pueden expresar una presencia, un recuerdo que configura el despertar de una emoción en el *chuta éñima* que los recorre y le confronta con la manera en que está plantado en su propia vida. El sobreentendido de saberse observado por el *chicón* del lugar conecta la actitud de precaución y alerta con que caminan los mazatecos. Las apariencias de determinados lugares pueden ampliarse a espacios nuevos en los que la aparición sorpresiva de estos “seres naturales” causa impactos en la secuencia de vida de los mazatecos, pudiendo causarles daños e incluso la muerte si no pueden “soltarse” de tales presencias. Andar con cautela, en extremo silencio especialmente durante la noche, no cortar ni recoger ramas y apenas alumbrarse, son reglas de respeto hacia los lugares, que cumplen quienes mueven sentimientos de veneración y miedo y que se traslucen en sus relatos. Evitar ser oídos. Los lugares, los *chicones*, pueden escuchar las intenciones de quienes transitan abriéndose así los espacios porosos de la conciencia acrecentada. Procurar no irrumpir en el lado sagrado que habita el *chicón* y tratar de evitar dar motivos para que éste rasgue el velo que separa los espacios y se manifieste en la realidad física, forman parte de la manera de ser de un *énima*. Para el caminante, respetar las prohibiciones, cumplir con el “mapeo sagrado” se traduce en transitar respetuoso por sus rutas geográficas, en silencio y lo más desapercibido posible.

Los *chiconindú* se mueven en territorios cuyos límites se marcan por el dominio de otro *chicon*. Dentro de su espacio tienen sus predilecciones, lo alto de los cerros, cuevas, lugares húmedos y resguardados. El aire los trae y los presiente, la tormenta los manifiesta. A veces compiten por lugares:

El *chicón* de San Martín, más pequeño que el de Huautla, tuvo un problema porque éste quiso señorearse de un cerro que pertenecía a aquel. Se enfrentaron y el señor de San Martín marcó sus huellas en el cerro donde pueden verse y desde entonces el *chicón* de Huautla le respeta (información obtenida de Juan Luna).

Las relaciones entre los *chiconindú* dicen mucho de las relaciones entre los *énima* de cada comunidad. En ciertos casos los comportamientos y acontecimientos de la vida son achacados a causas que se sitúan fuera de los espacios de la realidad cotidiana pero que repercuten en ésta, a la vez que en otros momentos las confrontaciones entre *chicones* son tomadas como resultado de los conflictos entre comunidades o familias. "Los rayos que se lanzan entre cerro Rabón y los de Tenango, cuando son más fuertes las peleas entre estos dos *chicones* es porque están en pleito los de Ixcatlán con los de allá" (Informante, Don Facundo Altamirano —Ixcatlán—).

Igualmente los *chicones* regulan y ordenan actividades y relaciones entre pueblos estableciendo límites y prohibiciones...

El *chiconindú* de San Martín sólo nos dejaba cortar leña para vender carbón y criar borrego. Nunca quiso que nos hagamos ricos. Sólo después de la presa nos permitió sembrar el café. No es como el de Huautla que deja cultivar flores y hacerse ricos.⁵

Cada *chiconindú* presenta rasgos de carácter específicos, con gustos e imposiciones particulares que le conforman como individualidad con personalidad definida y que permiten su identificación por los *chuta énima* de cada lugar. A veces benéficos, otras castigadores y vengativos, exigen un comportamiento de los *chuta énima* que se expresa y está acorde con un orden natural-cultural ancestral.

Los *chicones* se manifiestan bajo diversas apariencias. Pueden tomar formas de animales, niños y adultos de ambos sexos o incluso de sonidos o fuerzas de la naturaleza. Mantienen distinto tamaño entre sí, lo que puede ser interpretado como diferencias de fuerza. Tales diferencias de poder no se expresan en

jerarquías de dependencia entre *chiconindú*, sino que se corresponden con el tamaño de los cerros y lugares donde ejercen sus dominios.

Los encuentros entre los *chuta énima* y los *chicones* se pueden dar fortuitamente en lugares especiales donde se abren espacios de conciencia acrecentada que permean la realidad cotidiana.⁶ Los *chicones* se aparecen siempre por algún motivo detrás de lo accidental y sorpresivo. Incluso la forma que adoptan varía si quieren hacer daño o beneficiar. De la actitud con la que afronte el encuentro el *énima* resultará saludable o perjudicial. El miedo a ser castigado se

encuentra en el trasfondo de la relación “énima-chicon”. No hay secretos para el *chiconindú*, puede entrar a través de los sueños y en los pensamientos de quienes transitan por los caminos. Cierta terror latente puede aflorar, producir el espanto, la enfermedad y a veces la muerte. En un encuentro con *chiconindú*, que en el fondo nunca es sentido como casual, siempre se encuentra algún motivo, cierta razón personal o social, pero aunque se prevea suele resultar sorpresivo. En la mayoría de los casos se produce una pérdida de memoria tanto del encuentro como del lugar en que acontece, lo que supone una pérdida del espíritu, la sombra, parte de la esencia de la vida para un mazateco.

Por otra parte no podemos referirnos a los encuentros con los *chiconindú* sin hablar de los procesos de curación que generalmente se necesitan y en los que los *sinahé* ocupan un papel decisivo. Tales curanderos pueden traspasar hacia los espacios de la conciencia acrecentada y buscar los lugares de encuentro con los *chicones*. Entrar y salir a voluntad unificando sagrado y profano. Los *sinahé* buscan encuentros directos con los *chicones* y, en determinados casos, incluso confrontaciones cuando se trata de recuperar el espíritu entregado por algún *tée* que está por el daño.⁷

Las confrontaciones entre *sinahé* que trabajan en direcciones opuestas se expresan en encuentros de poder de *chicones* aliados de ambos. Se manifiestan en aires y tronidos que los mazatecos identifican como correspondientes a encuentros de poder y, desde luego, no desean quedar atrapados en medio de una confrontación de tales características.

Los encuentros entre los *chuta énima* y los *chicones* se pueden dar inesperadamente en lugares especiales donde se abren espacios de conciencia acrecentada que permean la realidad cotidiana. Para los *sinahé* estos encuentros nunca son fortuitos. Un *sinahé* busca encontrarse directamente con los *chicones* y, en determinados casos, confrontarse cuando trata de recuperar el “espíritu perdido” de un *énima*, siempre ayudado por algún *sinahé* difunto y otros seres protectores, entre los que figuran *chicones* aliados. Los daños en los que intervienen *chicones* necesitan de procesos curativos complejos que no cualquier curandero puede aceptar debido al peligro, así como tampoco puede garantizar el éxito. Se requiere de especialistas que puedan penetrar en la “conciencia” de la propia naturaleza, que puedan situarse en estados perceptivos a través de los que accedan a la localización y encuentro de los seres causantes del mal, y que sean capaces de recuperar al enfermo y encaminarlo en su restablecimiento. Al manejar la entrada y salida en diversos niveles de la realidad, las figuras de los *sinahé*

abren espacios de curación en los que se manifiesta la profunda complejidad cultural de los *chuta énima*. En el espacio de la conciencia acrecentada abierto por el propio curandero se expresa un campo donde lo subjetivo y lo objetivo entran en una relación de significado simbólico impulsados por la “intención” del propio *sinahé*.

A continuación se presentan algunos fragmentos de un caso de curación en el que aparece *chiconindú* como figura integrante de un proceso curativo y a quien se achaca en cierta medida la corresponsabilidad en la enfermedad del miembro de un grupo familiar.

También aparece la figura del curandero, quien entra en un distanciamiento liminal que se profundiza más y más hacia el trance durante la lectura del maíz, transformándose así en *sinahé*. Desde ese estado configura la “intención” de la familia en la dirección curativa durante los distintos momentos que se marcan en el “tiempo para la curación”. A su vez, el grupo que participa en el proceso entra en el espacio ritual donde la conciencia está expandida hasta la noche siguiendo la decisión del *sinahé*.

Por otra parte, a lo largo de la descripción que se ofrece, se da un deslizamiento de la posición del etnógrafo hacia el foco de la acción ritual ocupando una posición dual en ciertos momentos, oscilando desde cobrar voz como participante en el proceso de curación, hasta el del propio análisis del proceso ritual.

Espacios de curación

Un joven regresaba a su casa desde San Felipe, fue un día pesado, venía de visitar la familia materna, pensaba trasladarse a vivir allá, donde nació. Su recién esposa la trajo de junto al mismo San Felipe. Atravesó el chilar y la palapa del esposo de su madre y entró en el pequeño recinto donde dormía su mujer. Se sentía mal, había bebido, pero estaba peor que otras veces, se acostó, al siguiente día amaneció sin poder explicar qué le pasaba, estaba como paralizado, enfermo y ausente. Así pasó varios días sin que la familia alcanzara a comprender lo que le ocurría. Hasta que la madre pareció tomar una decisión y así, pasados unos días.

...Aquí venimos trayendo al hijo, siente entumido y no puede enderezar, mírele, apenas camina. Le duele mucho en su panza y pecho cuando tratamos de jalar para que se pare. Dice que no puede masticar y vomita, sólo admite tantito caldo. Anda como pesado de la cabeza y no descansa, se enflacó y se queja en la noche, como que quiere llorar y respinga y no acierta a decir qué tiene. Mírale, está como triste y de espanto.⁸

[Con esta presentación entraron en la palapa del curandero cinco *chuta éñima* de Paso Cocuyo (a una hora de distancia en lancha)]. El muchacho, envuelto en una cobija, ayudado por un hombre de unos cuarenta años y una mujer de semejante edad que llevaba la voz preocupada del grupo. Con ellos, dos muchachas, una de ellas embarazada, la otra adolescente todavía.

El curandero les indicó la banca y sillas para descansar, escuchaba a la mujer y mientras prendía veladoras en su altar les pidió que le entregaran lo que traían para curación. Sacaron de una bolsa varios pequeños paquetes, unos con frijol, azúcar y arroz (para comida de la casa) que fueron mandados hacia otra palapa, además de copal, alcohol, velas, huevos y plumas de guacamaya que entregaron al curandero y que éste colocó sobre su mesa ante el altar. La mujer parecía menos agitada. Con breves indicaciones, el curandero atrajo al muchacho, le sentó enfrente de la mesa y mientras extendía un pequeño mantel de cuatro dobleces le preguntó su nombre. Se hizo un silencio tranquilizador en la fresca sombra de la palapa. El curandero, después de prender copal, recogió del altar una bolsita de donde extrajo sus maíces azules. El silencio se rompió con el leve murmullo de los rezos en lengua mazateca, salpicados del nombre del muchacho de sus acompañantes y de numerosos santos cristianos. Colocó el curandero dos velas prendidas en las manos del joven, mientras seguía su invocación ascendente abstraído con los maíces en el puño cerrado.

Me encontré escuchando la interminable y rítmica letanía dentro de una expectativa relajante del grupo en el que la preocupación parecía dar paso a la quietud. Antes de terminar los rezos, el curandero tiró los maíces sobre la tela y observó. Con sus dedos tocaba cada grano y trazaba líneas imaginarias sobre la tela y en el aire a la vez que mascullaba palabras en lo que parecía una conversación con el propio mantel. Daba la impresión de estar solo, aislado del resto del grupo, dirigiéndose a sí mismo, concentrado, sin distracciones externas. Me sorprendí bostezando repetidamente, centré la atención que entró en un ritmo de lentitud placentera y sentí coordinación con el grupo en una corriente de confianza y simpatía mutuas.

Una y otra vez el curandero recogía y lanzaba los granos sobre el cuadrado de tela blanca y continuaba su entrecortada conversación en la que parecía escuchar y responder a un interlocutor imaginario. Se percibía una presencia indefinida cambió la temperatura y también la dinámica. Mientras se incorporaba —regresó a los rezos—, repetía el nombre del muchacho, tomó las velas encendidas y las deslizó cercanas al cuerpo desde la cabeza, hombros y brazos. Luego

enjuagó con alcohol la boca y chupó con fuerza a la altura del pecho del paciente, escupió y repitió la operación dos veces más. Después apagó las dos velas y las depositó en el altar. La estancia quedó en penumbra y tranquilidad, pareció descender la temperatura.

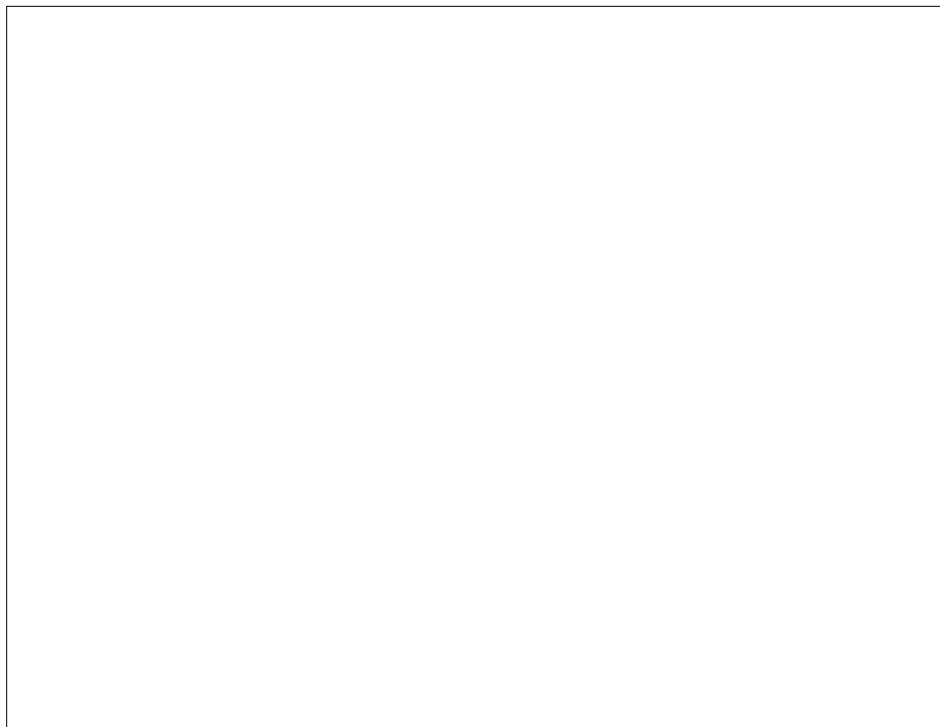
Descansen —dijo— y salió del recinto, pasó algo más de media hora. Todos quedamos en silencio casi inmóviles durante un buen rato.

Sentía un gran descanso y el grupo *chuta éñima* parecía estar en reposo. Un tiempo después, la mujer caminó adonde estaba el hijo, habló con él algunas frases ayudándole a recostarse en una hamaca al fondo de la palapa. Luego, se fue a encontrar con el curandero que andaba conversando rutinariamente en la cocina. Después de platicar un tiempo, la señora regresó. No parecía mayormente intranquila. Se dirigió al hombre y en ese momento preferí retirarme.

Fui a reunirme con el curandero que seguía en la plática familiar y le pregunté sobre el joven. Me dijo que tenía un daño fuerte, que pudo ver como el *chicón* de San Felipe le tenía atrapado, que los familiares andaban mal también, pero no sabía por qué y era necesario seguir trabajando para traerle, sanarle y curar a los demás, que para eso continuaríamos en la noche en una sesión con *situ* en la cual estaba incluido.

Las horas transcurrieron en una especie de quehacer vacío. Un espacio liminal lleno de pequeños ires y venires sin sentido que podían igualmente dejar de hacerse. Matar el tiempo, falto de intención, contradictorio e inseguro. El grupo familiar estaba callado, apenas intercambié con ellos gestos amables. Quietos, permanecieron prácticamente toda la jornada sin mucho movimiento, en mis desplazamientos siempre los encontré aislados, sumidos en el silencio, ensimismados. En un momento opté por acostarme en una hamaca y allí permanecí como en letargo, estaba tranquilo, dejando transcurrir la tarde.

Las oraciones conocidas del curandero me hicieron volver del agradable adormecimiento del descanso. La velocidad en el tiempo había cambiado, los pensamientos se alborotaron, la atención giraba enlazando de nuevo con los pensamientos de la sesión matutina, una fuerza atraía hacia el interior. La voz del curandero era como un llamado a continuar con la curación iniciada en la mañana. Al acercarme a la palapa, el altar estaba prendido, aunque no terminaba de anochecer, la luz de las velas se proyectaba al exterior entre las paredes de otate. Al entrar me percaté de que el grupo familiar estaba en pie, mirando en la misma dirección que el curandero y allí incorporados en los mismos lugares en que se habían pasado el día. El ambiente era distinto, la concentración era intensa en torno al altar y el curandero, quien formulaba la



intención de la sesión a todos los presentes. Le acompañaban en sus oraciones entre el humo intenso del copal recién prendido, aceptando la finalidad para la que estaban allí presentes. Me coloqué en un lugar cómodo sumándome a los rezos a mi propia manera pero dejándome ir para unificarme con el grupo, poniéndome en la dirección Este, la misma del altar. Era tal la fuerza de aquel pequeño grupo que no tuve dificultad para integrarme con ellos.

El *sinahé* —el curandero se abría a un nuevo espacio para la sanación—⁹ sin dejar de encomendar a cada uno de los presentes por los nuestros nombres intercalados entre sus oraciones, proporcionaba en una servilleta de tela a cada quien diferentes cantidades de *situ*, el hongo que cura desde adentro, en pares, según le hablara la fuerza que encontraba al palpar el pulso en la muñeca, codo y axila, así como las dificultades de la enfermedad que teníamos que trabajar entre todos nosotros como grupo de curación. El *sinahé* establece lo que a cada quien le toca comer. Mientras dirige la curación no suele tomar *situ*. Tiene que estar atento a los lugares en los que transita cada uno de los asistentes, en especial a su paciente. Entra y sale a voluntad en distintos niveles de conciencia acrecentada y acompaña al grupo en los espacios por los que éste transita, e incluso puede llegar a sumirse en profundo trance y entrar a recuperar, en caso de que alguien esté perdido en alejados espacios de la conciencia acrecentada espantado su espíritu por algún *chiconindú*.

En el proceso de lucha por el aflojamiento que sigue después de tomar *situ*, de soltarse y reprimir contradictoriamente, el *sinahé* encomienda una vez más, a la vez que frota con *piciate*¹⁰ las muñecas y codos, jalando los dedos y tronándolos... Luego cada uno de los participantes va, poco a poco, repitiendo las oraciones, entrando en una especie de cámara de resonancia, como escuchándolas en un eco y siguiéndolas de una voz de dentro más que de fuera, aislando los sonidos y poniendo al tiempo en cámara lenta. Es el tránsito a un nuevo espacio de la conciencia, el paso de la rutina en las relaciones a relacionarse en un estado donde el significado de los sucesos cotidianos entra en un estado emocional “intensificado”, el espacio ritual.

Poco a poco se da una homogeneización de intenciones en la dirección de la curación del paciente. La conciencia acrecentada abre espacios en los que las voces se escuchan desde adentro y se confunden con el exterior. Se produce una especie de fusión entre los sentimientos y pensamientos de los participantes, de manera que vivencias del otro parecen surgir de uno mismo. La apertura de ese espacio permite acceder al conocimiento de sucesos de vida y lugares comunes para todo el grupo que participa del mismo espacio de curación abierto por la expansión de la conciencia. La revoltura de pensamientos, sentimientos propios y ajenos es característica por tanto de este espacio de conciencia ampliada. Desde el punto de vista de la lógica racional, el proceso de curación se sume en un caos, es decir, en un desorden para un nivel de

conciencia de la vida diaria, pero con una coherencia propia que puede modificar posteriormente los rumbos de comportamiento en los participantes. En ciertos momentos, lo que son hechos confusos parecen alternarse con pautas de naturaleza sincrónica que atan sucesos con claridad y les dan luz explicativa. Las cosas que ocurren no son casuales, la atención que se les preste debe seguir otros caminos. Atestiguar más que juzgar. No esperar ver referentes en causas conocidas. Actuar al primer impulso sin titubeo o duda, con convicción absoluta en lo que se hace. Parece que la acción mueve a la creencia y no al revés. A veces se abre un paisaje donde la luz se hace distinta de brillo e intensidad y se participa en actos donde la forma de hacer corresponde a una conciencia que está situada fuera del pensamiento, directamente en el sentimiento, sin un antes ni un después.

El proceso de curación continuaba. De pronto, como en un salto, se abrió un espacio perceptivo nuevo. Estaba sentado, el *sinahé* había apagado las velas. La mujer estaba gimiendo, en la oscuridad total, al rato lloraba y entre las líneas multicolores que llenaban la visión, el sentimiento de profundo dolor entraba en mi panza y me metía en otra dirección. El hombre que les acompañaba susurraba. Se dirigía al muchacho con súplica. Entonces se hizo evidente para mí que él también se sentía enfermo. El joven paciente permanecía como ausente del dolor de ambos. La angustia de las muchachas provenía de distintos orígenes. Del sentimiento amoroso de la más chica por su madre, y de un especial rechazo de la joven embarazada por todos los presentes, en especial un gran coraje contra el joven enfermo. Trataba de salirse del espacio abierto por la conciencia ampliada pero la ingestión del *situ*¹¹ impedía abandonar el escenario acrecentado.

Los suaves silbidos del *sinahé* deshicieron la disarmonía. Llamaron a cada quien a fijar la intención por la que estábamos allí reunidos y a concentrarse en lo primero que apareciera, a mantenerse en suspenso. Cada silbido llevaba a niveles de mayor homogeneización y luminosidad a la vez que nuevas vivencias se agolpaban... La mujer volvió a llorar y se dirigió cortante hacia el hombre, supe de su historia y su dolor. Llevaba viviendo pocos años con aquel hombre. Él le achacaba falta de gratitud ya que la había recogido con sus dos hijos, niños todavía y habían sido incorporados a su otra familia en Paso Cocuyo. Ella se quejaba de la convivencia con la anterior esposa, del trato que daba a sus hijos, especialmente las golpizas al ahora enfermo. Escenas confusas de borracheras y peleas entre el hombre joven y el viejo, inundaron mis visiones... De pronto los caminos de la conciencia

acrecentada me llevaron a otro espacio. Era de día, en un lugar de árboles, y estaban presentes coqueteando el joven enfermo y la muchacha embarazada que no tendría más de dieciséis años. Acto seguido apareció el sentimiento de odio de la mujer y, por un momento, se volteó con cara de rabia el enfermo. Fue fugaz. En ese instante entraron las palabras del *sinahé* rezando y armonizando de nuevo la dirección del grupo. Volví a escuchar la voz que desde dentro retumbaba en mis oídos con un eco nuevo. Todos los presentes compartíamos el mismo espacio de conciencia unificada. El *sinahé* nos orientaba en la búsqueda del lugar de la enfermedad para sacarla afuera. Nuevos caminos para la conciencia se abrían ante nosotros... Así, de repente se configuró un nuevo espacio iluminado por una luz intensa y pesada, era una escena como de sueño. La forma de actuar de todos estaba interconectada, parecía que se había perdido la individualidad. A la vez que el *sinahé* se dirigía rápido hacia el paciente, éste rompió a llorar y gritar igual que las mujeres, no se cómo ya estaba incorporado y me vi sujetando al joven por el brazo a la altura del hombro, mientras el *sinahé* hacía girar un huevo en la nuca y el otro hombre rezaba arrodillado ante el altar. Vomitábamos alternativamente. La situación se fue calmando entre los silbidos y oraciones del *sinahé*... En un momento entramos en un estado de gran sosiego, mientras el copal ardía y el *sinahé*, ahora sentado, preparaba un pequeño paquete de ofrenda que sería llevado al día siguiente ante el *chicón* de San Felipe por todo el grupo. Luego nos pidió que asistiéramos a los sueños y al día siguiente seguiríamos. Esto no era más que un momento de la curación que se abría camino hacia otro espacio, el lugar de dominio del *chicón* que todavía retenía al enfermo...

Cuando caminábamos con el sol en lo alto yo lo hacía sin saber hacia donde nos dirigíamos. Quizá porque desconocía aquellos parajes. Sólo me movía por inercia sin oponer voluntad. El grupo marchaba en silencio, en fila y detrás del *sinahé*, despacio y atentos. Dejamos unos potreros y entramos en un tramo de bosque con plantas y árboles de varias alturas. El calor bajó en intensidad, los sonidos aumentaron y la luz cambió el tono. Era más agradable a pesar de no seguir caminos y tener que ir sorteando alta maleza, concentrando la atención en un estado de alerta. El *sinahé*, aunque despacio, parecía moverse reencontrando un camino conocido para él. Mas que andar un camino daba la impresión de desandar uno para encontrar otro. Llegamos a un lugar más libre de maleza. Se detuvo un rato, dio vueltas y regresó con una vara, hizo un círculo apenas visible en el suelo y nos pidió colocarnos en torno a ese espacio. Prendió

veladoras y copal y las dispuso junto a leves restos anteriores. Llevó unas pequeñas bolsas y al rato regresó sin ellas. Comenzó oraciones e invocaciones. Llamaba e imploraba al *chiconindú*, acompañado de movimientos de sus brazos. Acercó luego al enfermo y le limpió con las velas del día anterior. La emoción era intensa, el espacio cobraba otra resonancia. La joven esposa estalló a llorar y pedía perdón y rogaba al lugar para que devolviera el daño que su madre y hermanos habían encargado. Repetía y repetía sus nombres. Ella se ofrecía para quedar a cambio en el “lugar” de su marido. El momento era de tal intensidad que todos lloramos. Se acercó al joven rodeándole. El *sinahé*, entregando las velas a la madre del enfermo, juntó las manos de la muchacha y las alzó por un rato mientras mascullaba unas oraciones y su propio monólogo con el dueño del lugar. Luego recorrió con ellas el cuerpo del muchacho deteniéndose sobre la cabeza y en la región abdominal. No había inquietud en los presentes...

Hasta aquí el relato del proceso curativo en estado de conciencia acrecentada. Más tarde, el *sinahé* explicó que vio el lugar esa noche en sueños y que el *chicón* que retenía el espíritu no tenía pleito directo con el joven, que era un “trabajo” mandado por la familia de la esposa y por tanto más fácil que devolviera el espíritu si salía la verdad, si se arrepentía la muchacha. Tiempo después, me enteré que el joven matrimonio se regresó a vivir a San Felipe y que tuvo que curar tanto al padrastro como a la madre del muchacho.

Como parte de este trabajo me propuse exponer varios momentos de un mismo proceso de curación. El arranque muestra la llegada del grupo de *chuta éñima* y la aceptación del caso por parte del *sinahé* en la primera parte del diagnóstico en la que éste indaga acerca de la naturaleza de la enfermedad así como de los acompañantes, tanteando las posibilidades de sanación. El *sinahé* entra en un estado de conciencia acrecentado a través de las oraciones e invocaciones y es ayudado por los maíces que le guían en el trance con sus espíritus protectores y escucha sobre las causas del mal. De esta manera sabe en qué dirección buscar la sombra del enfermo y pide a los espíritus protección para sí mismo y para los pacientes. El *sinahé* entra en los espacios de la conciencia acrecentada primero solo, tanea al *chiconindú* que retiene el espíritu del enfermo y, en este tiempo, el grupo de curación participa en un nivel de conciencia ordinario. La descripción que formulo en esa primera parte del trabajo corresponde a un nivel que recoge el relato formal del proceso curativo.

La continuación del ritual nocturno entra en un espacio en el que se necesita una descripción desde múltiples lugares simultáneos y donde el tiempo parece seguir pautas de saltos más que secuencias organizadas en cadenas. Igualmente los espacios se abren a una nueva percepción simbólica. La participación del etnógrafo en el proceso de la conciencia acrecentada lleva a una descripción desde la experiencia que debe integrarse con la visión externa de la realidad ordinaria sin resultar excluyente. La interpretación cultural debe fundir los distintos espacios de conciencia en ritmos de la vida social cotidiana.

En un mismo trayecto de curación se incorpora el grupo conjuntamente, adentrándose junto con el *sinahé* en las profundidades de la conciencia acrecentada al comer el *situ*. En el ritual, el trance es colectivo, pero mientras el *sinahé* entra y sale como en un dormir y despertar, el resto de los participantes permanecen en tal estado. La tarea del *sinahé* consiste en mantener abierto el mismo campo de conciencia para todos los participantes, sosteniendo la intención curativa como dirección del proceso. El ritual hace caer las máscaras de la vida cotidiana, rompe el miedo que mantiene la represión de comportamientos culturales. Durante el proceso curativo se exacerban los sentimientos, hace crisis la rutina. Los efectos no son transitorios. Los rituales no son solamente parte de la curación física y emocional sino que curan relaciones y comportamientos sociales en una continuidad que va más allá del espacio de conciencia acrecentada.

En este sentido, la curación que practican los *sinahé* mazatecos participa de claros elementos de los que plantearan en un momento los precursores del chamanismo.

Tras Eliade que tomaba la posición de explicar al chamán desde la perspectiva religiosa extática, el estudio del chamanismo se desplaza en la década de los setenta a estudiar los procesos de curación con características chamánicas desde muy diversos ángulos. Uno de ellos consiste en abordarlos desde el plano del trance del grupo en su conjunto, y recibir la multivocidad de los símbolos en el nivel de conciencia en que se mueve la totalidad dentro de la curación. Para Eliade, el chamanismo se reducía prácticamente a la figura del chamán, y lo caracterizaba en soledad, a la manera de un místico cristiano, en su experiencia fenoménica de ascesis ante Dios. Pasó por alto la significación que pueden tener en su propia cultura y el hecho de cómo la intención del chamán genera símbolos en cada grupo de curación con su correspondiente impacto en la vida diaria.

Después de esto, con los trabajos de Harner, Halifax, Hultkranz y otros, en la década de los setenta

aparece una nueva concepción, la que se aproxima al chamanismo a partir del ambiente de la conciencia acrecentada. El trance en el que entra el grupo en torno al mismo chamán establece una nueva dinámica para la comprensión de este tipo de curaciones en sus contextos culturales y proporciona un lenguaje que posibilita el entendimiento directo e instantáneo entre los miembros participantes dentro de un mismo proceso de curación. Puede significar además, un intento de aproximación etnográfico de nueva complejidad para el análisis, que incluye el romper las barreras sujeto-objeto.

El abrirse a conceptualizar los espacios del trance de curación, responde a esta nueva perspectiva que se abre ante los estudiosos de la conciencia acrecentada, y que expresa la posibilidad de acercamientos etnográficos a los procesos chamánicos de curación en diferentes contextos culturales.

En los espacios que se abren durante los procesos de curación en los que se expande la conciencia se difuminan las barreras entre estar adentro y afuera. El lugar físico se funde en un nuevo espacio en el que, en el transcurso de la curación con *situ*, aparecen nuevos elementos que pueden ser significativos para los involucrados en la sanación. Los espacios que se abren con la conciencia ampliada hacen posibles encuentros con seres de naturaleza incorpórea, que explican en la cultura de los *chuta éñima* causas de enfermedad. Es en esta dirección donde introduzco la noción de “espacios de la conciencia amplificada”, con la intención de captar los procesos de curación en los que pensamiento, emoción y espíritu se manifiestan de forma simultánea.

Notas

- ¹ “*Chiconindú*”, dueño de lugares. Los distintos nombres que se le dan corresponden a variables que el idioma mazateco modela en cada zona. Son numerosos los hechos de la vida cotidiana en que participa, siendo un actor importante en la regulación de la vida social entre los mazatecos. Aunque “*chuta éñima*” hace referencia específicamente a la gente de la montaña (ver Boege, E. 1988), se aplica como término genérico para todos los mazatecos, incluidos los que viven en las partes bajas.
- ² *Sinahé* o “*sihé*”. Se expresa con estos términos a los curanderos que utilizan plantas con propiedades psicotrópicas en algunas de sus curaciones. Además de los hongos hay quienes manejan las semillas de la Virgen y la María o pastora, ambas enredaderas. Este tipo de curanderos tiene la característica de que maneja la entrada y salida en estados de conciencia acrecentada a voluntad. Se transforman en *sinahé* a partir de una experiencia de muerte ritual, inducida o involuntaria, durante la que se encuentran con los que serán sus espíritus protectores y reciben de éstos su “mesa de trabajo” y el conocimiento para abrir ese espacio cuando concentran su intención en algún trabajo de curación. No necesitan del uso de plantas nada más que en determinadas ocasiones, siendo suficientes las invocaciones para acceder a otros planos de la realidad. A diferencia de los *tée*, que pueden también hacer daño, los *sinahé* están por la curación. Aunque pueden adoptar formas de animal como aquellos, sólo las usan en el sueño y en ciertos casos de enfrentamientos por causas de brujería.
- ³ Esta información me fue proporcionada por Juan Luna. Ver *Archipiélago Soledades*. Tesis de licenciatura, UAM-I, 1995.
- ⁴ El tránsito de los espacios físicos a los espacios sagrados se da a través de un acceso en ocasiones fortuito, pero siempre inducido en el caso de los *sinahé*. Estos espacios sagrados a veces se corresponden con parajes específicos conocidos no sólo por los curanderos que preparan sus ofrendas a los *chicones*. Pero Además existen otros espacios a los que acceden en sueños o estados de conciencia acrecentada los *sinahé* y a los que acuden repetidamente para obtener conocimiento y encuentros con espíritus para sus trabajos. De esta manera tienen acceso a un amplio mapeo de su “geografía sagrada”.
- ⁵ Ver Juan Luna, nota 3.
- ⁶ A veces se presentan en espacios de los sueños y en las sesiones rituales curativas.
- ⁷ El término genérico para la figura del brujo es “*tée*”. A los *sinahé* se les llama a veces *tée*. Pero éstos no tienen por que ser *sinahé*. El *tée* maneja los estados de conciencia y sistemas de adivinación como *sinahé*, aunque su intención no está puesta en la misma dirección. Es

ambivalente, puede dañar o curar, tienen el mismo uso de plantas, pero con otras reglas. Sus mesas están dirigidas hacia el oriente y los espíritus de invocación son otros. Son de-nominados también “café con leche” por el sentido polar de sus trabajos, las ofrendas tienen elementos distintos, sobre todo cuando es una entrega. Algunos *sinahé* que se “tuercen” por dinero u otras causas pasan a ser con-siderados *tée*, y se vuelven temidos pero no por ello menos consultados. La diferencia que los *sinahé* establecen con los *tée* es la de que éstos ya no llegan a lo alto de la luz para curar. Los *tée* expresan que utilizan ayudas más poderosas para saber y también curar al entrar en más mundos que aquellos.

- ⁸ Las curaciones entre los mazatecos se llevan a cabo en grupos de familia y amistades del enfermo. Todos participan en el proceso, entrando en roles de interacción que probablemente nunca esperaron. En ciertos casos, acceden a la visión del espacio y origen de causas de la enfermedad, o participan en sacar el mal del cuerpo del paciente. En ocasiones, incluso en la posición de enfrentarse al *sinahé* para impedir la curación, cuando alguien del grupo es tomado por un espíritu dañino. Este intercambio de roles es tan imprevisto como confuso, toca al *sinahé* el papel de no perder la orientación y recordar la intención a los participantes.
- ⁹ Cuando cambio el nombre de curandero a *sinahé*, trato de marcar la transformación de la conciencia y del modo de actuar de éste en el proceso curativo. La manifestación de nuevas capacidades afloran durante el ritual y su comportamiento resulta impredecible y distante del cotidiano.
- ¹⁰ “*Piciate*” es el tabaquillo silvestre, que se usa en limpias, como ofrenda y amuleto protector.
- ¹¹ La ingestión de *situ*, introduce en una dinámica de “viaje” a los participantes en el ritual, que puede ser vertiginosa por momentos y no siempre controlada. Atravesando espacios impensados, y a veces bizarros, puede conectar con pensamientos y experiencias lejanas a los motivos de la curación. Lo cual hace que en ocasiones alguno de los “viajeros” intente detenerse por miedo. Esto no es posible, la duración del “estado de conciencia suele oscilar alrededor de la seis horas. Tarea del *sinahé* es pastorear y amortiguar los fuertes impactos que puede causar en los participantes el encuentro emocional con uno mismo sin el escudo de un ego muy disminuido.

Bibliografía

- ACHTERBERG, J.
1985 *Imaginery in Healing: Shamanism and Modern Medicine*, Boston, New Science Library/Shambala.
- ATKINSON, J. M.
1989 *The Art and Politics of Wana Shamanship*, Berkeley, University of California Press.
- s/f “Review of Taming the Winds of Desire by Carol Laderman”, en *American Ethnologist*, en prensa.
- BALZER, M. M.
1987 “Behind shamanism: changing voices of Siberian Khanty cosmology and politics”, en *Soc. Sci. Med.* vol. 24, núm. 12, pp. 1085-1093.
- BASILOV, V. N.
1984 “The Study of Shamanism in Soviet Ethnography”, en Hoppál, M. (ed.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Edition Herodot, p. 4.
- BOEGE, ECKART
1988 *Los mazatecos ante la nación, contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México, Siglo XXI Editores.
- BOURGUIGNON, E.
1976 *Possession*, San Francisco, Chandler and Sharp.
1989 “Trance and Shamanism. What’s in a name?”, en *J. Psychoact. Drugs*, vol.21, núm. 1, pp. 9-15.
- BROWN, M.F.
1989 “Dark Side of the Shaman”, en *Natural History*, nov. pp. 8-10.
- COVELL, A.
1983 *Ecstasy: Shamanism in Korea*, Elizabeth, N.J., Hollym International Corporation.
- DEVEREUX, G.
1961 “Shamans as Neurotics”, en *American Anthropologist* núm. 63, pp. 1088-90.
- DOORE, G.
1988 *The Shaman’s Path*, Boston, Shambala.
- DOW, J.
1986 *The Shaman’s Touch: Otomi Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- DRURY, N.
1989 *The Elements of Shamanism*, Longmead, Element Books Ltd.
- ELIADE, M.
1961 “Recent Works on Shamanism”, en *Hist. Relig.* vol. 1, núm. 1, pp. 152-86.
1964 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton, Princeton University Press.
- FLAHERTY, G.
1992 *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton, Princeton University Press.
- FURST, P.
1972 *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. Nueva York, Praeger.
- GOODMAN, FELICITAS D.
1986 “Body Posture and the religious altered states of consciousness: an experimental investiga-

- tion”, en: *J. Humanist Psychol* vol. 26, núm. 3, pp. 81-118.
 - 1990 *Where the Spirits ride the Wind: Trance Journey and other Ecstatic Experiences*, Bloomington, Indiana University Press.
- HALIFAX, J.E.
- 1979 *Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives*, Nueva York, E. P. Dutton.
- HARNER, M.
- 1973 *Hallucinogens and Shamanism*, Londres, Oxford University Press.
 - 1982 *The Way of the Shaman*, Nueva York, Bantam.
 - 1990 *Journeys outside of Time: the Way to Knowledge and Wisdom*, Londres, Unwin Paperbacks.
- HEINZE, R.
- 1991 *Shamans of the Twentieth Century*, Nueva York, Irvington.
- HOLMBERG, D.
- 1983 “Shamanic soundings: femaleness in the Tamang Ritual Structure”, en *Signs: J. Women Cult. Soc.*, vol. 9, núm. 1, pp. 40-58.
 - 1989 *Order in Paradox: Myth, Ritual and Exchange among Nepal’s Tamang*, Ithaca, Cornell University Press.
- HULTKRANZ, A.
- 1985 “The Shaman and the Medicine Man”, en *Soc. Sci. Med.* vol. 20, núm. 5, 511-15.
- LÉVY-STRAUSS, C.
- 1963 “The effectiveness of Symbols”, en *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books.
- LEWIS, I.
- 1989 *Ecstatic Religion*, Londres, Routledge.
- LUNA, JUAN
- 1995 *Archipiélago Soledades*, tesis de licenciatura, México, UAM-Iztapalapa.
- RIDINGTON, R.
- 1990 *Little Bit Know Something: Stories in the Language of Anthropology*, Iowa, University of Iowa Press.
- Taussig, M.
- 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Story in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.
 - 1991 *The Nervous System*, Nueva York, Routledge.
- TURNER, VICTOR
s/f
- Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- TURNER, V., SWARTZ Y TUDEN.
- 1966 *Political Anthropology*, Chicago, Aldine Publishing Co.
- WUNDT, WILHELM
- 1913 *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig, Alfred Korner Verlag.